

BIBLISCHER COMMENTAR

ÜBER

DAS ALTE TESTAMENT.

HERAUSGEGEBEN

VON

Carl Friedr. Keil und Franz Delitzsch.

VIERTER THEIL: POETISCHE BÜCHER.

ERSTER BAND:

DIE PSALMEN.

NEUE AUSARBEITUNG.

LEIPZIG,
DÖRFFLING UND FRANKE.

1867.

BIBLISCHER COMMENTAR

—
ÜBER

DIE PSALMEN

VON

FRANZ DELITZSCH

DR. UND PROF. DER THEOL.

NEUE AUSARBEITUNG.

MIT BEITRÄGEN VON PROF. DR. FLEISCHER UND CONSUL DR. WETZSTEIN.

LEIPZIG,

DÖRFFLING UND FRANKE.

1867.

Gift:
Received through Rev. Bp. J. W. Thayer,
Nov. 27, 1869.

BS
1430
.D4
1867

VORWORT.

Seit dem Erscheinen meines Commentars über den Psalter (2 Bdd. 1859—60) sind sieben volle Jahre verflossen, während welcher für die Psalmenauslegung Vieles und Bedeutendes geleistet worden ist. Von dem Commentar HUFFELDS erschienen seit dem Abschluß des meinigen die zwei letzten Bände (Bd. 3. 1860, Bd. 4. 1862); der von HIRTZIG (1835—36) trat in neuer Gestalt, um den Ertrag einer nahezu dreißigjährigen Fortarbeit bereichert, ans Licht (2 Bdd. 1863—65) und auch der von EWALD ist zum dritten Male ins Feld gerückt (1866), mit stolzen Worten alle Mitarbeiter niederschraubend, um sich allein die Ehre zu geben. Außerdem hat BÖTTCHERS Neue Kritische Aehrenlese, nach des Verf. Tode von MCHLAU herausgegeben, werthvolle Beiträge zur Psalmenauslegung geliefert (Abth. 2. 1864); v. ORTENBERG hat das Verständniß der Psalmen textkritisch (Zur Textkritik der Ps. 1861) und KURTZ theologisch (Zur Theologie der Ps. in der Dorpater Zeitschr. 1864—1865) gefördert und daneben wollten auch BÖHLIS „Zwölf Messianische Psalmen“ (1862) und KAMPHAUSENS Psalmen-erklärung in Bunsens Bibelwerk (1863) beachtet sein.

An äußeren Anlässen zur Revision meines eignen Commentars fehlte es mir also nicht, aber auch nicht an Einsicht in dessen Mängel. Trotzdem that HUFFELDS rücksichtslos wegwerfendes Urtheil mir wehe. In einem Aufsatz über masorethisch treue Darstellung des alttestamentlichen Textes (Luther. Zeitschr. 1863) gab ich dieser Empfindung gelegentlichen Ausdruck. „Ebenerst — schrieb mir HUFFELD am 20. Oct. 1863 — kommt mir Ihre Klage über mein Urtheil am Schluß meines Psalmenwerks zu Gesichte. Die Klage ist so milde, antwortet so wenig der Bitterkeit des Urtheils und schlägt dabei Saiten an, die in mir noch nicht abgestumpft sind und noch nicht verlernt haben, den Nachklang schönerer Zeiten gemeinsamen Forschens wiederzubringen und das Gefühl der Dankbarkeit für treue Genossenschaft zu erneuern, daß

sie mir ins Herz und Gewissen gegriffen hat.“ Er schließt seinen Brief mit der Hoffnung, daß er noch Gelegenheit erhalten werde, öffentlich auszusprechen, wie sehr jenes schroffe und ungemilderte Urtheil jetzt seinem eignen Gefühl widerstehe. Von diesem Briefe habe ich bis jetzt keinerlei Gebrauch gemacht. Ich betrachtete ihn als ein Geheimniß zwischen uns beiden. Nachdem aber RIEHM jenes Urtheil unverändert in die 2. Ausgabe des 1. Bandes des Hupfeldschen Commentars herübergepflanzt hat, bin ich es nicht allein mir, sondern auch dem unterdeß Heimgegangenen schuldig zu erklären, daß dies nicht in seinem Sinne geschehen ist.

Von größtem Nutzen war mir bei meiner neuen Ausarbeitung der neue Commentar HIRTZIGS. Hier fand ich den meinigen mit oder ohne Nennung von Anfang bis zu Ende gleichmäßig berücksichtigt und einer scharfen aber wolwollenden Kritik unterzogen, hie und da nicht ohne willige Anerkennung der darin nicht zu vermissenden wissenschaftlichen Fortbewegung. In Vergleich mit einem solchen Halsgericht, wie es HUPFELD über mich und EWALD einige Jahre später mit ähnlichen Worten über ihn vollzogen hat, trat mir hier maßhaltige Kritik der Sache und bei allem Selbstbewußtsein des überall originellen Forschers doch auch Sinn für den Schweiß fremder Arbeit entgegen.

Um so mehr darf ich hoffen, dass alle diejenigen, welche wissenschaftlichen Wahrheitssinn und Fortschritt nicht für das ausschließliche Vorrecht ihrer Richtung halten, in dieser neuen Ausarbeitung meines Commentars vieles Lehrreiche und manches richtiger Erkannte finden werden. Daß ich fortgefahren habe, das reiche orientalische Wissen FLEISCHERS und WETZSTEINS in die Bahn biblischer Wissenschaft zu lenken, wird man mir danken. Daß ich aber auch Leistungen jüdischer Forscher gern in meinen Bereich ziehe, geschieht in dem Wunsche, die Scheidewand zwischen Synagoge und Kirche fallen zu sehen. Die Schriftauslegung hat nicht allein der Kirche der Gegenwart zu dienen, sondern auch an der Kirche der Zukunft zu bauen. In diesem Sinne befehle ich die vorliegende Arbeit der Gnade und dem Segen des heilsgeschichtlichen Gottes.

Erlangen, den 7. Juli 1867.

Delitzsch.

EINLEITUNG
IN DEN PSALTER.

*Πάντα ὥσπερ ἐν μεγάλῳ τινὶ καὶ κοινῷ ταμείῳ τῇ βίβλῳ τῶν
ψαλμῶν τεθρησάνονται.*

Basilios.

I. Stellung des Psalters unter den Hagiographen, besonders den poetischen Büchern.

Der Psalter bildet überall einen Bestandtheil der sogen. Kethubim oder Hagiographen. Seine Stellung aber innerhalb dieser ist schwankend. Daß er in der urchristlichen Zeit die Kethubim eröffnete, scheint aus Luc. 24, 44 hervorzugehen.¹ Die in den hebräischen Handschriften deutscher Klasse herrschende Bücherfolge, welcher unsere gedruckten Handausgaben sich anschließen, ist wirklich diese: Psalmen, Sprüche, Iob und darauf die fünf Megilloth. Die Masora aber und die Handschriften spanischer Klasse beginnen die Kethubim mit der Chronik, welche sie ungeschickterweise von Ezra-Nehemia trennen, und lassen darauf die Psalmen, Iob, Sprüche und die fünf Megilloth folgen.² Und dem Talmud zufolge (*b. Bathra* 14^b) ist die rechte Aufeinanderfolge diese: Ruth, Psalmen, Iob, Sprüche; Ruth geht dem Psalter wie dessen Prolog voraus, denn Ruth ist die Ahnfrau dessen, dem die heilige Lyrik ihre reichste Blütezeit verdankt. Daß der Psalter die Abtheilung der Kethubim eröffne, ist ohne Zweifel das Naturgemäße, schon deshalb, weil er seinem Grundstock nach die davidische Zeit repräsentirt, wie dann weiter Spruchbuch und Iob die Chokma-Literatur der salomonischen. Daß er aber nirgends anders als innerhalb der Kethubim seinen Platz finden konnte, versteht sich von selbst. Die erste Stelle im Kanon nimmt der Codex der Gesetzgebung ein, welcher die Grundlage des alten Bundes und des Volkstums, sowie auch alles folgenden Schrifttums Israels ist. An dieses grundlegende Fünfbuch der Tōra schließt sich unter dem Gesamttitel נביאים erst eine Reihe vergangenheitsgeschichtlicher Schriften profetischen Charakters, welche die Geschichte Israels von der Besitznahme Kanaans bis zum ersten Lichtblicke im Strafzustande des babylonischen Exils herabführen (*Prophetæ*

1) Auch aus 2 Macc. 2, 13., wo τὰ τοῦ Δαβὶδ Bez. der כְּתוּבִים nach ihrem Anfang zu sein scheint, und aus Philo de vita contempl. (Opp. II, 475 ed. Mangey), wo er νόμους καὶ λόγια θεοπνεύματα διὰ προφητῶν καὶ ἱμνῶν καὶ τὰ ἄλλα οἷς ἐπιστήμη καὶ εἰσέβεια συναύξονται καὶ τελειοῦνται unterscheidet.

2) In allen masor. Verzeichnissen folgen die 24 Bb. einander folgendermaßen: 1) בראשית; 2) ואלה שמות; 3) ויקרא; 4) וידבר (auch במדבר); 5) אלה הדברים; 6) יחזקאל; 7) שופטים; 8) שמואל; 9) מלכים; 10) ישעיה; 11) ירמיה; 12) יחזקאל; 13) חזקיה; 14) דברי הימים; 15) תהלות; 16) איוב; 17) משלי; 18) רות; 19) שיר; 20) קהלת; 21) קינות (איכה); 22) אחשורוש; 23) דניאל; 24) עזרא. Die masor. Abbr. für die drei vorzugsweise poetischen Bb. ist demgemäß nicht אֲמִת, sondern (übereinstimmig mit ihrer talm. Aufeinanderfolge) תִּאֵם (wie auch bei Chajug'), s. Elia Levita, Masoreth ha-Masoreth p. 19, 73 (ed. Ven. 1538).

*prior*es), und dann eine Reihe zukunfts geschichtlicher, d. i. weissagender Schriften profetischer Verfasser, welche bis in die Zeit des Darius Nothus, und zwar des zweiten jerusalemischen Aufenthalts Nehemia's unter diesem Perserkönige herabreichen (*Prophetæ posteriores*). Chronologisch angesehen, würde die erste Reihe der zweiten besser entsprechen, wenn ihr die Geschichtsbücher der persischen Zeit (Chronik- Ezra, Nehemia, Ester) angefügt wären, was aus gutem Grunde nicht geschehen ist. Das israelitische Schrifttum hat zwei scharf unterschiedene Geschichtsschreibungsweisen ausgeprägt, als deren allgemeine Typen schon die sogen. elohistische und die sogen. jehovistische Geschichtsschreibung im Pentateuche gelten können, nämlich die annalistische und die profetische, jene Geschichtsbücher der persischen Zeit aber sind annalistischen, nicht profetischen Charakters (obwol die Chronik viele Reste profetischer Geschichtsschreibung, wie umgekehrt das Königsbuch viele Reste annalistischer, aufgenommen und mit sich verschmolzen hat): sie durften also nicht unter den *Prophetæ prior*es zu stehen kommen; nur mit Ruth verhält es sich anders, dieses Büchlein ist dem Ende des Richterbuchs (c. 17—21) so ähnlich, daß es wol zwischen Richter und Samuel stehen könnte, es hat auch ursprünglich hinter dem Richterbuch gestanden, wie die Klagelieder Jeremia's hinter seinem Weissagungsbuch, und nur aus liturgischem Grunde sind beide den sogen. Megilloth (Hoheslied, Ruth, Threni, Koheleth, Ester, wie sie in unsern Handausgaben nach dem Festkalender geordnet aufeinander folgen) zugesellt worden. Alle übrigen Bücher konnten selbstverständlich nur in der dritten Abth. des Kanons untergebracht werden, die man, wie neben חורר und כריים kaum anders möglich war, ganz allgemein כריים betitelte, welches, wie der Enkel Ben-Sira's in seinem Prologe es wiedergibt, τὰ ἄλλα πάτρια βιβλία oder τὰ λοιπὰ τῶν βιβλίων und nichts weiter bed., denn wenn es Schriften bedeuten sollte, welche ברוך הקדש geschrieben sind, wie nach synagogalem Inspirationsbegriff die mit größter geistlicher Selbstthätigkeit verbundene dritte Inspirationsstufe genannt wird, so würde und müßte ברוך הקדש dabei stehen.

II. Namen des Psalters.

Am Schlusse des Ps. 72 findet sich v. 20 die Unterschrift: „Zu Ende sind die Gebete Davids, des Sohns Isai's“. Sämtliche vorausgegangene Ps. werden hier unter dem Namen תפלות zusammengefaßt. Das ist befremdend, weil sie mit Ausnahme von Ps. 17 (weiterhin 86. 90. 102. 142) sämtlich anders überschrieben sind und weil sie zum Theil, wie z. B. Ps. 1 und 2, gar keine Gebetsanrede an Gott enthalten und also nicht die Form von Gebeten haben. Dennoch ist der Gesamtname תפלות auf alle Ps. passend. Das Wesen des Gebets ist der gerade und unverwandte Hinblick auf Gott, die Versenkung des Geistes in den Gedanken an Ihn. An diesem Wesen des Gebets haben alle Ps. Theil, auch die didaktischen und hymnischen ohne Gebetsanrede, wie das Loblied Hanna's, welches 1 S. 2, 1 mit ירחלל eingeführt wird. In der äußern Ueberschrift führt der Psalter den N.

שִׁשְׁבִּי (שִׁשְׁבִּי), wofür gemeinhin auch שִׁשְׁבִּי (apocopirt שִׁשְׁבִּי) gesagt wird, wie Hippolytos (*ed. de Lagarde* p. 188) bezeugt: 'Εβραῖοι περιέγραψαν τὴν βίβλον Σέφρα Σελέμ.¹ Auch dieser Name kann befremden, denn die Ps. sind kaum der Mehrzahl nach eigentliche Hymnen, die meisten sind elegisch oder didaktisch, und nur ein einziger, Ps. 145, ist geradezu חִבְרוֹת überschrieben. Aber auch dieser Gesamtname der Ps. ist statthaft, denn alle haben Theil am Wesen des Hymnus, nämlich dem Zwecke desselben, der Verherrlichung Gottes. Die erzählenden preisen die *magnalia Dei*, die klagenden preisen ihn gleichfalls, indem sie sich an Ihn als den alleinigen Helfer wenden und mit dankbarer Zuversicht der Erhörung schließen — das V. שִׁשְׁבִּי schließt beides in sich: das *magnificat* und das *de profundis*. Die Sprache der Masora bevorzugt statt שִׁשְׁבִּי die weibliche Namensform und nennt den Psalter durchweg (z. B. zu 2 S. 22, 5) חִבְרוֹת שִׁשְׁבִּי.² Im Syrischen heißt er *k'tobo d'mazmûre*, im Koran *zabûr* (nicht wie Golius und Freytag vocalisiren *zabûr*), was für das arabische Sprachbewußtsein nichts weiter als „Schrift“ (synon. *kitâb*) bed. (s. zu 3, 1), vielleicht aber aus *mizmor* verderbt ist, wovon in jüdisch-orientalischen HSS ein Plural mit Umlaut *mezâmîr* gebildet wird. In der alttest. Schrift kommt ein Plural von *mizmor* nicht vor. Auch im nachbiblischen Sprachgebrauch findet sich *mizmorim* oder *mizmoroth* als Psalmennamen nur vereinzelt. Um so üblicher ist im Hellenistischen das entsprechende ψαλμοί (von ψάλλειν = שִׁשְׁבִּי); die Psalmensammlung heißt βίβλος ψαλμῶν (Luc. 20, 42. *Ap. 1, 20*) oder ψαλτήριον, indem der Name des Saiteninstruments (*psantêrion* im B. Daniel)³ metaphorisch auf die unter Begleitung desselben gesungenen

1) Bei Eusebios VI, 25: Σέφρα Σελέμ, noch anders vocalisirt Hieronymus (Vorr. seiner Psalmen-Übers. *juxta Hebraicam veritatem*): *SEPHAR THALLIM quod interpretatur volumen hymnorum*. Demgemäß findet sich hinter *Psalterium ex Hebraeo Cod. 19* der Stiftsbibl. in St. Gallen die Unterschrift: *Sephar Tallim Quod interpretatur volumen Ymnorum explicat*.

2) Daß die Masora den Psalter חִבְרוֹת (*hallêla*) nenne, ist eine irrige Meinung Buxtorfs in seiner *Tiberias* und auch jüdischer Masorethiker. Diesen Namen führt nur das sogen. Hallel Ps. 113—119, denn in der Masora zu 2 S. 22, 5 wird 116, 3^a im Verhältnis zu 18, 5^a חִבְרוֹת דְּהַלֵּלָא (die gleichlautende Stelle der Hallel) genannt.

3) *Νάβλα* — sagen Eusebios und andere der griech. Väter — παρ' Ἑβραίοις λέγεται τὸ ψαλτήριον, ὃ δὴ μόνον τῶν μουσικῶν ὀργάνων ὀρθότατον καὶ μὴ συνεργοῦμενον εἰς ἕχρον ἐκ τῶν κατωτάτω μερῶν, ἀλλ' ἀνωθεν ἔχων τὸν ἐπηχοῦντα χαλκόν. Deutlicher noch beschreibt dieses Instrument Augustin in Ps. XLII und anderwärts: *Psalterium istud organum dicitur quod de superiore parte habet testudinem, illud scilicet tympanum et concavum lignum cui chordae innitentes resonant, cithara vero id ipsum lignum cavum et sonorum ex inferiore parte habet*. An der Cithar laufen die Saiten über den darunter befindlichen Resonanzboden hin, an Harfe und Lyra läuft der Resonanzkörper um die frei (ohne Resonanzsteg) schwingenden Saiten herum, entweder in Bogen- oder Winkelform, wie bei den Harfen, oder sie umschließend, wie bei den Lyren. Harfen mit oben befindlichem Resonanzkörper (sei es metallenen oder hölzernen, nämll. *lignum concavum* d. i. einem hohlen und dadurch sonoren Holze, welches wie eine *testudo* die Saiten überschattet und als *tympanum* dient), finden sich sowol auf ägyptischen Denkmälern als auf assyrischen. Cassiodor und Isidor verstehen unter dem von Augustin beschriebenen *Psalterium* das *Trigonum*, welches die Gestalt eines umgekehrten spitzwinkligen Dreiecks hat, aber deshalb nicht gemeint sein kann, weil die horizontalen Saiten dieses Instruments von dem dreiseitigen Resonanzkörper umschlossen sind, so daß es als dreieckige Lyra zu gelten hat. Indes gibt es auch ein *Trigonon* aus der ma-

nen Lieder übergetragen wird; Psalmen sind Lyrallieder, also lyrische Gedichte im eigentlichsten Sinne.

III. Geschichte der Psalmendichtung.

Ehe wir nun die Entstehung der Psalmensammlung uns vorstellig zu machen suchen können, haben wir uns einen Ueberblick über den Entwicklungsgang der Psalmendichtung zu verschaffen. Die lyrische Poesie ist die älteste Gattung der Poesie überhaupt und die hebräische Poesie, die älteste der auf uns gekommenen Poesien des Altertums, ist deshalb wesentlich lyrisch. Weder das Epos, noch das Drama, nur das Maschal hat sich bis zur Selbständigkeit davon abgezweigt. Selbst die Profetie, welche sich von der Psalmodie durch vorwiegendes Getragenwerden des eigenen Geistes von der Macht des göttlichen unterscheidet, theilt mit dieser die gemeinsame Bezeichnung durch *נָבִיא* (1 Chr. 25, 1—3), und der Psalmensänger *שִׁירֵי* heißt auch als solcher *חֹזֶה* (1 Chr. 25, 5. 2 Chr. 29, 30. 35, 15., vgl. 1 Chr. 15, 19 u. ö.), denn wie die heilige Lyrik sich häufig zu profetischem Schauen erhebt, so geht die profetische Epik der Zukunft, weil unabgelöst von der Subjektivität des Weissagenden, häufig in Psalmenten über.

Die mosaische Zeit wurde wie die Geburtszeit Israels als Volkes so auch die Geburtszeit seiner volkstümlichen Lyrik. Aus Aegypten brachte Israel Instrumente mit, welche sein erstes Lied Ex. c. 15 begleiteten — den ältesten Hymnus, welcher durch alle Hymnen der Folgezeit und auch durch den Psalter (vgl. v. 2 mit Ps. 118, 14; v. 3 mit Ps. 24, 8; v. 4. 14, 27 mit Ps. 136, 15; v. 8 mit Ps. 78, 13; v. 11 mit Ps. 77, 14. 86, 8. 89, 7 f.; v. 13. 17 mit Ps. 78, 54 u. dergleichen andere Parallelen) hindurchklingt. Nehmen wir dazu Ps. 90 und Dt. c. 32., so haben wir hier die Prototypen aller Ps., der hymnischen, der elegischen und der profetisch-didaktischen. Alle drei Lieder sind noch ohne die spätere Kunst strophischen Ebenmaßes. Aber schon der hexastichisch angelegte Siegesgesang Debora's, 8 Jahrhunderte vor Pindar ein ihn überflügelndes Triumflied, zeigt uns die Kunst der Strofik nahe ihrer Vollendung. Man hat es befremdend gefunden, daß schon die Anfänge der Poesie Israels so vollkommen sind, aber die Geschichte Israels, auch die seiner Literatur, steht unter einem andern Gesetze, als dem einer stetigen Entwicklung von unten nach oben. Die einzigartige Erlösungszeit Mose's beherrscht als schöpferischer Anfang alle folgende Entwicklung. Es findet eine Fortbewegung statt, aber eine solche, die nur zur Entfaltung bringt was in der mosaischen Zeit mit aller Urkraft und Fülle einer göttlichen Schöpfung begonnen hat. Wie eng verkettet aber dieser Fortschritt ist, zeigt sich daran, daß Hanna, die Sängerin des alttest. *Magnificat*, denjenigen unter ihrem Herzen trug, welcher den lieblichen Sänger Israels, auf deß Zunge das Wort Jahve's war, zum Könige gesalbt hat.

Durch David gelangte die heilige Lyrik zu ihrer höchsten Blüte.

kedonischen Zeit, welches zur Harfe umgestaltet ist (s. Weiss' Kostümkunde, Figur 347) und wiederum unsere Auffassung bestätigt.

Es wirkte vieles zusammen, um Davids Zeit zu ihrer goldenen zu machen. Samuel legte dazu den Grund sowohl durch seine reformatorische Wirksamkeit überhaupt, als insbes. durch die Gründung von Prophetenschulen, in denen unter seiner Leitung (1 S. 19, 19 f.) in Verbindung mit der Weckung und Pflege des profetischen Charisma Gesang und Musik getrieben wurden. Durch diese Cönobien, von denen eine bisher in Israel nicht erlebte geistliche Erweckung ausging, ist auch David hindurchgegangen. Seine poetische Anlage ward hier, wenn nicht geweckt, doch gebildet. Er war ein geborner Musiker und Dichter. Schon als bethlehemitischer Hirte trieb er das Saitenspiel und vereinigte mit seiner natürlichen Begabung ein Herz voll tiefer Frömmigkeit. Aber Psalmen Davids des noch Ungesalbten enthält der Psalter so wenig (s. zu Ps. 8. 144), als das N. T. Schriften der Apostel aus der Zeit vor Pfingsten; erst von da an, wo mit seiner Salbung zum Könige Israels der Geist Jahve's ihn überkam und ihn auf die Höhe seines heilsgeschichtlichen Berufes stellte, sang er Psalmen, welche Bestandtheile des Kanons geworden sind. Sie sind die Frucht nicht allein seiner tiefbegabten und vom Geiste Gottes (2 S. 23, 2) getragenen Persönlichkeit, sondern auch seiner eigentümlichen Führungen und der darein verflochtenen Führungen seines Volkes. Davids Weg von seiner Salbung an führte durch Leiden zur Herrlichkeit; das Lied aber ist, wie ein indisches Sprichwort sagt, aus dem Leid entsprossen, die *çloka* aus *çoka*. Sein Leben war reich an Wechselfällen, die ihn bald zu elegischen Klagen, bald zu hymnischem Lobpreis stimmen mußten; zugleich war er, der Anfänger des Königtums der Verheißung, eine Weissagung auf den künftigen Christus, und sein typisch gestaltetes Leben konnte sich nicht anders aussagen, als in typischen oder auch bewußt profetischen Worten. Zum Throne gelangt, vergaß er der Harfe nicht, die ihn auf der Flucht vor Saul begleitet und getröstet hatte, sondern lohnte ihr nach Würden. Er stellte 4000 Leviten, die 4. Abtheilung der gesammten Levitenschaft, als Sänger und Musiker beim Gottesdienste im Zelttempel auf Zion und theilweise in Gibeon, dem Orte des mosaischen Stiftszeltes, an, getheilt in 24 Klassen, unter den Sangmeistern Asaf, Heman und Ethan = Jeduthun (1 Chr. 25., vgl. 15, 17 ff.), und vervielfältigte die Instrumente, namentlich wol die Saiteninstrumente, durch eigne Erfindung (1 Chr. 23, 5. Neh. 12, 36¹). Es gab in Davids Zeit drei Opferstätten: auf Zion bei der Bundeslade (2 S. 6, 17 f.), in Gibeon beim mosaischen Stiftszelt (1 Chr. 16, 39 f.) und später auf der Ornan-Tenne, dem späteren Tempelberge (1 Chr. 21, 28—30). So wurden auch Andere vielfach ermuntert, ihre Gaben dem Gotte Israels zu widmen. Neben den 73 לירי überschriebenen Ps., deren unmittelbar davidische Abkunft sich wenigstens bei einigen 50 durch ihre schöpferische Ursprünglichkeit, ihre affektvolle vorherrschend elegische Stimmung, ihre graziöse Haltung und Bewegung, ihre antike, aber durchsichtige und nur

1) Ich weidete, sagt David in dem griech. Ps. hinter Ps. 150, die Schafe meines Vaters, meine Hände machten Schalmeien (*ὄργανον* = צִנֹּרִים) und meine Finger fügten zusammen (oder: stimmten) Harfen (*ψαλτήριον* = כִּנֹּר), vgl. *Numeri Rabba* c. 16 (f. 264^a) und das Targum zu Am. 6, 5.

bei Schilderung des wüsten Treibens der Gottlosen finster und hart werdende Sprache rechtfertigt, enthält die Sammlung folgende, welche nach gleichzeitigen von David angestellten Sängern benannt sind: 12 לַמְנצֵחַ (Ps. 50. 73—83) von vorherrschend profetischem Inhalt und Geiste, und 12 von der levitischen Sängerfamilie der בְּנֵי־קִרְיָהּ (Ps. 42—49. 84. 85. 87. 88, mitgerechnet Ps. 43) von vorherrschend königlichem und priesterlichem Gepräge. Die beiden Ps. der Ezrahiten, Ps. 88 von Heman und 89 von Ethan, gehören schon in die Zeit Salomo's, dessen Namen außer Ps. 72 nur noch Ps. 127 trägt. Unter Salomo ging es mit der Psalmenpoesie schon abwärts; alle damaligen Geisteserzeugnisse tragen mehr den Stempel sinnender Betrachtung als unmittelbarer Empfindung, denn die ringende Sehnsucht war genießerlicher Befriedigung, die nationale Concentration weltlicher Ausbreitung gewichen. Es war die Zeit der Chokma, die den Sinnspruch künstlerisch ausgebildet und auch eine Art von Drama geschaffen hat. Salomo selbst ist Ausbildner des Maschal, dieser eigentlichen Dichtungsform der Chokma. Er war zwar nach 1 K. 5, 12 auch Verf. von 1005 Liedern, aber im Kanon finden sich von ihm nur zwei Ps. und das dramatische Lied der Lieder, was wol daraus zu erklären sein möchte, daß er von der Ceder bis zum Ysop redete, daß seine Dichtungen größtentheils weltlichen Inhalts, mehr dem Naturreich als dem Gnadenreich zugewandt waren.

Nur zweimal nahm die Psalmenpoesie wieder einen kurzen Aufschwung: unter Josafat und unter Hizkia. Unter beiden Königen erhoben sich die schönen Gottesdienste des Tempels in alter Herrlichkeitsfülle aus zeitheriger Entweihung und Verkümmern. Außerdem aber waren es zwei große Wunderrettungen, welche unter beiden Königen die Psalmenpoesie wieder erweckten: unter Josafat die von Jahaziel dem Asafiten geweihsagte Niederlage der zu Juda's Ausrottung verbündeten Nachbarvölker, unter Hizkia die von Jesaia geweihsagte Niederlage des Heeres Sanheribs. Außerdem machten sich beide Könige culturgeschichtlich verdient: Josafat durch eine auf Hebung der Volksbildung abzielende Einrichtung, welche an die karolingischen *missi* erinnert (2 Chr. 17, 7—9), Hizkia, den man als den Pisistratos der israelitischen Literatur betrachten kann, durch Niedersetzung einer mit Sammlung der alten Literaturreste beauftragten Commission (Spr. 25, 1); auch stellte er die alte heilige Musik wieder her und gab die Ps. Davids und Asafs ihrem liturgischen Gebrauch zurück (2 Chr. 29, 25 ff.). Und er selber war Dichter, wie sein מְכַתֵּב (מְכַתֵּב?) Jes. 38 zeigt, freilich ein mehr reproduktiver als produktiver. Sowol aus Josafats, als aus Hizkia's Zeit haben wir im Psalter nicht wenige meistens asafische und korahitische Ps., welche, obgleich ohne historische Aufschrift, die damalige Zeitlage uns unverkennbar entgegenhalten.¹ Abgesehen von diesen zwei Nachblütezeiten ist die spätere Königszeit fast ohne Psalmendichter, aber desto reicher an Profeten. Als die Lyrik verstummte, erhob die Profetie ihre Posaunenstimme, um

1) In Betreff der Zeit Josafats hat dies schon Nic. Nonne erkannt in der auf Ps. 84, 4 bezüglichen *Diss. de Tzippor et Deror*, Bremen 1741. 4.

das religiöse Leben, das sich sonst in Ps. aussprach, wieder zu erwecken. In den Schriften der Profeten, welche das *λεῖμμα χάριτος* in Israel repräsentiren, finden sich zwar auch Ps. wie Jon. c. 2. Jes. c. 12. Hab. c. 3, aber selbst diese sind mehr Nachbilder der alten Gemeindelieder als Originale. Erst die nachexilische Zeit wurde eine Zeit neuer Schöpfungen.

Wie die Reformation das deutsche Kirchenlied gebar und der dreißigjährige Krieg, ohne den es vielleicht keinen Paul Gerhardt gäbe, es von neuem ins Leben rief, so gebar die davidische Zeit die Psalmenpoesie und das Exil rief die erstorbene wieder ins Leben. Das göttliche Strafgericht verfehlte nicht seine Wirkung. Wenn es sich auch nicht bestätigen sollte, daß manche Ps. Zusätze haben, aus denen ersichtlich, wie fleißig sie damals gebetet wurden, so ist es doch über allen Zweifel erhaben, daß der Psalter Ps. aus der Zeit des Exils, wie z. B. Ps. 102., enthält. Noch weit mehr neue Ps. wurden aber nach der Rückkehr gedichtet. Als die Heimgekehrten, unter denen sich viele Asafiten befanden¹, sich wieder als Nation fühlten und nach Herstellung des Tempels auch als Gemeinde, da wurden die Harfen, die in Babylon an den Weiden hingen, auf's neue gestimmt, und ein neuer reicher Liedersegen war die Frucht der wieder erwachten ersten Liebe. Diese währte freilich nicht lange. An die Stelle des äußerlichen groben Götzendienstes, welchem das in's Vaterland zurückgekehrte Volk im Strafzustande der Fremde entwöhnt worden war, trat Werkheiligkeit und Buchstabendienst. In der Seleucidenzeit jedoch erhob sich unter den Maccabäern das bedrückte und verletzte Nationalgefühl in alter lebendiger Begeisterung. Die Prophetie war damals, wie an mehreren Stellen des 1. B. der Macc. geklagt wird, längst verstummt. Daß die Psalmenpoesie damals wiedererblüht sei, läßt sich nicht behaupten. In neuerer Zeit hat Hitzig den positiven Beweis zu führen gesucht, daß es maccabäische Ps. seien, welche den eig. Grundstock des Psalters bilden; er erkennt den maccabäischen Fürsten Alexander Jannai für den Verf. von Ps. 1 und 2, bezieht Ps. 44 auf 1 Macc. 5, 56—62 und behauptet wie in seinem Psalmen-Comm. 1835—36, so auch in dem neueren 1863—65, daß von Ps. 73 an sich kein einziger vormaccabäischer Ps. in der Sammlung befinde und daß der Psalter von da an die hervorstechenden Ereignisse der Maccabäerzeit in chronologischer Folge widerspiegele. An Hitzig schließen sich v. Lengerke und Olshausen an; beide bezeichnen die Regierung Johannes Hyrkans (135—107) als die Entstehungszeit der jüngsten Ps. und der uns vorliegenden Psalmensammlung, während Hitzig, etwas tiefer herabgehend, Ps. 1. 2. 150 nebst andern und die Anordnung des Ganzen dem Sohne Hyrkans, Alex. Jannai, zuspricht. Dagegen ist nicht allein von Hengstenberg Hävernick Keil, sondern auch von Gesenius Hassler Ewald Thenius Böttcher Dillmann sowohl Dasein als Möglichkeit maccabäischer Ps. bestritten worden. Wir unsererseits räumen die Möglichkeit ein. Man hat gesagt, daß die mächtige Begeisterung der maccabäischen Zeit eine mehr menschliche als göttliche, mehr

1) Bei Barhebräus zu Iob und im Chronikon werden manche Ueberlieferungen auf „Asaf, den hebräischen Priester, den Bruder Ezra's des Schreibers der Schriften“ zurückgeführt.

volkstümlich-patriotische als theokratisch-nationale war, aber das B. Daniel zeigt uns in profetischer Abbildung jener Zeit ein heiliges Volk des Höchsten, kämpfend mit der widergöttlichen Weltmacht, und spricht für diese Kämpfe die größte heilsgeschichtliche Bedeutung an. Auch die Gesch. des Kanons schneidet die Möglichkeit macc. Ps. nicht ab. Denn obwol der Chronist durch 1 Chr. 16, 36 uns zu dem sicheren Schlusse berechtigt, daß zu seiner Zeit der Psalter (vgl. τὰ τοῦ Δαβὶδ 2 Macc. 2, 13¹) bereits ein in 5 Bb. getheiltes Ganzes war (s. zu Ps. 96. 105. 106): so konnte er doch auch nach vollzogener Redaction noch für jüngere Einschaltungen offen bleiben (wie das auch im B. Josua und 2 S. c. 1 citirte ספר הישר ein im Lauf der Zeit angewachsenes Sammelbuch war). Wenn Judas der Maccabäer darin, daß er die Nationalliteratur sammelte, in Nehemia's Fußstapfen trat (2 Macc. 2, 14: ὡσαύτως δὲ καὶ Ἰούδας τὰ διασκορπισμένα διὰ τὸν πόλεμον τὸν γεγονότα ἡμῖν ἐπισυνήγαγε πάντα, καὶ ἔστι παρ' ἡμῖν), so ließe sich wohl denken, daß der Psalter damals eine Bereicherung erfahren. Und wenn die jüdische Ueberlieferung die sogen. große Synagoge (בנין הגדולה) an der Zusammenstellung des Kanons theiligt, so ist dies der Annahme maccabäischer Ps. nicht ungünstig, da diese συναγωγή μεγάλη unter der selencidischen Herrschaft noch fortbestand (1 Macc. 14, 28). Daß nun gar die Maccabäerzeit unfähig gewesen sei, aufnehmenswerthe Ps. hervorzubringen, ist die ungeschichtlichste Behauptung. Obwol die Maccabäerzeit profetenlos war, so ist doch anzunehmen, daß ihrer manche die Gabe der Poesie besaßen und daß der Geist des Glaubens, welcher mit dem Geiste der Profetie wesentlich ein und derselbe ist, diese Gabe heiligen und befruchten konnte. Einen thatsächlichen Beweis dafür liefert der aus 18 Ps. bestehende sogen. Salomo-Psalter (Ψαλτῆριον Σολομώντος im Untersch. vom kanonischen David-Psalter)², welcher zwar weit hinter der Urtümlichkeit und Kunstschönheit der kanonischen Ps. zurücksteht, aber nicht ohne zugleich zu zeigen, daß die Empfindungen der Gläubigen sich auch noch über die maccabäische Zeit hinaus in geistlichen und gehaltvollen Liedern ergossen haben. Schlechthin unmöglich sind also maccabäische Ps. nicht. Gewiß hat es deren viele gegeben, und daß ihrer etliche dem Psalter einverleibt seien, läßt sich nicht von vornherein in Abrede nehmen. Aber günstig ist die Gesch. des Kanons dieser Annahme auch nicht. Und gegen sie spricht der Umstand, daß die LXX-Uebers. der Ps., nach welcher schon in 1 Macc. citirt wird, mehrere Ps. Ἀγγαίον καὶ Ζαχαρίον überschreibt, keinen aber in jüngere Zeit herabdatirt. Und wenn maccabäische Ps. im Psalter vorhanden sein sollten, so könnten es doch noch nur wenige sein, weil sie in die bereits geordnete Sammlung eingeschaltet sein müßten. Und da die maccabäische Bewegung, obwol im Geiste angefangen, doch im Fleische verlief, so können

1) In der alten morgen- und abendländischen Kirchensprache heißt der Psalter geradezu *David* z. B. bei Chrysost.: ἐκμαθόντες ὅλον τὸν Δαβὶδ, am Schlusse des aethiop. Psalters: „zu Ende ist der David.“

2) Zuerst bekannt geworden durch de la Cerda in seinen *Adversaria sacra* (1626) und dann von Fabricius in seinen *Codex Pseudepigraphus V. T.* p. 914 ss. (1713) aufgenommen.

wir darauf bezügliche Ps. wenigstens aus der Zeit nach Judas Maccabaeus nicht mehr erwarten, und daß Alexander Jannai Verf. des ersten und zweiten Ps. sei und die Psalmsammlung abgeschlossen habe, ist nach Allem was wir über den Charakter und das Schalten dieses Despoten wissen moralisch unmöglich.

IV. Entstehung der Psalmsammlung.

Die Psalmsammlung, wie sie uns vorliegt, besteht aus 5 Büchern.¹ *Τοῦτό σε μὴ παρήλαθαι, ὦ φιλόλογε* — sagt Hippolytos, dessen Worte später Epiphanius wiederholt — *ὅτι καὶ τὸ ψαλτήριον εἰς πέντε διῆλον βιβλία οἱ Ἑβραῖοι, ὥστε εἶναι καὶ αὐτὸ ἄλλον πεντάτευχον*, übereinstimmig mit dem Midrasch zu Ps. 1, 1: Mose gab den Israeliten die fünf Bb. der Tóra und diesen entsprechend (כנגד) gab ihnen David das Buch der Ps., welches aus fünf Bb. besteht (ספר החלים שיש בו חמשה ספרים). Die Fünfteilung macht den Psalter zum Abbild und Echo der Tóra, welcher er auch darin gleicht, daß, wie in der Tóra elohimische und jehovische Abschnitte wechseln, so hier eine Gruppe von elohimischen Ps. (42–84) auf beiden Seiten von Gruppen jehovischer (1–41. 85–150) umschlossen ist. Die fünf B. sind folgende: 1–41. 42–72. 73–89. 90–106. 107–150.² Die ersten 4 Bb. schließen jedes mit einer Doxologie, welche man irrigerweise als Bestandtheil des vorausgehenden Ps. ansehen würde (41, 14. 72, 18 f. 89, 53. 106, 48), und die Stelle der fünften Doxologie vertritt Ps. 150 als volltönendes Finale des Ganzen (ähnlich dem Verhältnisse von Ps. 134 zu den sogen. Stufenliedern). Diese Doxologien nähern sich schon der Sprache der liturgischen Beracha des zweiten Tempels. Ihnen ausschließlich in der alttest. Schrift eigentümlich ist das mit ¹ gepaarte וְאָמֵן וְאָמֵן (vgl. dagegen Num. 5, 22 und auch Neh. 8, 6). Ein solches durch fünf Marksteine bezeichnetes fünfteiliges Ganzes war der Psalter schon zur Zeit des Chronisten. Wir schließen dies aus 1 Chr. 16, 36. Der Chronist reproducirt da in der freien Weise einer thukydeideischen oder livischen Rede die nach Einholung der Bundeslade erschollenen davidischen Festklänge, so zwar, daß er, nachdem er einmal in Psalmenreminiscenzen aus Ps. 106 gerathen ist, dem David auch die Beracha hinter Ps. 106 in den Mund legt. Man sieht daraus, daß der Psalter schon damals in Bb. getheilt war; die Schlußdoxologien waren schon mit dem Körper der Ps., hinter denen sie standen, gliedlich verwachsen. Der Chronist aber schrieb unter dem Pontifikate Jochanans, Sohns Eljaschibs, des Vorgängers Jaddua's, gegen Ende der persischen Herrschaft, aber noch geraume Zeit vor Anfang der griechischen.

Nächst dieser Verwendung der Beracha des 4. B. beim Chronisten ist Ps. 72, 20 ein bedeutsames Merkzeichen für die Ursprungsgeschichte des Psalters. Diese Worte: „zu Ende gebracht sind die Gebete Davids des Sohnes Isai's“ sind ohne Zweifel die Unterschrift der dem gegenwärtigen Psalmen-Pentateuch vorausgegangenen ältesten Psalmsammlung. Der

1) Der Karäer Jerocham (um 950) sagt סגליות (Rollen) statt ספרים.

2) Der Karäer Jefeth ben Eli nennt sie ספר אשירי, ספר כארל, u. s. w.

Redaktor hat diese Unterschrift zwar durch Zwischeneinschiebung der Beracha 72, 18 f. von ihrer ursprünglichen Stelle dicht hinter 72, 17 hinweggerückt, übrigens aber sie unangetastet gelassen. Die Redaktoren und Bearbeiter älterer Quellschriften innerhalb des biblischen Schrifttums zeigen sich in dieser Beziehung äußerst gewissenhaft und erleichtern uns dadurch den Einblick in die Entstehung ihrer Werke, wie z. B. der Bearbeiter der Bb. Samuel sowol das Beamtenverzeichnis einer jüngeren Quellschrift 2 S. 8, 16—18 (welche, soweit sie uns eingearbeitet vorliegt, damit abschloß), als das Beamtenverzeichnis einer älteren (2 S. 20, 23—26) unverseht mittheilt, oder wie nicht nur der Verf. des Königsbuchs in der Mitte des Exils, sondern auch der Chronist gegen Ende der persischen Zeit den aus annalistischer Quelle stammenden Satz, daß die Tragstangen der Bundeslade „bis heute“ in den Ringen derselben befindlich seien, unverändert herübergenommen 1 Kg. 8, 8. 2 Chr. 5, 9. Jene so treu erhaltene Unterschrift leistet uns aber leider weniger, als wir wünschen möchten. Wir ersehen daraus nur, daß der gegenwärtigen Sammlung eine Grundsammlung von bei weitem geringerem Umfang vorgegangen ist und daß diese mit dem salomonischen Ps. 72 schloß, denn hinter diesen würde der Redaktor die nur auf Gebete Davids lautende Unterschrift doch wol nicht gestellt haben, wenn er sie nicht hinter ihm vorgefunden hätte. Und von da aus liegt die Vermuthung nahe, daß Salomo selbst, den das gottesdienstliche Bedürfnis des neuen Tempels veranlassen konnte, diese Grundsammlung zusammengestellt und durch Anfügung von Ps. 72 sich als Urheber derselben zu erkennen gegeben habe. Aber schon auf die Frage, ob die Grundsammlung übrigens nur eigentlich davidische Lieder enthalten habe oder ob die unterschriftliche Bezeichnung *ספרי דוד* nur *a potiori* gemeint sei, fehlt uns die Antwort. Nehmen wir das Letztere an, so begreift sich nicht, weshalb von den asafischen Ps. nur Ps. 50 in ihr Aufnahme gefunden. Denn dieser ist wirklich altasafisch und könnte also Bestandtheil derselben gewesen sein. Dagegen können die korahitischen Ps. 42—49 ihr unmöglich alle angehört haben, denn einige derselben, am unzweifelhaftesten 47. 48, stammen aus der Zeit Josafats, deren denkwürdigstes Ereignis, wie der Chronist erzählt, von einem Asafiten geweissagt und von korahitischen Sängern gefeiert wurde. Schon deshalb ist es, abgesehen von andern Ps., welche in die assyrische (wie 66. 67) und jeremianische Zeit (wie 71) herabführen und Spuren der Zeit des Exils an sich tragen (wie 69, 35 ff.), schlechterdings unmöglich, daß die Grundsammlung aus Ps. 2—72 oder vielmehr (da Ps. 2 in die spätere Königszeit, etwa die Zeit Jesaja's, gesetzt werden zu müssen scheint) aus Ps. 3—72 bestanden habe. Und denken wir die jüngeren Einlagen hinweg, so bleibt für die Ps. Davids und seiner Zeitgenossen keine Anordnung übrig, welche irgendwie den Stempel davidisch-salomonischen Geistes trüge. Schon alten jüdischen Lehrern fiel das auf, und es wird im Midrasch zu Ps. 3 erzählt, daß, als Josua ben Levi die Ps. zurechtstellen wollte, eine himmlische Stimme ihm zurief: Wecke den Schlummernden nicht auf (*אל-תעיר אררישן*), d. i. verunruhe David im Grabe nicht! Weshalb auf Ps. 2 gerade Ps. 3 oder auf *נשינו ונשינו*, wie es dort im

Midrasch ausgedrückt wird, פֶּרְשׁוֹ אֲבִשְׁלוֹם, folgt, läßt sich zwar befriedigender, als dort, angeben, aber im Allgem. ist die Anordnungsweise der zwei ersten Psalmbb. gleicher Natur, wie die der drei letzten, nämlich die in den *Symbolae ad Psalmos illustrandos isagogicae* (1846) durch den ganzen Psalter hindurch aufgewiesene nach mehr äußerlichen als innerlichen Berührungspunkten.¹ Andererseits läßt sich nicht in Abrede nehmen, daß der Grundstock der Grundsammlung innerhalb Ps. 3—72 vorliegen muß, denn nirgends anders stehen alte davidische Ps. so dicht und zahlreich, wie hier, beisammen. Das dritte Buch (Ps. 73—89) unterscheidet sich hierin schon merklich. Wir werden also annehmen dürfen, daß die Hauptmasse des ältesten Gesangbuches der israelitischen Gemeinde in Ps. 3—72 enthalten ist, werden aber zugleich eingestehen müssen, daß der Inhalt desselben bei späteren Redaktionen und besonders bei der letzten auseinandergenommen und neu geordnet ist, wobei jedoch die Verbindung der Unterschrift 72,20 mit dem Ps. Salomo's gewahrt blieb. Die beiden Psalmengruppen 3—72. 73—89., obwol nicht in ursprünglicher Anordnung erhalten und durch mancherlei Einschaltungen vermehrt, repräsentiren wenigstens die beiden ersten Stadien der Entstehung des Psalters. Die Grundsammlung mag salomonisch sein. Die Nachlese der zweiten Gruppe kam frühestens in der Zeit Josafats hinzu, in welcher wahrscheinlich auch das salomonische Spruchbuch zusammengestellt worden ist. Mit größerem Rechte aber eignen wir sie der Zeit Hizkia's zu, nicht blos deshalb, weil einige Ps. derselben eher auf die Katastrophe Assurs unter Hizkia, als auf die Katastrophe der verbündeten Nachbarvölker unter Josafat bezogen werden zu müssen scheinen, sondern vorzüglich deshalb, weil die „Männer Hizkia's“ ebenso eine Nachlese zu dem älteren salomonischen Spruchbuch veranstalteten (Spr. 25,1) und weil von Hizkia erzählt wird, daß er die Ps. Davids und die Asafs (deren Hauptmasse das 3. Psalmbuch enthält) wieder in Aufnahme brachte (2 Chr. 29,30). In der ezra-nehemianischen Zeit wurde die Sammlung dann durch die im Laufe des Exils und zahlreicher noch nach diesem verfaßten Lieder erweitert. Aber auch eine Nachlese alter Lieder war dieser Zeit aufbehalten. Ein Ps. Mose's ward an die Spitze gestellt, um den Anfang des neuen Psalters durch diesen Rückgriff in die älteste Zeit recht augenfällig hervorzuheben. Und zu den 56 davidischen Ps. der 3 ersten Bb. sind hier in den 2 letzten noch 17 hinzugesammelt, welche freilich nicht alle unmittelbar davidisch, sondern theilweise mit Versetzung in Davids Seele und Lage gedichtet sind. Ein Hauptfundort solcher älteren Ps. waren wol aus der

1) Das Richtige hat hier schon Eusebios erkannt, welcher sich in seiner Auslegung von Ps. 63 (LXX 62) unter Anderem folgendermaßen ausspricht: ἐγὼ δὲ ἡγοῦμαι τῆς τῶν ἐγγεγραμμένων διανοίας ἐνεκεν ἐφεξῆς ἀλλήλων τοὺς ψαλμοὺς κεῖσθαι κατὰ τὸ πλείστον, οὕτως ἐν πολλοῖς ἐπιτηρήσας καὶ εὐρῶν, διὸ καὶ συνήφθαι αὐτοὺς ὥσαντι συγγένειαν ἔχοντας καὶ ἀκολουθίαν πρὸς ἀλλήλους· ἐνθεν μὴ κατὰ τοὺς χρόνους ἐμφερέσθαι, ἀλλὰ κατὰ τὴν τῆς διανοίας ἀκολουθίαν (in Montfaucons *Collectio Nova* t. I p. 300). Diese ἀκολουθία διανοίας ist aber nicht immer central und tiefinnerlich. Die Versuche Luthers (Walch IV col. 646 ss.) und bes. Salomo Gesners, einen Zuh. innerlichen Fortschritts im Psalter nachzuweisen, überzeugen nicht.

vorexilischen Zeit in die nachexilische gerettete Geschichtswerke annalistischen oder auch profetischen Charakters. Aus solchen stammen die historischen Beischriften davidischer Lieder (auch eines des 5. Buches: Ps. 142). Im Ganzen und Großen ist ein Fortgang vom Ältesten zum Jüngsten unverkennbar und es läßt sich mit Ewald sagen, daß in Ps. 1—41 die wahre Masse davidischer und überhaupt älterer Lieder, in Ps. 42—89 vorherrschend Lieder der mittleren Zeit, in Ps. 90—150 die große Menge späterer und sehr später Lieder enthalten ist. Aber übrigens verhält es sich mit der Psalmensammlung, wie mit den Weissagungssammlungen Jesaia's, Jeremia's, Ezechiels: Zeitordnung und Sachordnung greifen ineinander und jene ist an vielen Stellen absichtlich und bedeutsam zu Gunsten letzterer durchbrochen. Eines Hauptgesichtspunkts dieser Sachordnung: der Nachbildung der Tôra, haben wir schon öfter erwähnt; vielleicht war es dieser, durch den auch die Eröffnung des 4. B., welches dem B. Numeri entspricht, mit einem Ps. Mose's von diesem Inhalt veranlaßt ward.

V. Anordnung und Ueberschriften.

Unter den Vätern hat Gregor von Nyssa zu zeigen gesucht, daß der Psalter in seinen fünf Büchern wie auf fünf Stufen zur sittlichen Vollkommenheit emporführe, *ἀπὸ πρὸς τὸ ἐψηλότερον τὴν ψυχὴν ἐπεριθρῆς, ὡς ἂν ἐπὶ τὸ ἀκρότατον ἐβήκηται τῶν ἀγαθῶν*¹, und bis in die neueste Zeit sind Versuche gemacht worden, in den fünf Bb. eine Stufenfolge allesbeherrschender und alledurchdringender Grund- und Hauptgedanken nachzuweisen.² Wir fürchten, daß die Forschung in dieser Richtung sich ein unerreichbares Ziel steckt. Nichtsdestoweniger trägt die Sammlung, wie sich zeigen wird, den Stempel Eines ordnenden Geistes. Denn ihren Eingang bildet ein den ganzen Psalter einleitendes und deshalb uralters als Ein Ps. angesehenes didaktisch-prophetisches Psalmenpaar (Ps. 1. 2), welches mit *אשר* beginnt und schließt, ihren Schluß vier Ps. (146—149), welche mit *הללויה* beginnen und schließen; Ps. 150 rechnen wir dabei nicht mit, denn dieser vertritt die Beracha des fünften Buches, ganz so wie der Kehrsers Jes. 48, 22 sich 57, 25 erregter und volltönender wiederholt, am Schlusse des dritten Theils dieser jesaianischen Reden an die Exulanten aber wegbleibt, indem statt dessen mit grauerregenden Zügen das friedlose Endgeschick der Freyler dargestellt wird. Der Anfang des Psalters preist diejenigen überglücklich, welche sich gemäß dem in Tôra und Geschichte offenbar gewordenen Heilswillen Gottes verhalten; der Schluß des Psalters ruft wie auf Grund des vollendeten Heilswerkes alle Creaturen zum Lobpreis dieses Heilsgottes auf. Schon Beda macht darauf aufmerksam, daß der Psalter von Ps. 146 an in eitel Jubel endet; das Ende des Psalters schwebt auf der seligen Höhe des Endes. Daß man mit sichtbarer Vorliebe die Zahl 150 voll zu machen gesucht habe, wie Ewald annimmt, bestätigt sich nicht; auch die Zählung 147 (nach einem

1) *Opp. ed. Paris.* (1638) t. 1 p. 288.

2) So namentlich Stähelin, Zur Einleitung in die Psalmen 1859. 4.

jer. Sabbath c. XVI erwähnten Aggada-Buch parallel den Lebensjahren Jakobs) und die sowohl in karäischen als rabbanitischen HSS häufige Zählung 149 sind vertreten, die Bezifferung schwankt im Ganzen und Einzelnen.¹

Mit der Aufschrift לרר versehene Ps. finden sich im Psalter 73, nämlich (nach genauer Zählung) 37 in Buch 1; 18 in B. 2; 1 in B. 3; 2 in B. 4; 15 in B. 5. Die Redaktion hat die augenfällige Absicht gehabt, die Sammlung ebenso mit einer imponirenden davidischen Psalmengruppe zu schließen, wie sie mit der Hauptmasse der davidischen Ps. beginnt; die mit Ps. 146 (hinter den 15 davidischen Ps.) anhebenden Hallelujah sind schon Präludien der Schlußdoxologie.

Die korahitischen und asafischen Ps. finden sich ausschließlich in Buch 2 und 3. Die asafischen Ps. sind zwölf: 50. 73—83, und auch die korahitischen sind zwölf: 42. 43. 44—49. 84. 85. 87. 88., vorausgesetzt daß Ps. 43 als selbstständiger Zwillingspsalm zu 42 zu gelten hat und Ps. 88 als korahitischer zu zählen ist. In beiden Liederkreisen finden sich Ps. aus der Zeit des Exils und nach dem Exile (74. 79. 85). Daß sie ausschließlich auf B. 2 und 3 vertheilt sind, kann also keinen rein chronologischen Grund haben. Das 2. B. eröffnen korahitische Ps., welchen ein asafischer folgt; das 3. B. asafische Ps., welchen vier korahitische folgen.

Die Art und Weise, wie damit davidische Ps. zusammengreifen, stellt uns recht deutlich das Princip vor Augen, von welchem die vom Sammler beliebte Sachordnung beherrscht wird. Es ist das Princip der Gleichartigkeit, nach welchem zusammenzustellen ursemitische Sitte ist, denn schon im Alfabete stehen nach diesem Princip Hand und Hohlhand, Wasser und Fisch, Auge und Mund, Hinter- und Vorderkopf beisammen. So folgen auch die Ps. einander nach ihrer Verwandtschaft durch hervorstechende äußere und innere Merkmale. Auf den asafischen Ps. 50 folgt der davidische Ps. 51., weil beide gleicherweise das dingliche thierische Opfer gegen das persönliche geistliche entwerthen. Und zwischen die korahitischen Ps. 85 u. 87 ist der Davidps. 86 eingeschoben, weil er sowol durch die Bitte: „*zeige mir, Jahve, deinen Weg*“ und „*gib deine Siegesmacht deinem Knechte*“ mit Ps. 85, 8., als durch die Aussicht auf Bekehrung der Heiden zum Gott Israels mit Ps. 87 verwandt ist. Diese Erscheinung, daß Ps. mit gleichem Hauptgedanken oder auch nur mit merklich ähnlichen Stellen, besonders am Anfang und Schluß, kettenartig aneinander gefügt sind, läßt sich durch die ganze Sammlung hindurch beobachten. So ist z. B. Ps. 56 mit der Aufschrift „*nach* (der Tonweise): *verstummende Taube unter den Fernen*“ an Ps. 55 wegen des darin vorkommenden: „*o hätte ich Flügel gleich der Taube*“ u. s. w. angefügt; so stehen

1) Die LXX zählt, wie unser hebr. Text, 150 Ps., aber mit Abweichungen im Einzelnen, indem sie 9 u. 10, 114 u. 115 zu je Einem verbindet und dafür 116 u. 147 in je zwei zerspaltet. Die Verbindung von 9 u. 10, 114 u. 115 zu je Einem ist auch sonst vertreten; auch 134 u. 135, bes. aber 1 u. 2 erscheinen hie und da als je Einer. Kimchi zählt, indem er Ps. 114 u. 115 zu Einem verbindet, 149. Die Syrer verbinden Ps. 114 und 115 zu Einem, zählen aber 150, indem sie Ps. 147 halbi-
biren.

Ps. 34 und 35 zusammen als die beiden einzigen Ps., in denen der „Engel Jahve's“ vorkommt, ebenso Ps. 9 und 10, welche in dem Ausdruck **עֲרֹחַ כְּצֶרֶח** zusammentreffen.

Mit diesem Anordnungsprincip hängt es eng zusammen, daß die elohimischen Ps. d. i. diejenigen, welche nach einer eigentümlichen Dichtungsweise, wie ich in meinen *Symbolae* gezeigt habe, nicht infolge der Willkür eines Uebersetzers¹ Gott fast ausschließlich **אלהים** nennen und daneben sich im Gebrauch zusammengesetzter Gottesnamen, wie **יהוה**; **יהוה צבאות**; **אלהים צבאות** u. dgl. gefallen, undurchbrochen durch jehovische zusammengestellt sind. In Ps. 1—41 herrscht der Gottesname **יהוה**; er kommt 272 Mal und **אלהים** daneben nur 15 Mal vor, größtentheils da, wo **יהוה** nicht statthaft war. Mit 42 tritt die elohimische Psalmweise ein; der letzte Ps. dieser Weise ist der korahitische Ps. 84., der ebendeshalb den elohimischen Ps. Asafs angefügt ist. In den Ps. 85—150 tritt wiederum **יהוה** ein mit solcher Ausschließlichkeit, daß in den Ps. der Bücher 4 u. 5 **יהוה** 339 Mal (nicht 239) und nur 1 Mal **אלהים** (144, 9) vom wahren Gott vorkommt. Unter den Ps. Davids sind 18 elohimisch, unter den korahitischen 9, die asafischen sämtlich. Es sind, da noch 1 Ps. Salomo's und 4 ohne Verfasseramen hinzukommen, zusammen (Ps. 42 u. 43 zu zweien gerechnet) 44. Sie bilden die Mitte des Psalters und haben zu ihrer Rechten 41, zu ihrer Linken 65 Jahve-Psalmen.

Zu den mannigfachen Bestimmungsgründen der Sachordnung gehört auch die Gemeinsamkeit der Dichtungsgattung. So stehen unter den Elohim-Psalmen die **מְסִכִּיל** (42—43. 44. 45. 52—55) und **מְכָהֵם** (56—60) bei einander. Ebenso in den beiden letzten Bb. die **שִׁיר הַמַּעֲלִיל** (120—134) und, in Gruppen vertheilt, die mit **הוֹדִי** beginnenden (105—107) und die mit **הִלְלוּ** beginnenden und schließenden (111—117. 146—150) — woraus hervorgeht, daß diese Psalmtitel älter sind als die Schlußredaktion der Sammlung.

Es war nicht anders möglich, als daß die Psalmenüberschriften nach der harmlosen Stellung, welche die Monographien von Sonntag 1687, Celsius 1718, Irhof 1728 zu ihnen einnehmen, endlich einmal Gegenstand der Kritik werden mußten, aber die seit den letzten Decennien des vorigen Jahrh. herrschend gewordene Verneinung des geschichtlich Ueberlieferten ist dormalen zu einer schnöden Absprecherei geworden, welche auf jedem anderen Literaturgebiete, wo das Urtheil kein so tendentiös befangenes ist, als eine Tollheit angesehen werden würde. Daß David und andere Psalmendichter ihren Ps. ihren Namen und deren Zweckbestimmung beigeschrieben haben können, zeigen Beispiele wie Hab. 3, 1 und 2 S. 1, 18 vgl. Ps. 60, 1. Und das hohe Alter dieser und ähnlicher Ueberschriften geht ja auch daraus hervor, daß die LXX sie bereits vorfanden und nicht verstanden; daß sie auch aus den Bb. der Chronik (hinzugenommen das dazu gehörige B. Ezra), in welchen viel von Musik die Rede ist, nicht erklärt werden können und bei diesen, wie vieles Andere, als wieder auf-

1) Dies die Ansicht Ewalds (welcher auch Riehm in Stud. u. Krit. 1857 S. 168 beitrifft); sie erweist sich bei näherer Einsicht in die auch sonst charakteristische Eigentümlichkeit der Elohimpsalmen als oberflächlich und irrig.

gefrischtes älteres Sprachgut erscheinen, daß also der Schlüssel ihres Verständnisses schon frühzeitig verloren gegangen, so wie auch daraus, daß sie in den zwei letzten Bb. des Psalters um so seltener sind, je häufiger in den drei ersten.

VI. Strofik der Psalmen.

Die althebräische Poesie hat weder Reim noch Metrum, welche beide (zunächst der Reim, dann dazu das Metrum) erst im 7. Jahrh. n. Chr. von der jüdischen Poesie angeeignet wurden. Zwar fehlt es in Poesie und Profetie des A. T. nicht an Ansätzen zum Reim, besonders im Tefilla-Styl 106,4—7., vgl. Jer. 3, 21—25., wo die Inständigkeit des Gebets von selbst die Häufung gleichen Flexionslauts mit sich bringt, aber eine so feste Form wie im Syrischen¹ ist diese im Uebergange zum eig. Reim begriffene Assonanz noch nicht geworden. Ebenso wenig lassen sich auch nur vier Verszeilen aufweisen, welche ein durchgeführtes gleiches oder gemischtes Metrum hätten. Dennoch ist Augustin *ep. CXIII ad Memorium* recht berichtet, wenn er von den Psalmen sagt: *certis eos constare numeris credo illis qui eam linguam probe callent*, und es ist nicht aus der Luft gegriffen, wenn Philo, Josephos, Eusebios, Hieronymus u. A. den alttest. Liedern und insbes. den Ps. etwas den griechisch-römischen Metren Ähnliches abgefühlt haben. Denn ein gewisses Silbenmaß hat die hebräische Poesie doch, indem, abgesehen von dem lautbaren *Schebâ* und dem *Chatef*, welche beiden die Urkürzen darstellen, alle Silben mit vollem Vokal mittelzeitig sind und in der Hebung zu langen, in der Senkung zu kurzen, oder, anders ausgedrückt, dort stark betont, hier mehr oder weniger geschleift werden. Dadurch entstehen die mannigfaltigsten Rhythmen, z. B. der anapästische *nenaschlicha mimènnu abothèmo* (2,3) oder der daktylische *âz jedabbêr elèmo beappô* (2,5); die dichterische Rede bewegt sich freier als die syrische Poesie mit ihren steten ansteigenden (— '—) oder absteigenden Spondeen ('—), sie stellt alle Arten des Silbentanzes dar und gewinnt so den Schein bunter Mischung der griechisch-römischen Metren. Aber nur den Schein — denn quantifizierende Versarten sind der althebr. Poesie, wie überhaupt der ältesten Poesie, gänzlich fremd; diese nach Maßgabe der Affekte wechselnden Rhythmen sind keine Metren, da, wie Augustin in seinem Werke *de musica* sagt, *omne metrum rhythmus, non omnis rhythmus etiam metrum est*. Jedoch ist nicht einmal ein bestimmter Rhythmus in einem kleineren oder größeren Gedichte durchgeführt, sondern die Rhythmen wechseln je nach Gedanken und Empfindungen, wie z. B. das Abendlied Ps. 4 sich zu Ende noch einmal anapästisch hebt: *ki-attâ Jahawé lebadâd*, um dann jambisch zur Ruhe zu gehen: *labêtach tôschibèni*.² Mit diesem an erregten Stellen dem Inhalte entsprechenden

1) s. Zingerle in DMZ. X, 110 ff.

2) Das verhältnißmäßig Beste hierüber ist immer noch Bellermanns Versuch über die Metrik der Hebräer 1813, denn Saalschütz (Von der Form der hebr. Poesie 1825 und anderwärts) geht von der allesverkehrenden Voraussetzung aus daß das vorliegende Accentuationssystem nicht die wirkliche Hochtonsyllbe der Wörter an-

Wechsel von Hebung und Senkung, Länge und Kürze verbindet sich in der hebräischen Poesie eine Tonmalerei, die kaum irgendwo anders in gleichem Maße nachweisbar ist. So lautet z. B. 2, 5^a wie ein rollender Donner und 5^b verhält sich dazu wie der einschlagende Blitz. Und es gibt eine ganze Reihe von dunkeltönigen Ps., wie 17. 49. 58. 59. 73., in welchen die Schilderung sich schwerfällig und schwerverständlich hinschleppt und besonders die Suffixformen auf *mo* gehäuft werden, indem die grolende Stimmung sich im Stile abprägt und im Wortklang vernehmlich macht. Das Nonplusultra solcher in Tönen malenden Poesie ist der jesaianische Weissagungscyklus c. 24—27.

Unter den Gesichtspunkt des Rhythmus ist mit Recht auch der sogenannte *parallelismus membrorum* gestellt worden, dieses Grundgesetz des höheren, bes. poetischen Stils, für welches seit noch nicht langer Zeit dieser treffende Name gemünzt worden ist.¹ Die beiden Parallelglieder verhalten sich wirklich nicht anders, als die beiden Hälften diesseit und jenseit der Hauptcäsur des Hexameters und Pentameters, was besonders deutlich in den zweitheiligen Langzeilen des Cäsurenschema (richtiger: des diätetischen Schema) hervortritt, z. B. 48, 6. 7: *Doch sie sahn, erstau-
ten stracks, | verstört entflohn sie. Zittern hat sie erfasst allda, | Angst
wie Geburtswehn.* Hier entfaltet sich der Eine Gedanke in gleichem Verse in zwei Parallelgliedern. Daß aber nicht das Bedürfnis solcher Gedankenentfaltung den Rhythmus, sondern umgekehrt das Bedürfnis des Rhythmus diese Art der Gedankenentfaltung erzeugt, sieht man daraus, daß die rhythmische Gliederung auch ohne diese logische durchgeführt wird, wie ebend. v. 4. 8: *Elohim ward in ihren Palästen | kund als Hort. Durch Ost-
sturm zerscheitertest du | die Tarsisschiffe.* Hier ist weder synonyme oder identische (tautologische), noch antithetische, noch synthetische Parallelismus, sondern nur noch derjenige, den de Wette den rhythmischen nennt, nur noch die rhythmische Form der Hebung und Senkung, der Diastole und Systole, welche die Poesie sonst (aber ohne sich zu binden) mit zwei mannigfachen Arten auf- und niedersteigender logischer Gliederung zu erfüllen pflegt. Gewöhnlich aber findet der auf- und niedersteigende Rhythmus nicht innerhalb Einer Zeile statt, sondern er ist

gebe — er findet fast durchweg in Anschluß an die deutsch-polnische Aussprache spondeisch-daktylischen Rhythmus (z. B. Richt. 14, 18 *lûle charâschtem berglâthi*). Aber die accentuologische Tradition erwahrt sich als treue Fortpflanzung der ureigenen Aussprache des Hebraismus; die trochäische Aussprache ist mehr syrisch, und die Neigung zur Zurückziehung des Accents von der Endsylbe auf die vordern, mit Verachtung der ihm ursprünglich gesetzten Bedingungen, ist eine auch sonst in jüngerer Sprachzeit vorkommende Erscheinung (s. Hupfeld in DMZ VI, 187).

1) Abenezra sagt dafür *בפסל ענין בשלש דברים* *duplicatum* und Kimchi *שלוש דברים* *duplicatio sententiae verbis variatis*; beide stellen die Sache unter den Gesichtspunkt eleganter Ausdrucksweise (ררך צדוק). Auch die Punctuation geht nicht von wirklichem Verständnis des rhythmischen Verhältnisses der Versglieder zu einander aus, und wenn sie jeden durch *Silluk* abgesteckten Vers wo irgend möglich halbiert, so ist daraus noch nicht zu schließen, daß jenes rhythmische Verb. auch wirklich immer ein zweigliedriges sei, obwol es, wie Hupfeld in seiner trefflichen Abh. über das zwiefache Gesetz des Rhythmus und Accents, DMZ 1852, gezeigt hat, überall wo es stattfindet mindestens ein zweigliedriges ist.

auf zwei Zeilen vertheilt, welche sich wie rhythmischer Vordersatz und Nachsatz, wie *προποδός* und *ἐνωδός* zu einander verhalten. Dieses Distich ist die schon an dem ältesten überlieferten Liede Gen. 4, 23 f. ersichtliche einfachste Grundform der Strophe. In solchen Distichen, der üblichen Form des Sinnspruchs, verläuft der ganze Ps. 119.; der akrostichische Buchstabe steht hier an der Spitze jedes Distichs, wie in dem gleichfalls distichischen Psalmenpaar 111. 112 an der Spitze der einzelnen Zeilen. Aus dem Distich erwächst das Tristich, indem der aufsteigende Rhythmus durch zwei Verszeilen festgehalten wird und die Senkung erst in der dritten eintritt, z. B. 25, 7 (das 7 dieses alphabetischen Psalms):

ἔσχατ' meine Jugendsünden und Frevel in Gedächtnis nicht,
Nach deiner Gnade gedenk du meiner
Von wegen deiner Güte, Jahve!

Wenigstens ist dies die naturgemäße Entstehung des Tristichs, welches übrigens bei mannigfachster logischer Gliederung nur die unveräußerliche Eigentümlichkeit hat, daß die volle Senkung auf die dritte Zeile verspart ist, z. B. in den beiden ersten Strofen der jeremianischen Klagelieder, wo jede Zeile eine aus Hebung und Senkung bestehende zweitheilige Langzeile ist, die Hauptsenkung aber hinter der Cäsur der dritten Langzeile die Strophe abschließt:

Ach wie sitzt so einsam die Stadt,	sonst groß an Volk!
Sie ward wie eine Wittwe,	die große unter Nationen,
Die Fürstin unter Staaten,	sie ward zinsbar.
Sei Nacht weint sie, ja sie weinet,	und ihre Wang' ist thränenvoll;
Nicht gibt's der sie tröste	von all ihren Lieben,
All ihre Freunde begingen Treubruch,	wurden ihr zu Feinden.

Fragen wir nun weiter, ob die hebr. Poesie über diese einfachsten Anfänge der Strofenbildung hinausschreitet und das Netz der rhythmischen Periode noch erweitert, indem sie Zwei- und Dreizeiler mit auf- und absteigendem Rhythmus zu größeren in sich gerundeten Strofenganzheiten verbindet, so gibt zunächst der alphabetische Ps. 37 darauf sichere Antwort, denn dieser ist fast durchweg tetrastichisch, z. B.

An den Bösewichtern ereifre dich nicht,
An den Uebelthätern ärgere dich nicht.
Denn wie Gras werden eilends sie abgemäht
Und wie üppiges Grün welken sie hin,

läßt den Umfang der Strophe aber, indem die unverkennbaren Marksteine der Ordnungsbuchstaben ein freieres Ergehen gestatten, bis zum Pentastich anwachsen (v. 25. 26):

Noch hab' ich, ein Knabe erst, dann alt geworden,
Einen Gerechten nicht verlassen gesehen
Und seinen Samen um Brot bettelnd.
Immerfort beschenkt er und leiht dar,
Und sein Same ist zum Segen.

Von hier aus verläßt uns in Erkenntnis der hebr. Strofik die sichere Handleitung der alphabetischen Ps. ¹; wir nehmen aber von da für die wei-

1) Daß von diesen auszugehen sei, vermutheten schon hier und da die Alten,

tere prüfende Beobachtung das wichtige Ergebnis mit, daß der durch *Sóf pasúk* begrenzte Vers, dessen Absteckung mit der zuerst in dem nachtalmudischen Traktat *Sofrim* erwähnten Accentuation zusammenfällt,¹ keineswegs, wie seit Köster (1831) fast allgemein angenommen wird, der ursprüngliche Formtheil der Strofe ist, sondern daß Strofen Theilganze von gleicher oder ebenmäßiger Stichenzahl sind.² Hupfeld (Ps. 4, 450) hat dagegen eingewendet, daß „dies dem Wesen des Rhythmus = Parallelismus schnurstracks widerspreche, welcher nicht auf Einem Bein stehen kann, sondern zwei verlangt, daß also die rhythmische Einheit das Distichon ist.“ Aber folgt denn daraus, daß eine Strofe nach der Zahl der Distichen zu bemessen ist? Das Distich ist selbst schon die kleinste Strofe, nämlic. eine aus zwei Zeilen bestehende. Und eine größere Strofe nach der Zahl der Distichen zu bemessen, verbietet sich schon deshalb, weil die rhythmische Einheit, deren Grundform das Distich ist, ebensowol tristichisch sein kann und also diese sogen. rhythmischen Einheiten weder nach Zeit noch nach Raum gleichwerthige Formtheile bilden. Noch weniger aber gilt dies von den masoretischen Versen. Zwar daß die Accentuation von dem Gesetz der Dichotomie ausgehe, haben wir in unserem größeren Psalmencomm. 2, 522 f., hierin mit Hupf. übereinstimmig, gegen Ewald erwiesen. Aber die masoretische Vertheilung muß nicht allein das Gesetz der Dichotomie zuweilen fallen lassen, indem der Vers wie z. B. 18, 2. 25, 1. 92, 9 keine wirkliche Halbierung zuläßt, und sie unterwirft dem Gesetze der Dichotomie nicht allein dreigliedrige Verse wie z. B. 1, 1. 2, 2., in denen das dritte Glied sich nachschlagend oder synthetisch zu den beiden andern verhält — beides Erscheinungen, die an sich schon Zeugnis für die relative Selbstständigkeit der Verszeile ablegen — sondern auch viergliedrige da wo der Sinn es fordert wie 1, 3. 18, 16 und wo er es nicht fordert wie 22, 15. 40, 6. Und diese masoretischen Verse von

wie z. B. Serpilius sagt: „Es möchte vielleicht noch dieses jemandem beifallen, ob nicht etwa auf einige Weise von der Davidischen Verß-Art und Pösie ein wenig könne geurtheilt werden aus dessen, so zu reden, Alphabetischen Psalmen.“

1) Wenn gleich, was Hupfeld und Richm (Luth. Zeitschr. 1866 S. 300) entgegenhalten, schon in vormasoretischer Zeit die alttest. Bb in Verse פסוקים getheilt wurden: so ist doch die Versabtheilung, wie sie jetzt fixirt vorliegt, zumal die der drei poetischen Bb., masoretisch.

2) Diese Stichen, deren der Talmud (*b. Kidduschin* 30^a) im Psalter 8 mehr als in der Tôra, nämlich 5896, zählt, waren es, welche urspr. פסוקים hießen. Auch bei Augustin findet sich *versus* so gebraucht wie *στιχος*. Die Worte *Populus ejus et oves pascuae ejus* sind ihm Ein *versus*. Eine hebr. HS, welche der stichischen Darstellung der Ps. zu Grunde gelegt werden könnte, gibt es nicht; die uns vorliegenden brechen den masor. Vers nur, wenn es der Raum der Zeile zuläßt, graphisch in je 2 Hälften, ohne sich auch nur an die allgem. Vorschrift in c. XIV des Traktats *Sofrim* und Ben-Bileams in seinem *Horajoth ha-Kore* zu kehren, daß die Brechung sich nach den Versanfängen und den beiden großen Pausalaccenten zu richten habe. Nirgends zeigt sich in den Handschriften, welche nach regellosester Willkür theilen und absetzen, eine Spur erhaltenen Verständnisses jener alten פסוקים. Diese waren nicht blos Raumzeilen, wie meist auch die *στιχοι* oder *ἐπη*, nach deren Zahl der Umfang griechischer Werke angegeben wird, sondern Sinnzeilen *κῶλα* (Suidas: *κῶλον ὁ ἀπορισμένην ἔγνωσαν ἔχων στίχος*), wie Hier. seine lat. Uebers. des A. T. nach dem Vorbilde der griechisch-römischen Redner (z. B. der HSS des Demosthenes) *per cola et commata* schrieb d. i. nach Sinnzeilen absetzte.

so verschiedenem Umfang sollten die Bestandtheile sein, nach deren gleicher Ziffer sich Strofen bemessen? Eine Strofe wird doch erst zur Strofe durch ihr ebenmäßiges Verh. zu andern, sie muß für das Ohr gleiche Zeitwährung, für das Auge gleiche Gestalt haben, sie muß also gleiche Zahl der Sinnzeilen darstellen. Daß diese nach der charakteristischen Eigenschaft der hebr. Poesie bis zu dem Ruhepunkt des Strofenschlusses sich in jenem Auf- und Niederwogen bewegen, welches wir Parallelismus nennen, ist eine Sache für sich und innerhalb der Strofen gewissermaßen Ersatz des Metrums, die Strofe selbst aber ist ein in dieser Art rhythmischer Bewegung zu gesättigter Ruhe kommender Abschnitt. Weit entfernt also den Rhythmus auf Ein Bein zu stellen, lassen wir ihm seine zwei, bemessen aber die Strofe nicht nach Dipodien masoretischer Verse oder gar Verspaare, sondern nach der gleichen oder ebenmäßig wechselnden Zahl der meistens dipodisch (zweitrittig), oft genug aber tripodisch (dreitrittig), zuweilen auch tetrapodisch (viertrittig) auftretenden Glieder.

Ob und wie ein Ps. strofisch angelegt sei, stellt sich heraus, indem man vorerst zusieht, welches seine Sinnabsätze sind, wo der Flug der Gedanken und Empfindungen sich senkt, um sich dann von neuem zu erheben, und indem man dann untersucht, ob diese Sinnabsätze gleiche oder doch sich symmetrisch entsprechende Stichenzahl haben (z. B. 6. 6. 6. 6 oder 6. 7. 6. 7) oder, wenn ihr Umfang größer ist als daß sie ohne weiteres als Strofen gelten könnten, ob sie sich in solche kleinere Ganze von gleicher oder ebenmäßiger Stichenzahl zerlegen lassen. Denn das Eigenthümliche der hebräischen Strofe besteht nicht in einem Verlaufe bestimmter, zu einem harmonischen Ganzen geeinter Metra (wie z. B. die sapphische Strofe, welcher die viergliedrigen Verse Jes. 16, 9 u. 10 mit ihren kurzen, dem adonischen Verse entsprechenden Schlußzeilen auffällig ähneln), sondern in einem nach der distichischen und tristichischen Grundform der rhythmischen Periode sich abwickelnden geschlossenen Gedankenverlaufe. Die Strofenschemen, welche so sich herausstellen, sind sehr mannigfaltig. Es findet sich nicht nur daß sämtliche Str. des Gedichts umfanggleich sind (z. B. 4. 4. 4. 4), sondern auch daß das Gedicht in symmetrischen Verhältnissen aus umfangsverschiedenen Str. gemischt ist. Die von Einigen¹ gestellte Forderung, daß als strofisches Gedicht nur ein aus Str. von gleicher Länge bestehendes gelten könne, widerlegt sich nicht nur durch die syrische² sondern auch durch die nachbiblische jüdische Poesie.³ Es kommt vor daß auf umfanggleiche Strofen umfangverschiedene folgen (z. B. 4. 4. 6. 6.); daß wie im Chiasmus die äußern und innern Str. umfanggleich sind (z. B. 4. 6. 6. 4); daß die erste und dritte, die zweite und vierte einander entsprechen (z. B. 4. 6. 4. 6); daß die Strofenmischung an-

1) So z. B. Meier in seiner Gesch. der poetischen Nationallit. der Hebr. S. 67., welcher behauptet daß Str. von ungleicher Länge den einfachsten Gesetzen des lyrischen Liedes und melodischen Gesanges widersprechen. Aber die Forderungen, welche die Melodie an die Vers- und Strofenbildung stellt, waren bei den Alten nicht so streng wie jetzt und übrigens — ist das Sonett kein lyrisches Gedicht?

2) s. Zingerle in DMZ X, 123. 124.

3) s. Zunz, Synagogale Poesie des Mittelalters S. 92—94.

tistrophisch d. i. in umgekehrter Folge sich wiederholt (z. B. 4. 6. 7. 7. 6. 4); daß umfanggleiche Str. sich um eine viel umfangreichere lagern (z. B. 4. 4. 10. 4. 4), was Köster das pyramidale Schema nennt; daß auf umfanggleiche Str. ein kurzer Abgesang folgt (z. B. 3. 3. 2); daß eine längere Str. wie den Säulenfuß des Ganzen bildet (z. B. 5. 3. 3. 7), und das sind noch lange nicht alle die mannigfaltigen Figuren, welche die alttest. Lieder und insbes. die Ps. dem Auge darstellen, wenn man sie nach ihrem Inhalt stichisch absetzt.

Was den Umfang der Strofen betrifft, so können wir der syrischen und synagogalen Poesie zufolge bis zu zwölfzeiligen erwarten. Die Verszeile besteht gewöhnlich aus drei Wörtern oder doch nur drei größeren Wörtern; die hebr. Sprache zeigt hier eine Fähigkeit gewichtvoll kurzen Ausdrucks, welche der deutschen unmöglich ist. Dieses Zeilenmaß ist häufig lange Strecken hindurch gleichförmigst festgehalten nicht in den Ps. allein, sondern auch im B. Iob. Denn daß auch das B. Iob strofisch angelegt ist, steht ungleich fester als G. Hermanns Beobachtung strofischer Anlage in den Bukolikern und Köchly's in den älteren Bestandtheilen des Homer.

VII. Tempel-Musik und Psalmodie.

Die Tóra enthält über gottesdienstliche Verwendung des Gesangs und der Musik noch gar nichts außer der Verordnung über den rituellen Gebrauch der von den Priestern zu blasenden silbernen Trompeten (Num. c. 10). Der eigentliche Schöpfer der liturgischen Musik ist David, auf dessen Einrichtungen, wie wir aus der Chronik ersehen, alle späteren sich zurückführten und in Zeiten des Verfalls zurückgriffen. So lange David lebte, ruhte die oberste Leitung der liturgischen Musik in seinen Händen (1 Chr. 25, 2). Das dirigirende Instrument der drei Sangmeister (Heman, Asaf, Ethan-Jeduthun) waren die statt des Taktstocks dienenden Cymbeln (רִצְצִים oder רִצְצִיִּים¹); den Sopran vertraten die Harfen (קְנָיִים), und den Baß (die Männerstimme im Gegensatze zur Mädchenstimme) die um acht Töne tieferen Cithern (1 Chr. 15, 17—21), welche, nach dem dort gebrauchten קְנָיִים zu schließen, bei Einübung der Gesangstücke durch den dazu bestellten קְנָיִים gebraucht wurden. Da wo in einem Ps. קְנָיִים (s. zu Ps. 3) beigeschrieben ist, sollten die Saiteninstrumente (was ausdrücklich קְנָיִים 9, 17 besagt) und überhaupt die Instrumente in einer das Gesungene verstärkenden Weise einfallen²; zu diesen Instrumenten gehörte außer den Ps. 150. 2 S. 6, 5 genannten auch die Flöte, deren liturgischer Gebrauch (s. zu 5, 1) zur Zeit des ersten wie zweiten Tempels unzweifel-

1) Talmudisch רִצְצִים. Das gewöhnliche levitische Orchester des herodeischen Tempels bestand aus 2 Naba-Spielern, 9 Cither-Spielern und Einem der das Zelazal schlug, näml. Ben-Arza (*Erachin* 10^a u. weiter; *Tamid* VII, 3), der auch die Aufsicht über das Duchan hatte (*Tosiphta* zu *Schekalim* c. 2).

2) Vgl. Matthesons „Erläutertes Selah“ 1745: Selah ist ein Merkwort eines Vor-, Zwischen- oder Nachspiels mit Instrumenten, eine Anzeige der Stellen wo die Instrumente allein gehen, kurz ein sogenanntes Ritornell.

haft ist: sie bildete die eigentümliche musikalische Begleitung des Hallel (s. Ps. 113) und der nächtlichen Fackelfeier an den Halbfeiertagen des Laubfestes (*Succa* 15^a). Die Trompeten (הַצִּצְרִית) wurden ausschließlich (wie wahrscheinlich auch das Horn שׁוֹפָר 81, 4. 98, 6. 150, 3) von den an dem Gesange unbetheiligten Priestern geblasen und concertirten nach 1 Chr. 5, 12 f. (wo die Zahl der zwei mosaïschen Trompeten bis zu 120 gesteigert erscheint) *unisono* mit dem Gesang und der Musik der Leviten. Bei der salomonischen Tempelweihe singen und musiciren die Leviten und die Priester trompeten נְנָבָה 2 Chr. 7, 6., und bei der Einweihung des gereinigten Tempels unter Hizkia erschallt concertirende levitisch-priesterliche Musik bis alle Brandopfer ins Altarfeuer gelegt sind, und erst nachher (wahrsch. bei der Weinspende) begann (ohne daß weiter der Priester gedacht wird) der levitische Gesang 2 Chr. 29, 26—30. Im zweiten Tempel war das anders; die priesterlichen Trompetenstöße und der levitische Gesang mit seiner begleitenden Musik griffen da successiv, nicht gleichzeitig ineinander. Die Gemeinde sang gewöhnlich nicht mit, sondern sprach nur ihr Amen; jedoch fiel sie im Hallel und in einigen Ps. nach dem ersten Satze mit dessen Wiederholung, nach dem folgenden mit Halleluja ein (Maimoni *Hilchoth Megilla* 3). Auf ähnliche Betheiligung deutet für die Zeit des ersten Tempels 1 Chr. 16, 36. Ebenso Jer. 33, 11 in Betreff des „Danket Jahve'n, denn er ist freundlich.“ Auch aus Ezr. 3, 10 f. ist auf antifonischen Gemeindegesang zu schließen. Der Psalter selbst kennt ja sogar Betheiligung der *עלמיו* vgl. מְשִׁירוֹ Ezr. 2, 65 (deren Discant im zweiten Tempel durch die Levitenknaben vertreten wurde, s. zu 46, 1) bei der gottesdienstlichen Musik und spricht von einem Lobpreis Gottes „in vollen Chören“ 26, 12. 68, 27. Und das responsorienartige Singen ist in Israel uralt; schon Mirjam mit den Frauen antwortet dem Männerchor (לִירוֹ Ex. 15, 21) in Wechselgesang, und Nehemia 12, 27 ff. stellt bei Einweihung der Stadtmauer die Leviten innerhalb des nach dem Tempel sich bewegenden Zuges in zwei großen Chören auf, welche dort חֲרִירָה heißen. Zur Zeit des zweiten Tempels hatte jeder Wochentag seinen Ps. Der Ps. des Sonntags war 24, des Montags 48, des Dinstags 82, des Mittwochs 94, des Donnerstags 81, des Freitags 93, des Sabbaths 92. Diese Einrichtung ist wenigstens so alt als die ptolemäisch-seleucidische Zeit, denn die talmudischen Angaben werden durch die Aufschriften von Ps. 24. 48. 94. 93 bei LXX und was die Verbindung des Wochentagsps. mit dem Weinopfer betrifft durch Sir. 50, 14—16 bestätigt. Der Wochentagsps. wurde näml. zur Zeit des mit dem Morgueu-Tamid verbundenen Weinopfers (נֶזְכֶּה) gesungen¹: zwei Priester, die rechts und links von dem das Signal gebenden Cymbel- (*Zelazal*) Schläger standen, stießen bei den neun Absätzen (שִׁירָיו), in denen er von den Leviten gesungen wurde, in die Trompeten und das Volk fiel anbetend nieder.² Der auf dem Suggestus (הִיבֵן) d. i. auf einer breiten Treppe von wenigen Stufen, welche aus dem Laien- in den Priestervorhof hinauführte, stehenden Leviten,

1) Nach dem Grundsatz אֵין אוֹמֵר שִׁירָה אֶלָּא עַל חֲרִין „man stimmt Gesang nicht an als nur beim Weine.“

2) *ḥ. Rosch ha-Schana* 31^a. *Tamid* VII, 3 vgl. die Einleitung zu Ps. 94.

welche Sänger und Musiker zugleich waren und also nur Saiten- und Schlag-, nicht Blasinstrumente spielten, waren wenigstens 12 mit 9 Cithern, 2 Harfen, 1 Cymbel; an gewissen Tagen kam die Flöte hinzu.¹ Der gewöhnliche Suggestus auf der Treppe seitwärts vom Altar wurde nur in wenigen Fällen mit einem anderen vertauscht; denn daß die Sänger bei der Freude des Wasserschöpfens am Laubenfeste einen andern Standort hatten (s. Einl. zu Ps. 120—134) und daß die das Hallel begleitenden Flötenspieler vor dem Altar לפני המזבח standen (*Erachin* 10^a), wird als etwas Besonderes bemerkt. Den Discant vertraten die unterhalb des Suggestus zu den Füßen der Leviten stehenden Levitenknaben (s. zu Ps. 46). Das tägliche שיר הקרבן d. i. der Wochentagsps., welcher das Morgenopfer abschloß, wurde in 9 oder richtiger wol 3² Absätzen gesungen und die Pausen durch Trompetenstöße der Priester bezeichnet (s. zu Ps. 38. 81, 4); außer den 7 Ps., welche Woche für Woche gesungen wurden, waren andere für die Gottesdienste der Feiertage und Zwischenfeiertage (s. zu Ps. 81) verordnet, und *Biccurim* 3, 4 lesen wir, daß wenn ein Zug von Leuten mit Erstlingen unter Flötenspiel bis an den Tempelberg angelangt war und nun die Erstlinge in Körben hinaufgebracht wurden, beim Eintritt der Darbringer in die Azara von den Leviten Ps. 30 angestimmt wurde. Dieser Gesang war verschieden von der Vortragsweise der Tefilla (s. zu Ps. 44 g. E.) und des Priestersegens (s. zu Ps. 67), welche beide nicht von Musik begleitet waren; verschieden auch, wie es scheint, von der mehr recitirenden, als singenden Vortragsweise des Halle (*Pesachim* 64^a קָרָא אֶת הַחֵלֶל). Er war wahrscheinlich dem arabischen ähnlich, der sich in aufschreienden, langathmigen, tremulirenden und insbesondere auch nasalen Tönen gefällt. Denn von einem der Hauptsänger wird erzählt,

1) Beim täglichen Gottesdienst waren nach *b. Erachin* 10^a gebräuchlich: 1) Trompetenstöße 21 bis höchstens 48; 2) Nabla's 2 bis höchstens 6; Flöten (חֲלִילִין) 2 bis höchstens 12. Das Flötenblasen heißt Flötenschlagen חֲלִילִי הַקָּלִיל. An 12 Tagen des Jahres wurde die Flöte vor dem Altar geschlagen: am 14. Nisan beim Schlachten des Passa (wozu das Hallel gesungen ward), am 14. Ijar beim Schlachten des Nachpassa, am 1. u. 7. Passatage und an den 8 Tagen des Laubenfestes. Das Mundstück (אָפִיבֵּי nach der Erklärung Maimoni's) war nicht von Metall, sondern Rohr (vgl. arab. *anbub* Rohrstengel), weil das lieblicher klingt. Und immer war es nur Eine Flöte (אֶבֶב יחיד) eine Solo spielende, welche am Ende einer Tonfolge fortklang und abschloß, weil das den schönsten Schluß (חֲפֻצָּה) gibt. An den genannten 12 Tagen wurde das Hallel mit Flötenbegleitung gesungen. An den übrigen Tagen wurde der jedesmalige Tagesps. von Nabla's, Cymbeln und Cithern begleitet. Auch wer die Flötenspieler gewesen, wird in jener Stelle des Traktats *Erachin* erwähnt. Ueber das Flötenspiel bei der Freude des Wasserschöpfens s. meine Gesch. der jüd. Poesie S. 195. Im herodeischen Tempel war nach *Erachin* 10^b auch eine Orgel und zwar keine Wasserorgel (חֲדַיִלִים Hydraulis), sondern eine Windorgel (מְגַנְנָה) mit hundert verschiedenen Tönen (מֵינֵי זָמֵר), deren donnerartiger Schall nach Hieronymus (*Opp. ed. Mart. V, 191*) ab *Jerusalem usque ad montem oliveti et amplius* gehört ward, s. Saalschütz, *Archäol.* 1, 281—284.

2) Dies ist die Ansicht Maimoni's, welcher die 9 Trompetenstöße, von welchen nach *Succa* 53^b das Morgenopfer begleitet war, auf drei Absätze des Gesanges theilt. Das Lied *Haazinu* Dt. c. 32, welches vorzugsweise חֲלִילִים שִׁירָא heißt, wurde beim Sabbat-Musaf-Opfer gesungen, jeden Sabbat ein Absatz des in sechs Absätze getheilten Liedes, so daß es immer am je 7. Sabbat von vorn begann, s. *j. Megilla* sect. III g. E.

daß er, um die Töne zu vermännigfaltigen, den Daumen in den Mund steckte und den Zeigefinger *בין הימין* (zwischen die Haare d. i. nach Rashi: an die Furche der Oberlippe gegen die Nasenscheidewand hin) legte und so (indem er Mund und Nase wie zu einem Schallrohr, einer Trompetenöffnung formte) Töne hervorbrachte, vor deren Wucht die Priester mit zurückgeworfenem Haupte zurückprallten.¹ Dieser Psalmengesang des herodeischen Tempels war keinesfalls mehr der ursprüngliche, und wenn die gegenwärtige Accentuation der Ps. den fixirten Tempelgesang darstellte, so würde sie uns doch keine Vorstellung des vorexilischen gewähren. Sie leistet aber weder das eine noch das andere.

Die Accente sind nur musikalische und mittelbar interpunktionelle Zeichen für den cantillirenden synagogalen Vortrag. Und obendrein haben wir für die Accente der drei metrischen (d. i. aus symmetrischen Stichen und Strofen bestehenden) Bb. als musikalische Zeichen nicht mehr den Schlüssel. Denn die sogen. Sarkatabellen (welche von *Zarka* *זרקא* anhebend den Notenwerth der Accente angeben), z. B. hinter *Ausg. 2* der Nägelsbachschen Gramm., betreffen nur den Vortrag der pentateuchischen und profetischen Perikopen, also das sogen. prosaische Accentuations-system. Eine Tradition über den Notenwerth der sogen. metrischen Accente gibt es in der deutschen Synagoge nicht, denn die Ps. werden nicht nach den Accenten recitirt, sondern es gibt für alle zusammen, wenigstens im deutschen Ritus, nur zweierlei Weisen: 1) die gewöhnliche, nach welcher von Vorbeter und Gemeinde Vers um Vers recitirt wird, wie z. B. an jedem Freitagsabend Ps. 95—99. 29.; 2) die eigenthümliche für Ps. 119, wonach die ersten 7 Verse jedes Octonarius abwechselnd vom Vorbeter und der Gemeinde recitirt werden, der 8^{te} aber als der Schlußvers immer von der Gemeinde mit einer Cadenz geschlossen wird. Diese Psalmodie folgt überall nicht den Accenten. Wie die Ps. nach diesen zu recitiren wären, läßt sich nur vermuthungsweise einigermaßen feststellen. Denn wir besitzen wenigstens noch einige Angaben Ben-Aschers, Schemtobs und Mose Provenzale's (in seinem gramm. Lehrgedicht *בגנים קריטין*) über die Intonation einzelner metrischer Accente. *Pazer* und *Schalschéleth* haben ähnliche Intonation, welche zitternd in die Höhe steigt; jedoch wird *Schalschéleth* länger gezogen, um ein Drittel länger als jenes der prosaischen Bb. *Legarme* (der Form nach *Mahpach* oder *Azla* mit *Psik* dahinter) hat einen hellen hohen Ton, vor *Zinnor* aber einen tieferen und mehr gebrochenen; *Rebia magnum* einen sanften zur Ruhe neigenden. Bei *Silluk* wird der Ton erst erhöht und dann zur Ruhe gesenkt. Der Ton des *Mercha* ist nach seinem Namen *andante* und in die Tiefe sinkend, der Ton des *Tarcha* entspricht dem *adagio*. Weitere Winke sind nicht aufzufinden; jedoch läßt sich beim *Ole ne-jored* (*Mercha mahpachatum*) und *Athnach* schließen, daß ihre Intonation eine Cadenz bilden mußte, sowie daß *Rebia parvum* und *Zinnor* (*Zarka*) eine zum folgenden Großtrenner hineinlende Betonung hatten. Setzt man weiter *Dechi* (*Tiphcha initiale*) und *Rebia gereschatum* nebst den übrigen sechs *servi* in Noten, so läßt sich zwar

1) s. b. *Joma* 38^b und j. *Schekalim* V, 3., vgl. *Canticum Rabba* zu *Hoheesl.* 3, 6.

eine Sarkatafel des metrischen Accentuationssystems herstellen, jedoch ihre genaue Uebereinstimmung mit der ursprünglichen Singweise nicht verbürgen.

Sehr verbreitet ist gegenwärtig nach dem Vorgange Gerberts (*De musica sacra*) und Martini's (*Storia della musica*) die Ansicht, daß sich in den acht gregorianischen Psalmenmelodien nebst der außerzähligen, nur für Ps. 113 (= 114—115 nach hebr. Zählung) gebräuchlichen (*tonus peregrinus*)¹ ein Ueberbleibsel des alten Tempelgesangs erhalten habe, was bei der jüdischen Nationalität der Erstlingsgemeinde und ihrem erst nach und nach aufgehobenen Zusammenhange mit Tempel und Synagoge an sich gar nicht unwahrscheinlich ist. In den bethlehemitischen Klöstern, welche die h. Paula stiftete, wurden in sechs Gebetszeiten von früh bis Mitternacht Psalmen gesungen und sie selbst war des Hebräischen so mächtig, *ut Psalmos hebraice caneret et sermonem absque ulla Latinae linguae proprietate personaret* (Ep. 108 ad Eustoch. c. 26). Das führt auf einen Zusammenhang der kirchlichen und synagogalen Psalmenmelodien in dem *mos orientalium partium*, der orientalischen Psalmodie, welche zunächst Ambrosius in die mailändische Kirche einführte. Indeß ist die jüdische Ueberlieferung dabei schwerlich unverändert geblieben, sie ist unter Einfluß der griechischen Musiklehre weiter ausgebildet, aber doch noch durchzuerkennen.² Pethachja aus Regensburg, der jüdische Reisende im 12. Jahrh., hörte in Bagdad, dem alten Sitze der Geonim (באורי), die Ps. in eigentümlicher Weise singen³ und auch Benjamin von Tudela lernte in demselben Jahrh. in Bagdad einen tüchtigen Sänger der im Gottesdienst üblichen Ps. kennen. Saadia zu Ps. 6, 1 schließt aus כל־השמינין, daß es acht Psalmenweisen (האֵחָד) gegeben. Und auch sonst werden acht נְיִיִּירָא erwähnt⁴, vielleicht nicht außer Beziehung zu jenen acht Kirchentönen, die sich auch bei den Armeniern finden.⁵ Auch die in alten Ritualbüchern⁶ bezeugte doppelte Cantillationsweise der Accente steht viell. nicht außer Zus. mit der Unterscheidung der festlichen und der einfacheren ferialen Singweise im gregorianischen Kirchengesang.

VIII. Die Uebersetzungen der Psalmen.

Die älteste Uebers. der Ps. ist die griechisch-alexandrinische. Als der Enkel des Siraciden im J. 132 v. Chr. nach Aegypten kam, waren nicht

1) s. Friedr. Hommels Psalter nach der deutschen Uebers. D. M. Luthers für den Gesang eingerichtet 1859. Die Psalmen sind da stichisch abgesetzt, indem mit Recht als das Ursprüngliche und Zweckgemäße vorausgesetzt ist, daß der antiphonische Gesang nicht nach Versen, wie dormalen in der römischen und englischen Kirche, sondern nach den je zwei Versgliedern zu alterniren hat.

2) s. Saalschütz, Geschichte u. Würdigung der Musik bei den Hebräern 1829 S. 121 und Otto Strauß, Geschichtliche Betrachtung über den Psalter als Gesangs- und Gebetbuch 1859.

3) s. Literaturblatt des Orients Jahrg. 4. Col. 541.

4) Steinschneider, *Jewish Literature* p. 336 s.

5) s. Petermann, Ueber die Musik der Armenier, in der DMZ. V, 368 f.

6) s. Zunz, Synagogale Poesie S. 115.

zur Gesetz und Profeten, sondern auch die Hagiographen schon ins Griechische übers., gewiß also auch die Ps., nach welchen die Hagiographen Lc. 24, 44 geradezu benannt werden. Die Sage von den LXX (LXXII) Dolmetschern bezieht sich in ihrer ursprünglichen Gestalt nur auf die Tóra; die Uebers. der anderen Bb. sind jünger und von verschiedenen Verf. Diese alle hatten einen nur aus Consonantenschrift, und noch dazu hie und da undeutlicher, bestehenden und mannigfach glossirten, überhaupt noch nicht, wie später, masoretisch festgestellten Text vor sich und übers. diesen, ohne um die höhere auslegerische und künstlerische Aufgabe des Uebers. zu wissen, buchstäbisch und häufig sich selber unklar. Aus Philo, Jos. und dem N. T. sehen wir, daß der Text dieser Uebers. uns in wesentlich urspr. Gestalt vorliegt, so daß die Kritik, welche seit der Mitte des vorigen Jahrh. besonders auch im Bereiche der Ps. manche bisher unbekannte Hilfsmittel gewonnen hat¹, das Urtheil über den Charakter der Arbeit nicht umzustimmen vermögen wird. Nichtsdestoweniger ist diese Uebers. als ältester Schlüssel zum sprachlichen Verständnis der ältest. Schriftdenkmäler, als ältester Spiegel des bescheidener kritischer Prüfung nicht zu entziehenden alttest. Textes und als gewichtige Kontrolle des in Talmud, Midrasch und überh. der außerägyptischen Nationalliteratur überlieferten Schriftverständnisses von unschätzbarem Werthe. Nach einer andern Seite hin spricht sie noch höhere Bedeutung an. Nächste dem B. Jesaia wird kein Buch so häufig im N. T. citirt, wie der Psalter. Der Hebräerbrief ist ganz und gar aus den Wurzeln alttest. Psalmworte erwachsen. Die Apokalypse, das einzige Buch, welches keine formulirten Zurückweisungen zuließ, ist dennoch nicht ohne Beziehungen auf den Psalter: insbes. hat Ps. 2 an Gestaltung der apokal. Anschauung und Sprache einen bedeutenden Antheil. Diese neuest. Anführungen schließen sich mit wenigen Ausnahmen (wie Joh. 13, 18) an LXX an, auch da wo diese Uebers. wie z. B. Ps. 19, 5. 51, 6. 116, 10 den Sinn des Grdt. nur im Allgem. richtig wiedergibt. Der Erklärungsgrund für diesen neuest. Gebrauch der LXX ist das hohe Ansehn, in welchem diese Uebers. beim jüd. Volke stand: sie galt nicht bloß bei den hellenistischen, sondern auch bei den paläst. Juden als ein providentielles und fast wunderbares Schrift-

1) Dahin gehören 1) das von Blanchini 1740 herausg. *Psalterium Veronense*, griech. Text in lat. Schrift mit der Itala zur Seite aus dem 5. oder 6. Jahrh. (s. Tischendorfs Ausg. der LXX 1856 *Prolegg.* p. LVIII s.); 2) das von Breitingen 1748 beschriebene *Psalterium Turicense purpureum*, griech. Text gleichfalls aus dem 5. oder 6. Jahrh. (s. ebend. p. LIX s.); 3) *Psalmorum Fragmenta papyracea Londinensia* (im *British Museum*), Ps. 10, 2—18, 6. 20, 14—34, 6., aus dem 4. Jahrh., mitgetheilt in Tischendorfs *Monumenta Sacra Inedita. Nova Collectio* t. I.; 4) *Fragmenta Psalmorum Tischendorfiana*, Ps. 141 (2), 7—8. 142 (3), 1—3. 144 (5), 7—13., aus dem 5. oder 4. Jahrh., in den *Monumenta* t. II. Unbenutzt geblieben sind bis jetzt 1) *Psalterium Graeco-Latinum* der Stiftsbibliothek von St. Gallen, *Cod.* 17 in 4^o, griech. Text in Uncialen mit dem lat. zur Seite; 2) *Psalterium Gallico-Romano-Hebraico-Graecum* vom J. 909, *Cod.* 230 der öff. Bibl. zu Bamberg (s. dessen Beschreibung von Schönfelder im *Serapeum* 1865 No. 21), von Salomon, Abt von St. Gallen und Bisch. von Constanz († 920), geschrieben und vom Kaiser Heinrich II († 1024), der es in St. Gallen zum Geschenk erhalten hatte, nach Bamberg gebracht, für die Textkritik der LXX von gleicher Wichtigkeit, wie das ähnliche *Veronense*.

werk, und dieses Ansehn hatte seinen Berechtigungsgrund daran, daß sie, obwol der kanonischen Schrift durchaus unebenbürtig, doch eine epochemachende Stellung in der Gesch. der göttlichen Offenbarung einnimmt. Denn sie war die erste Bekanntmachung der Heidenwelt mit der alttest. Offenbarung und also die erste Einführung Japhets in die Hütten Sems. Zugleich war mit ihr ein entscheidender Schritt vorwärts zur Entschränkung des alttest. Particularismus gethan. Die alexandrinische Uebers. war also ein das Christentum, in welchem die Bestimmung der Religion Israels zur Weltreligion sich vollendet, anbahnendes Ereignis. Sie hat dem Christentum invoraus die Sprache geschaffen, die es reden sollte, denn die neutest. Schrift ist verfaßt in der griechischen Gemeinsprache (κοινή) mit alex. Färbung. Ueberh. hat der Alexandrinismus invoraus die Formen geprägt, welche das Christentum mit heilsgesch. Inhalt erfüllen sollte. Wie der Weg Jesu des Christ über Aegypten ging (Mt. 2, 15), so ist auch der Weg des Christentums über Aeg. und insbes. Alexandrien gegangen.

Gleich ehrwürdig durch Alter und Selbständigkeit, obwol nicht von gleicher religionsgeschichtlicher Bedeutung wie die LXX, ist das Targum oder die chaldäische Uebers. der Ps., welche nur an einigen Stellen mit Bezug auf midrasische Deutungen zur Paraphrase wird. Die Abfassungszeit ist ungewiß. Da es aber schon während des Tempelbestandes ein schriftliches Targum zum B. Iob gab¹, so wird auch das Psalmen-Targum, obwol die Spuren mannigfacher Uebers. an sich tragend, aus der Zeit des Tempelbestandes stammen. Es gehört im Unterschiede vom Onkelos-Targum des Pentateuchs und Jonathan-Targum der Propheten zu der sogen. jerusalemischen Targumim-Gruppe², denn das aramäische Idiom, in dem es geschrieben ist, unterscheidet sich zwar, wie der jerus. Talmud zeigt, von der palästinischen Volkssprache immer noch als Buchsprache nicht wenig, häuft aber nach Art jener griechische Wörter (wie יְהוָה אֱלֹהֵינוּ ἄγγελοι, אֱלֹהֵינוּ אֱלֹהֵי הַיָּם κύριος) und nähert sich, wie jene, in Klang und Bildung dem Syrischen. Aus dieser Uebers., welche an grammatischer Genauigkeit die LXX übertrifft und schon eine festere bindendere Textgestalt voraussetzt, lernen wir das synagogale Psalmen-Verständnis kennen, wie es sich unter Nachwirkung alter Ueberlieferung in den ersten nachchristlichen Jahrh. fixirt hat. Der Targum-Text selbst befindet sich bis heute in einem vernachlässigten Zustande. Am korrektesten findet man ihn in den Bibelwerken Buxtorfs und Norzi's. Kritische Bemerkungen zu den Targumen der Hagiographen bietet die Schrift עיון אור von Benzion Berkowiz (Wilna 1843).

Die dritte wichtigste Psalmenübers. ist die Peschito, die nicht später als im 2. Jahrh. entstandene alte Uebers. der syrischen Kirche. Ihr Verf. übers. aus dem Grundtext, den er in unpunktirter und viell. auch wenig korrekter Gestalt vor sich hat; man sieht das aus solchen Irrungen, wie 17, 15 (חַסְיוֹנָךְ statt אֲמוֹנָךְ); 83, 12 (שִׁדְמוֹ וְאֲבִדְמוֹ) *dele eos et perde eos*

1) s. *Tosefta* zu *Sabb.* c. 14., *jer. Sabb.* c. 16 §. 1., *bab. Sabb.* 115^a, *Sofrim* 5, 15.

2) s. Geiger, *Urschrift und Uebers. der Bibel* S. 166 f.

statt שִׁחָמוֹ נִרְבַּמוּ (139, 16 גַּמְלִי *retributionem meam* statt גַּמְלִי). In andern Irrungen steht er unter Einwirkung der LXX, wie 56, 9 (בְּנֶגֶד LXX *ἑνώσιον σου* statt בְּנֶגֶד), er folgt dieser Uebers. in solchen Abweichungen von dem besseren Text zuweilen nicht ohne Nachhülfe, wie 90, 5 (*generationes eorum annus erunt* d. i. זְמַנְתָּם נָשָׂא יְהוָה, LXX τὰ ἐξοδενώματα αὐτῶν ἔτη ἔσονται), 110, 3 (*populus tuus gloriosus* d. i. כְּכֹדֶם בְּיָדָם im Sinne von נִרְבִּיהָ Iob 30, 15 Adel, Hoheit, LXX μετὰ σοῦ ἡ ἀρχή). Daß er neben dem Grundtext auch die LXX vor sich hat, ist augenscheinlich und läßt sich nicht durch die Annahme hinwegbringen, daß der Peschito-Text manche Entstellungen aus der jüngeren hexaplarischen Uebers. erfahren hat, obwol dies wahrscheinlich ist, denn die LXX gewann ein so allgemeines kirchliches Ansehn, daß die Syrer sich ihrer vielfach davon abweichenden alten Uebers. fast schämten, und eben das gab im J. 617 den Anlaß zur Anfertigung einer neuen syr. Uebers. aus dem hexaplarischen LXX-Texte. Aber nicht allein zwischen Peschito und LXX, sondern auch zwischen Peschito und Targum besteht ein unzufälliges Wechselverhältnis, welches sofort in Ps. 1 (z. B. in der Uebers. des צִדִּיק durch מְיֻכָּנִי und des חַיִּירָה durch נְכוּסָה) zu Tage tritt und sich kaum durch Benutzung der christlichen Peschito seitens des jüdischen Targumisten erklären läßt.¹ Eher läßt sich annehmen, daß der alte syr. Uebersetzer der Ps., um die es sich hier handelt, ein Judenchrist war und die willkommene Beihülfe des in irgend welcher Gestalt bereits vorhandenen Targums nicht verschmähte. Daß er ein Christ war, ist aus Stellen wie 19, 5. 110, 3 ersichtlich; daß ein Judenchrist, zeigt seine hebr. Sprachkenntnis, mit welcher sich, wie damals insgem., auch griechische verband. Uebrigens hat die Uebers. auch an sich ihre eigentümliche targumische Weise: sie setzt tropische Ausdrücke in eigentliche und mit sonderbarer Consequenz Fragesätze in Aussagesätze um, was 88, 11—13 mit dreister Verkehrung des wahren Sinnes in sein Gegenteil geschieht. Ueberhaupt scheut der Verf., um ansprechenden Sinn in schwierige Stellen zu bringen z. B. 12, 6^b. 60, 6., keine Gewaltsamkeit. Die musikalischen und historischen Ueberschriften und folgerecht auch das סִלַּח (eingeschl. סִלַּח 9, 17), läßt er unübersetzt, und seine Vertheilung ist noch nicht die spätere masoretische. Durch alle diese Sonderbarkeiten wird die Peschito ein für auslegungsgeschichtliche und kritische Forschung nur um so anziehenderes Denkmal, und doch ist seit der Ausgabe Dathe's 1768, der den Text des Erpenius zu Grunde legte und ihn mit schätzbaren Anm. versah², fast nichts dafür geschehen.

Im 2. Jahrh. entstanden auch neue griechische Uebersetzungen. Die hohe Verehrung, welche die LXX bisher genossen hatte, schlug, als es zum Bruche zwischen Synagoge und Kirche kam, in das Gegenteil um,

1) Obwol aus späterer Zeit berichtet wird, Hai Gaon (in Babylonien) habe, wenn er in seinen akad. Vorträgen über die Ps. auf eine schwierige Stelle stieß, sich beim Katholikos erkundigt, wie er dieselbe zu erklären gelernt habe, s. Steinschneider, *Jewish Literature* p. 125 s.

2) Auch die Uebersetzungs-Fragmente zu den Ps., welche u. d. N. ὁ Σύρος citirt werden, hat Dathe dort in der Vorrede zusammengestellt.

so daß man den Tag, wo diese Uebers. vollendet ward, nicht mehr dem Tage der Gesetzgebung, sondern dem Tage des goldnen Kalbes verglich. Es war auch nicht anders möglich, als daß ihre Gebrechen nach und nach immer fühlbarer wurden; selbst die neustest. Schriftsteller fanden sie ja hie und da verbesserungsbedürftig oder ganz unbrauchbar, denn der überlieferte palästinische Text des A. T. war nicht nur den Consonanten, sondern auch der Aussprache nach wesentlich kein anderer, als der seit dem 6. Jahrh. masoretisch fixirte. Darum verfaßte Aquila aus Pontus, ein zum Judentum übergetretener Heide, in der 1. Hälfte des 2. Jahrh. eine griech. Uebers. des A. T., welche selbst auf die Gefahr ungriechischen Ausdrucks hin den Grundtext Wort für Wort nachbildete und in der Wahl des griech. Worts sich durch die Etymologie des hebräischen bestimmen ließ. Den ersten Satz der Tôra übers. er, um keins der schwergewichtigen Worte zu verwischen: *Ἐν κεφαλαίῳ ἔκτισεν ὁ Θεὸς σὺν (אֵל) τὸν οὐρανὸν καὶ σὺν (אֶרֶץ) τὴν γῆν.* In den Fragmenten der Psalmenübers., von denen sich eins innerhalb der talmud. Literatur erhalten hat (s. zu 48, 15), begegnen wir solchen Gewaltsamkeiten zu Gunsten der Wörtlichkeit nicht, obgleich er auch da das Griechische in hebr. Form zwingt und überall die Wörter ihrer Grundbed. nach (z. B. *דְּבִיר* *χρηματιστήριον*, *סִגְלָה* *εἰλημία*, *פֶּחַח* *ἀνοιγμα*, *דְּרֵב* *δρμημα*, *אֶסֶן* *πεπιστευμένως*), zuweilen unglücklich und durch den Sprachgebrauch seiner Zeit beirrt, wiedergibt. Den Text liest er an einigen St. anders als er uns vocalisirt vorliegt (z. B. 10, 4 *ὅταν ὑψωθῇ*), folgt aber übrigens der Ueberlieferung (z. B. *סֵלָה* *ἀέ*, *שָׂרִי* *ἰκανός*, *מַכְחֵם* *τοῦ ταπεινόφρονος καὶ ἀπλοῦ* = *וַחֵם* *וַחֵם*) und verschmäht auch das von LXX dargebotene Gute nicht (z. B. *בְּמִיָּם* *ἐν χορδαῖς*), wie überh. seine Uebers., obwol selbständig, auf der bahnbrechenden Vorarbeit der LXX fußt. Sein Uebersetzer-talent ist unverkennbar. Er ist des Hebr. mächtig und handhabt den griech. Sprachschatz mit Meisterschaft, wie er z. B. bei Causativformen nie um das Eine entsprechende griech. Wort verlegen ist (*הִפִּיל* *πωματίζειν*, *חִרְץ* *δρομοῦν*, *הַשְׁכִּיל* *ἐπιστημοῦν* u. dgl.). Daß er für die Synagoge im Gegens. zur Kirche übers., verräth sich an Stellen wie 2, 12. 22, 17. 110, 3 und viell. auch 84, 10 vgl. Dan. 9, 26., wo er *ἡλειμμένον* dem *χριστοῦ* vorzieht; indeß darf man auch da nicht überall schlimme Absichtlichkeit behaupten. Selbst Hieronymus ermäßigte bei ruhigerer Ueberlegung seinen Eifer gegen Aquila's Uebers. zu dem milderem Urtheil: *ut amicae menti fatear, quae ad nostram fidem pertineant roborandam plura reperio* und spendet ihr sogar gegen die Uebers. von Theodotion und Symmachos das Lob: *Isti Semichristiani Judaice transtulerunt, et Judaeus Aquila interpretatus est ut Christianus.*

Die Uebers. Theodotions ist keine originelle Arbeit; sie schließt sich an LXX an und nähert diese Uebers., welche immer noch die verbreitetste war, mit Benutzung der Uebers. Aquila's dem Grundtext; die uns erhaltenen Fragmente selbständig übersetzter Stellen enthalten nichts hervorstechend Eigentümliches. Auch Symmachos legt die LXX zu Grunde, verfährt aber in Umgestaltung derselben nach dem Grundtext weit durchgreifender und selbständiger, als Theodotion, und unterschied sich dadurch von Aquila, daß er die Wörtlichkeit mit Durchsichtigkeit

und Sprachrichtigkeit zu verbinden strebte; seine Uebers. der Ps. hat sogar einen dichterischen Anhauch. Sowol Aquila als Symmachos haben ihre Uebers. zweimal herausgegeben, so daß einige Stellen (s. 110, 3) zwiefach übersetzt vorhanden sind. Neben LXX Aq. Symm. Theod. gab es von den Ps. auch eine fünfte, sechste und siebente griech. Uebers. Die Quinta soll unter Kaiser Caracalla in Jericho, die Sexta unter Kaiser Alexander Mamäas in Nikopolis gefunden worden sein. Jene verräth in ihren Resten Kenntniss der Sprache und Tradition, diese wird zuweilen (37, 35. Hab. 3, 13) parafrastisch. Eine sonst noch erwähnte Septima lautet meist wie Theodotion. In der Hexapla des Origenes, welche eigentlich nur 6 Columnen enthielt (hebr. Text, griechisch geschriebener hebr. Text, Aq., Symm., LXX, Theod.), kam in den Ps. und anderwärts zu diesen 6 Columnen noch Quinta (Ε), Sexta (ς) und Septima (Ζ) hinzu: die Hexapla wurde (abgesehen von der Septima) zur Oktapla. Die Reste dieser alten von Origenes zusammengestellten Uebers. hat nach Vorarbeiten von Nobilius und Drusius am vollständigsten Bernard de Montfaucon in seinen *Hexaplorum Origenis quae supersunt* (2 Bdd. in Fol., Paris 1713) zusammengestellt; die seitdem von vielen Seiten her¹ gelieferte reiche Nachlese liegt leider noch zerstreut und ungesichtet.

Euthymios Zigadenos nennt neben LXX Aq. Symm. Theod. V. VI. als siebente Uebers. die mit Vergleichung des Grundtextes den urspr. Septuagintatext wiederherzustellen suchende von Lukianos, welcher 311 in Nikomedien, wohin er von Antiochien aus geschleppt worden war, als Märtyrer starb; das Autograph derselben fand sich in Nikomedien versteckt in einem kleinen kalkbeworfenen Thurme.² Eine genaue Vorstellung können wir uns von dieser Septuaginta-Recension Lucians so wenig bilden, als von der des gleichzeitigen ägyptischen Bischof Hesychios, da uns nicht einmal Proben beider erhalten sind. Es wäre interessant, den Unterschied des Verfahrens beider Kritiker von dem des Origenes zu kennen, welcher den Text der *κοινή* nach dem hebr. Grundtext mittelst Theodotions corrigirte, *obelis jugulans quae abundare videbantur, et quae deerant sub asteriscis interserens*, was eine Verwirrung hervorgebracht hat, die sich leicht voraussehn ließ.

Von der aus LXX geflossenen altlateinischen Uebers., der sogen. *Itala*, besitzen wir den Psalter vollständig: Blanchini hat diese Psalmen-Uebers. 1740 aus dem Veroneser Psalterium und Sabbatier in t. II seiner *Latinae Versiones Antiquae* (1751) aus dem Psalterium des Klosters St. Germain veröffentlicht; der Text in Faber Stapulensis' *Quincuplex Psalterium* 1509

1) So hat z. B. Montfaucon die Psalter-Handschr. *Cod. Vatic. 754* nur zu 16 Ps. benutzen können; Adler hat sie bis zu Ende verglichen und reiche Hexapla-Fragmente darin gefunden (s. *Repert. für Bibl. u. Morgenl. Lit.* 14 S. 183 ff.). Auch der Psalmen-Comm. von Barhebraeus und das von Bugatus 1798 herausgeg. *Psalterium Mediolanense* hat man schon für diesen Zweck auszubeuten begonnen, aber noch nicht den von Montfaucon, *Bibliotheca Bibliothecarum* 1, 240 erwähnten angeblich aus der Quinta geflossenen syrischen Psalter der medicaischen Bibliothek.

2) Vgl. die *athanas. Synopsis* bei Montfaucon, *Hexapla* t. 1 p. 59 und die Mittheilung aus einer syr. Hs. im *Repertorium für Bibl. u. Morgenl. Lit.* a. a. O. (1784) S. 48 f.

ist aus Augustin zusammengestellt, denn Augustin erklärt die Ps., wie Hilarius Ambrosius Prosper Cassiodor, nach dem altlat. Texte. Hieronymus unterzog diesen zuerst in Rom einer Durchsicht, und so entstand das *Psalterium Romanum*, welches am längsten von der Kirche Mailands und der Basilica des Vaticans beibehalten worden ist. Dann veranstaltete er in Bethlehem eine zweite sorgfältiger durchgesehene Ausgabe nach dem hexaplarischen Septuaginta-Text¹ mit Obelen (als Bez. der Zusätze in LXX gegen den Grundtext) und Asterisken (Bez. der Zusätze in LXX aus Theodotion gemäß dem Grundtext), und diese zweite Ausgabe, welche sich zuerst die gallischen Kirchen aneigneten, erhielt den Namen *Psalterium Gallicanum*; sie ist nicht wesentlich verschieden von dem Psalter der Vulgata und erschien mit ihren kritischen Zeichen aus einer HS Bruno's, Bischofs von Würzburg († 1045), zum ersten Male im J. 1494 (dann herausg. von Cochleus 1533); beide Psalterien, das Römische und Gallicanische, sind in Fabers *Quincuplex Psalterium*, in t. X p. 1 der *Opp. Hieronymi ed. Vallarsi* und anderwärts einander gegenübergestellt.

Diese aus dem gemeinen oder aus dem hexaplarischen Septuaginta-Text stammenden lat. Psalterien haben, wie auch die syrisch-hexaplarische und die übrigen orientalischen Tochterversionen der LXX und der Peschito, nur mittelbaren auslegungsgeschichtlichen Werth. Dagegen ist Hieronymus' Uebers. des Psalters *juxta Hebraicam veritatem* die erste wissenschaftliche Uebersetzungsarbeit und, wie überh. seine selbständige Uebers. des A. T. aus dem alttest. Grundtext, eine kühne That, durch welche er, ohne sich durch das Zetergeschrei über solche Neuerung zurückschrecken zu lassen, der Kirche einen unschätzbaren Dienst geleistet hat. Diese selbständige Uebers. des Hier. ist die kirchliche Vulgata geworden, aber in einem ihrer Urgestalt vielfach entfremdeten Texte und gerade mit Ausschluß des Psalters; denn bei diesem Buche stand der neuen Uebers. der zähe liturgische Brauch entgegen, die Texte des *Psalterium Romanum* und *Gallicanum* behaupteten sich und der des Letzteren wurde (mit Weglassung der kritischen Zeichen) Bestandtheil der Vulgata. Um so wünschenswerther wäre es, daß Hieronymus' lat. Psalter *ex Hebraeo* (*Opp. ed. Vallarsi* t. IX p. III) durch eine kritische Sonderausgabe allgemeiner bekannt und zugänglich gemacht würde. Kritische Hilfsmittel brauchen nicht erst in weiter Ferne gesucht zu werden. Eine vortreffliche HS ist Cod. 19 der Stiftsbibl. von St. Gallen, ein Geschenk des Abts Hartmot († 895).

Origenes und Hieronymus lernten die Sprache des A. T. bei jüdischen Lehrern. Was Origenes' Sprachgelehrsamkeit zu leisten vermochte ist uns bis auf unbedeutende Reste mit seinen Hexapla verloren gegangen, diesem riesigen Bibelwerke, welches wenn es uns noch vorläge das älteste

1) *Illud breviter admoneo* — sagt Hier. ep. CVI ad Sunniam et Fretelam — *ut sciatis, aliam esse editionem, quam Origenes et Caesarensis Eusebius omnesque Graeciae tractatores Κοινήν, id est, Communem appellant atque Vulgatam et a plerisque nunc Λογιστὸς dicitur; aliam Septuaginta Interpretum, quae in Ἑβδομήκοντ' codicibus reperitur et a nobis in Latinum sermonem fideliter versa est et Hierosolymae atque in Orientis ecclesiis decantatur.*

unmittelbare Denkmal des alttest. Textes sein würde. Dagegen ist uns in Hieronymus' aus dem Grundtext übersetztem A. T. (*canon Hebraicae veritatis*) die reife Frucht der Sprachmeisterschaft dieses von unermüdlichem und standhaftem wissenschaftlichen Eifer beseelten Forschers erhalten, ein Werk von größtem kritischen, sprach- und auslegungsgeschichtlichen Werthe. Die Uebers. des Psalters ist dem Sophronius gewidmet, welcher sie ins Griechische zu übers. versprochen hatte; diese griech. Uebers. ist uns nicht erhalten.

Die Psalter-Uebers. des Hier. hat weder in Synagoge noch Kirche bis auf Saadia Gaon aus Fajum, den arabischen Erklärer der Ps., ihres Gleichen. Von dessen Psalmenübers. finden sich zwei HSS in Oxford, die vorzüglichste aber, welche zugleich vollständig die angefügte Psalmenerklärung enthält, in München. Die Ps. 16. 40. 110 theilte 1791 Schnurrer in Eichhorns Biblioth. der bibl. Lit. Bd. 3 aus *Cod. Pocock*. 281 mit, dann Haneberg 1840 Ps. 68 und manches andere Einzelne aus dem Münchener Cod.; die ausführlichsten Excerpte aus *Cod. Pocock*. 281 und *Cod. Huntington*. 416 (mit nachgetragenen Varianten aus *Cod. Mon.*) gab Ewald in Bd. 1 der Beiträge zur ältesten Ausl. u. Spracherklärung des A. T. 1844. Der Gewinn, den das Psalmen-Verständnis nach den Anforderungen der Gegenwart aus Saadia ziehen kann, ist ein sehr geringer, um so anziehendere reiche Ausbeute aber gewährt er der Philologie und Auslegungsgeschichte. Saadia steht mitten in dem noch immer geheimnisvollen Proceß des Werdens, aus welchem der endgültig festgestellte punktirte Text des A. T. hervorging; er hat eine Schrift über die Punktation (ניקוד) geschrieben, auf welche sich Raschi zu Ps. 45, 10 bezieht, zeigt sich aber in seiner Behandlung des alttest. Textes noch ungebunden durch dessen punktatorische Feststellung. Seine Uebers. ist die erste wissenschaftliche Arbeit über die Ps. in der Synagoge. Die Uebers. des Hieronymus ist fünf Jahrh. älter, aber erst die Uebers. Luthers trat ihr ebenbürtig an die Seite, schon deshalb, weil er zuerst wieder aus der Quelle des Grundtextes schöpfte.

Die Aufgabe, die dem Uebersetzer der h. Schrift gestellt ist, hat Luther erkannt wie niemand vor ihm, und gelöst wie bis jetzt niemand nach ihm. Was Cicero von seiner Uebers. der zwei Streitreden des Demosthenes und Aeschines sagt: *Non converti ut interpres, sed ut orator, sententiis iisdem et earum formis tanquam figuris, verbis ad nostram consuetudinem aptis: in quibus non verbum pro verbo necesse habui reddere, sed genus omnium verborum vimque servavi; non enim ea me adnumerare lectori putavi oportere, sed tanquam adpendere* — das gilt auch von Luther: er hat sich in den Grundtext eingedacht, eingefühlt, eingelebt, um ihn nicht mit sklavischer Gebundenheit an seine Form buchstäbisch umzusetzen, sondern mit Bewahrung seines Geistes frei und tiefinnerlichst treu in wahres und doch geistlich wiedergeborenes Deutsch umzugießen. Das gilt besonders von seiner Psalmenübers., an welche selbst Moses Mendelssohn sich anzuschließen für gut befunden hat. Daß sie hie und da durch richtigeres Verständnis des Sinnes und im Allgem. durch größere Treue (ohne Vergehung an dem Geiste der deutschen Sprache) vervollkommenet

werden kann, das zu läugnen wäre undankbare Blindheit gegen den nicht bloß verheißenen, sondern auch vor unsern Augen sich wirklich vollziehenden Fortschritt der Schrifterkenntnis.

IX. Die Geschichte der Psalmenauslegung.

Wie spät erst die Aufgabe der wissenschaftlichen Auslegung erkannt worden ist, wird sich herausstellen, wenn wir nun noch die Gesch. der Psalmenauslegung überblicken. Wir beginnen von der apostolischen Auslegung. Das A. T. ist seinem Wesen nach christocentrisch. Deshalb ist mit der Offenbarung Jesu Christi die innerste Wahrheit des A. T. offenbar geworden. Aber nicht mit Einem Male: die Passion, die Auferstehung, die Himmelfahrt sind drei Stufen dieser aufsteigenden Erschließung des A. T. und insbes. der Ps. Der Herr selbst erschloß diesseit und jenseit der Auferstehung von seiner Person und ihren Geschicken aus den Sinn der Ps.; er zeigte, wie in Ihm sich erfülle was im Gesetze Mose's und in Propheten und Psalmen geschrieben sei; er offenbarte seinen Jüngern das Verständnis *τοῦ συνίεναι τὰς γραφάς* Luk. 24, 44 f. Die Psalmenauslegung Jesu Christi ist der Anfang und ist das Ziel christlicher Psalmenauslegung. Diese nimmt als kirchliche und zwar zunächst apostolische mit dem Pfingsten ihren Anfang, an welchem der Geist, dessen Werkzeug gewesen zu sein David in seinen Testamentworten 2 S. 23, 2 bekennt, als Geist Jesu des Erfüllers und der Erfüllung der Weissagung auf die Apostel herabkam. Dieser Geist des Verklärten vollendete was der Erniedrigte und Auferstandene begonnen: er erschloß den Jüngern den Sinn der Ps. Mit welcher Vorliebe sie diesen zugewendet waren, sieht man daraus, daß sie gegen 70mal im N. T. citirt werden, nächst dem B. Jesaja unter allen alttest. Büchern am häufigsten. Aus diesen Aufschlüssen über die Ps. wird die Kirche zu schöpfen haben bis ans Ende der Tage. Denn erst das Ende wird dem Anfang gleich sein und ihn noch übertreffen. Man suche aber in der neutest. Schrift nicht was sie nicht bieten will: Antwort auf die Fragen der niederen Wissenschaft, der Grammatik, der Zeitgeschichte, der Kritik. Die höchsten und letzten Fragen geistlichen Schriftverständnisses finden hier Antwort; den grammatisch-historisch-kritischen Unterbau, gleichsam den Candelaber des neuen Lichts herbeizuschaffen, blieb der Folgezeit überlassen.

Die nachapostolische patristische Auslegung war dazu nicht befähigt. Die altkirchlichen Ausleger besaßen, ausgen. Origenes und Hieronymus, keine hebräische Sprachkenntnis, und auch diese beiden nicht so viel, um sich von der nur zu häufig irre führenden Gebundenheit an die LXX zu selbständiger Freiheit erheben zu können. Von Origenes' Comm. und Homilien über die Ps. besitzen wir nur noch von Rufin übersetzte Bruchstücke und sein (von Kleopas 1855 aus einer HS des Mar-Saba-Klosters vollständig herausgegebenes) *ὑπόμνημα εἰς τοὺς ψαλμοὺς*. Hieronymus erwähnt zwar *contra Rufinum* I, §. 19 von ihm selbst ausgegangene *commentarioli* über die Ps., aber das unter seinem Namen vorhandene *Breviarium in Psalterium* (in t. VII p. II der *Opp. ed. Vallarsi*) ist an-

erkanntermaßen unächt und leistet textgeschichtlich und sprachlich gar nichts. Unverdächtig ist der durch Montfaucon (*Collectio nova Patrum et Scriptorum Graec.* t. I) bekannt gewordene fast vollständige Comm. (zu Ps. 1—119 nach hebr. Zählung) von Eusebios. Des Hebräischen ist dieser, obwohl in Palästina lebend und durch eine reichhaltige Bibliothek unterstützt, so unkundig, daß er es für möglich hält, *Μαριαμ* (מרים) in Ps. 110 deute auf Maria, aber durch Mittheilungen aus der Hexapla gewährt er manche willkommene übersetzungsgeschichtliche Ausbeute, außerdem nur sehr spärliche, denn die Auslegung ist oberflächlich und in willkürlicher gespreizter Weise allegorisirend. Athanasios in seiner kurz gefaßten Erläuterung der Ps. (in t. I p. II der Benedikt. Ausg.) ist in Deutung hebräischer Namen und Wörter ganz und gar von Philo abhängig. Eine recht schöne Schrift ist sein Schreiben: *πρὸς Μαρκελλῖνον εἰς τὴν ἐρμηνείαν τῶν ψαλμῶν* (in dems. Bande der Benedikt. Ausg.); es handelt über den Inhaltsreichtum der Ps., klassificirt sie nach verschiedenen Gesichtspunkten und gibt eine Anweisung, wie man sich ihrer in den mannigfachen Lagen und Stimmungen des äußeren und inneren Lebens bedienen soll. Johann Reuchlin hat dieses Büchlein des Athanasios ins Lateinische und Jörg Spalatin aus dem Lateinischen Reuchlins ins Deutsche übers. (1516. 4.). Aehnlich sind Gregors von Nyssa 2 Bb. *εἰς τὴν ἐπιγραφὴν τῶν ψαλμῶν* (*Opp. ed. Paris.* t. 1), welche über Anordnung und Beischriften der Psalmen handeln, aber in Betreff letzterer so irregeführt durch die LXX, daß die Titellosigkeit von 12 in LXX betitelten Ps. (so viele zählt Gregor) auf Rechnung jüdischer ἀπιστία und κακία gebracht wird. Nichtsdestoweniger findet sich in dieser Psalmen-Einleitung des großen Nysseners manche kostbare Bemerkung. Ungefähr gleichzeitig mit Athanasios schrieb in der abendländischen Kirche Hilarius Pictavien-sis seine nach Origenes' Vorbild allegorisirenden *tractatus in librum Psalmorum* mit einem ausführlichen Prologus, welcher stark an den des Hippolytos erinnert; wir haben noch seine Auslegung von Ps. 1. 2. 9. 13. 14. 51. 52. 53 bis 69. 91. 118—150 (nach der Bezifferung in LXX), nach Hieronymus (*ep. ad Augustin. CXII*¹) aus Origenes und Eusebios übertragen, durch und durch geistvoll und kernig, aber ergiebiger für den Dogmatiker als für den Exegeten (t. XXVII. XXVIII der *Collectio Patrum* von Caillaud und Guillon).² Etwas später, aber noch in den beiden letzten Jahrzehnten des 4. Jahrh. (um 386—397) sind Ambrosius' *Enarrationes in Ps. I.*

1) Es werden dort folgende griech. Ausll. des Psalters genannt: 1) Origenes; 2) Eusebios v. Cäsarea; 3) Theodor v. Heraklea (der *Anonymus* in Corderius' *Catena*); 4) Asterios v. Skythopolis; 5) Apollinaris (Apolinarios) v. Laodicea; 6) Didymos v. Alexandrien. Dann folgende lat.: 1) Hilarius v. Pictavium, welcher die Psalmen-Homilien des Origenes übers. oder vielmehr umgearbeitet hat (Hieron. selbst sagt *ep. LVII ad Pammach.* von ihm: *captivos sensus in suam linguam victoris jure transposuit*); 2) Eusebius von Vercelli, Uebersetzer des Psalmen-Comm. des Eusebios v. Cäsarea und 3) Ambrosius welcher auch theilweise sich an Origenes anschließt. Von Apollinaris dem Älteren ist uns eine *Μεταφρασις τοῦ ψαλτῆρος διὰ στίχων ἱερῶν* erhalten. Er hat auch den Pentateuch u. a. alttest. Bb. in heroische Verse übersetzt.

2) s. die Charakteristik dieses Commentars bei Reinkens, Hilarius von Poitiers (1864) S. 291—308.

XXXV — XL. XLIII. XLV. XLVII. XLVIII. LXI. CXVIII (in t. II der Benedikt. Ausg.) entstanden; die Anslegung von Ps. 1 ist zugleich Einleitung zum ganzen Psalter, theilweise aus Basilius; dieser und Ambrosius haben dem Psalter die herrlichsten Lobreden gehalten: *Psalmus enim* — sagt Letzterer — *benedictio populi est, Dei laus, plebis laudatio, plausus omnium, sermo universorum, vox Ecclesiae, fidei canora confessio, auctoritatis plena devotio, libertatis laetitia, clamor jucunditatis, laetitiae resultatio. Ab iracundia mitigat, a sollicitudine abdicat, a moerore allevat. Nocturna arma, diurna magisteria; scutum in timore, festum in sanctitate, imago tranquillitatis, pignus pacis atque concordiae, citharae modo ex diversis et disparibus vocibus unam exprimens cantilenam. Diei ortus psalmm resultat, psalmm resonat occasus.* Nach solchen und ähnlichen Vorworten läßt sich von der Auslegung große Innigkeit und Sinnigkeit erwarten; so findet sich auch, aber nicht in dem Maße, wie wenn Ambrosius, dessen Schreibweise eben so musikalisch, wie die des Hilarius quaderbauartig ist, diese Auslegungen, die er theils gepredigt, theils diktirt hat, eigenhändig ausgearbeitet hätte. Das umfänglichste Werk der alten Kirche über die Ps. war das des Chrysostomos, wahrscheinlich noch in Antiochien ausgearbeitet. Wir besitzen nur noch die Auslegung von 58 oder (Ps. 3 u. 41., die in der vorliegenden Fassung nicht zu diesem Werke gehören, mitgerechnet) von 60 Ps. (in t. V der Ausg. von Montfaucou). Photios und Suidas stellen diesen Psalmencomm. unter den Werken des Chrysostomos in die oberste Reihe: er ist in Predigtform gefaßt, der Stil glänzend, der Inhalt mehr ethisch als dogmatisch; zuweilen wird der hebr. Text nach Origenes' Hexapla angeführt, die abweichenden griech. Uebersetzungen werden häufig verglichen, aber leider meistens ohne Namen. Von der gerühmten philologisch-historischen Richtung der antiochenischen Schule ist hier wenig zu spüren; erst Theodoret (in t. I p. II der Hallischen Ausg.) nimmt sich vor, zwischen überschweglichem Allegorisiren und ungeistlichem Historisiren (wobei er wol auf Theodor v. Mopsv. anspielt) die rechte Mitte einzubalten und macht so gewissermaßen einen Anfang, die Aufgabe der Auslegung von praktischer Anwendung zu unterscheiden, aber dieser wissenschaftliche schon mehr grammatisch-historisch gerichtete Anfang ist noch dürftig und unselbständig, wie z. B. die Frage, ob alle Ps. von David seien oder nicht, kurzweg mit *καταίτω τῶν πλειόνων ἢ ψήφος*¹ in ersterem Sinne entschieden wird; sehr dankenswerth ist die gefissentliche namentliche Vergleichung der griech. Uebersetzer, übrigens fehlt diesem Ausleger, wie überhaupt den Syrern, die sonst für wissenschaftliche Einsicht entschädigende mystische Tiefe. Alles dies gilt auch von Euthymios Zigadenos (Zigabenos): sein Comm. von den Ps. (grie-

1) Innerhalb des Talmuds vertritt R. Meir *Pesachim* 117^a die Ansicht, daß David Verf. aller Ps. sei: *דוד כתב ספר תהלים כולן דוד אמרן*, während *Bathra* 14^b zehn Mitverfasser angenommen werden: *דוד כתב ספר תהלים על יד ירמיה וזקנים*, s. darüber den Midrasch zu Hohesl. 4, 4 und Koh. 7, 19. In ersterer Stelle wird *שמונה עשרה* als emblematischer Name des Psalters erklärt: *לוי שמונה עשרה* das Buch Davids, zu welchem Vieler Mund beigesteuert. Und doch gibt es zwei neuere Psalmencomm., näml. von Klauf 1832 und Randegger 1841, welche zu dem Zwecke geschrieben sind, sämtliche Ps. als davidisch zu erweisen.

chisch in t. IV der Venediger Ausgabe der *Opp. Theophylacti*), auf des Kaisers Alexios Komninos' Aufforderung geschrieben, ist nichts als eine geschickte Compilation mit starker Benutzung der auf Athos liegenden noch ungedruckten gleichfalls compilirten Psalmencatene des etwas älteren Νικήτας Σεργίων.¹ Das abendländische Seitenstück zu Chrysostomos' Psalmencomm. sind Augustins *Enarrationes in Psalmos* (in t. IV der Benedikt. Ausg.). Der Psalmengesang in der Mailänder Kirche hatte viel zu Augustins Bekehrung beigetragen. Noch mehr ward seine Liebe zum Herrn durch Lesung derselben entzündet, als er sich in der Einsamkeit zur Taufe vorbereitete. Sein Comm. besteht aus Predigten, welche er theils selbst niedergeschrieben, theils diktirt hat; nur die 32 *sermones* über Ps. 118 (119), an den er sich zu allerletzt gewagt hat, sind nicht wirklich gehaltene. Ueberall legt er noch nicht den Text des Hieronymus unter, sondern behilft sich mit der älteren lat. Uebers., deren ursprünglichen Text er festzustellen und hier und da nach LXX zu berichtigen sucht, wogegen Arnobius der Semipelagianer in seinem paraphrastisch gefaßten afrikanisch-lateinischen Psalmencomm. (erste Ausg. von Erasmus *Basileae, Froben.* 1522., welcher wie auch Trithemius den Verf. irrig für Eine Person mit dem Apologeten hielt) nicht mehr die sogen. Itala, sondern schon die Uebers. des Hieronymus zu Grunde legt. Das Werk Augustins, an Gedankenreichtum und Gedankentiefe das des Chrysostomos bei weitem übertreffend, ist in der abendländischen Kirche die Hauptfundgrube aller weiteren Psalmenauslegung geworden. Cassiodor in seinen *Expositiones in omnes Psalmos* (in t. II der Benedikt. Ausg.) schöpft großentheils aus Augustin, jedoch nicht unselbständig. Was die griech. Kirche für Psalmenauslegung geleistet hat, wurde seit Photios mannigfach in sogen. *Συναί Catenae* aufgespeichert; die des Niketas Erzbischofs von Serrae in Macedonien (um 1070) ist noch ungedruckt; eine nur bis Ps. 50 reichende erschien in Venedig 1569, und eine vollständige, herausgeg. von Corderius, in Antwerpen 1643 (3 Bdd. aus Wiener und Münchner Handschriften); Auszüge aus der Catene des Nicetas Heracleota gab Folckmann 1601, und eine Catene aus Griechen und Lateinern nach größestem Maßstab begann Aloysius Lippomanus (Ein Folioband zu Ps. 1—10 *Romae* 1585). Die Gebrechen, an welchen die alte Psalmenauslegung leidet, sind im Allgem. bei den griechischen und abendländischen Auslegern die gleichen. Zu dem Mangel an sprachlicher Kenntniss des Grundtextes kommt noch ihr unmethodisches regelloses Verfahren, ihre willkürliche Ueberspannung des weissagenden Charakters der Ps. (wie z. B. Tertullian *de spectaculis* den ganzen Ps. 1 als Weiss. auf Joseph von Arimathia faßt), ihre unhistorische Anschauung, vor welcher alle Unterschiede beider Testamente verschwinden, ihre irre führende Vorliebe für die Allegorese. Das apostolische Psalmenverständnis bleibt hier unvermittelt; man eignet es sich, ohne sich Rechenschaft darüber zu geben, an und stellt die Ps. nicht in das Licht der neuest. Erfüllung, sondern setzt sie ohne weiteres in neuest.

1) Dieser Aufschluß findet sich in Nikodimos des Agioriten neugriechischer Ausg. des Psalmencomm. von Euthymios (2 Bdd. Constantinopel 1819—21), welche auch Auszüge aus jener Catene des Nicetas Serronius enthält.

Sprache und Gedanken um. Aber nie hat die Kirche in die Ps., die sie bei Tag und Nacht zu singen nicht müde ward, sich so wonnevoll eingelegt, nie sie erfolgreicher bis in den Märtyrertod hinein gebraucht als damals. Statt weltlicher Volkslieder konnte man, wenn man über Land gieng, Psalmen aus Feldern und Weingärten herüberklingen hören. *Quocunque te verteris*, schreibt Hieronymus aus dem heiligen Lande an Marcellus Wittwe, *arator stivam tenens Alleluja decantat, sudans messor psalmis se avocat et curva attondens vitem falce vinitor aliquid Davidicum canit. Haec sunt in hac provincia carmina, haec (ut vulgo dicitur) amatoriae cantiones, hic pastorum sibilus, haec arma culturae.* Die Annehmlichkeiten des Landlebens empfiehlt er der Marcella unter Anderem mit folgenden Worten: *Vere ager floribus pingitur et inter querulas aves Psalmi dulcius cantabuntur.* Bei Sidonius Apollinaris erscheint sogar Psalmengesang im Munde der Schiffszieher und der Dichter entnimmt daher eine schöne Ermahnung für den durch dieses Leben schiffenden und wandernden Christen:

*Curvorum hinc chorus helciariorum
Responsantibus Alleluja ripis
Ad Christum levat amicum celeusma.
Sic, sic psallite, nauta et viator!*

Und wie viele Märtyrer trotzten allen Martern mit Psalmengesang! Was die Kirche damals nicht mit Tinte für die Auslegung der Ps. geleistet hat, das hat sie für die Bewährung der Kraft der Ps. geleistet mit ihrem Blute. Die Praxis eilte der Theorie weit voraus.¹ Musterbilder der rechten Innerlichkeit des Psalmenauslegers sind jene patristischen Werke für alle Zeiten.

Die mittelalterliche kirchliche Auslegung hat nichts über die patristische hinaus wesentlich Förderndes hervorgebracht. Auf Cassiodor folgen schon als unselbständigere Compiler Haymo († 853) und Remigius von Auxerre († um 900); der Comm. des Ersteren erschien, von Erasmus herausg., *Frib.* 1531, der des Letzteren zuerst *Colon.* 1536 und dann in der *Bibl. maxima Lugdunensis*. Der des Petrus Lombardus († um 1160) ist geradezu eine Catene aus den älteren Auslegern von Hieronymus bis Alcuin. Selbständiger commentiren Thomas Aquinas, der aber nur 51 Ps. fertig gebracht hat, und Alexander v. Hales, wenn der unter seinem Namen erschienene Comm. (*Venet.* 1496) nicht vielmehr dem Hugo Cardinalis zuzuschreiben ist. Außerdem ragen im Mittelalter als Psalmenausleger hervor Bonaventura († 1274) und Albertus Magnus († 1280), auf der Grenze des Mittelalters Michael Aygvanus (um 1400), dessen Comm. seit seinem ersten Erscheinen *Mediol.* 1510 gern und oft wieder gedruckt worden ist. Wenn man einen dieser Ausleger kennt, so kennt man schier sie alle. Das Meiste, was sie bieten, ist Echo der Alten. Durch

1) s. außer der schon erwähnten Schrift von Otto Strauß: *Armknecbt, Die heil. Psalmodie oder der psalmodirende König David und die singende Urkirche* 1855., und W. von Gülick, *Das Psalterium nach seinem Hauptinhalte in seiner wissenschaftl. und prakt. Bed. (eine katholische Preisschrift)* 1858., theilweise auch Rudelbachs *Hymnologische Studien in der Luth. Zeitschrift* 1855, 4. 1856, 2. und insbes. über den poenentialen Psalmengesang *Zöcklers Gesch. der Askese* (1863) S. 256—264.

ihre Abhängigkeit vom Buchstaben der Vulgata und also mittelbar der LXX gerathen sie nur zu häufig in falsche Gedankenbahnen. Der *literalis sensus* wird ganz und gar in *mysticae intelligentiae* begraben. Ohne Auseinanderhaltung der beiden Oekonomien hat die unvermittelte neuest. Umsetzung der Ps. hier ihren Fortgang, wie z. B. Albertus Magnus in seinem Comm. (*Opp. t. VII*) von dem Grundsatz aus: *Constat, quod totus liber iste de Christo est* ohne weiteres *Beatus vir* (Ps. 1, 1) und den ganzen Ps. *de Christo et ejus corpore ecclesia* auslegt. Aber wie man bei den Kirchenvätern einzelne Tiefblicke, einzelne Geistesblitze von unvergänglichem Werthe findet, so lohnt sich auch hier die Lektüre, namentlich der Mystiker. Die größte Autorität in der Psalmenauslegung blieb für das Mittelalter Augustin. Aus Augustin, viell. mit Zuziehung Cassiodors, hat Notker Labeo (gest. 1022), der Mönch des Klosters St. Gallen, die seine deutsche Psalmenübers. Vers für Vers begleitende kurze Erklärung entnommen (Bd. 2 von H. Hattemers „Denkmahle des Mittelalters“). Ebenso ist aus Augustin und Cassiodor, zugleich aber aus Hieronymus, Beda und Gregorius zusammengetragen die oben erwähnte lateinische Psaltercatene vom Bischof Bruno von Würzburg (gest. 1045). Auch die syrische Psalmen-Erklärung des Gregorius Barhebraeus († 1286), von welcher Tullberg und Koraen zu Upsala 1842 und Schröter zu Breslau 1857 Proben herausgegeben haben, ist nur für die Auslegungsgeschichte von einiger Wichtigkeit und übrigens in nichts von der mittelalterlichen Weise unterschieden.

Der mittelalterlichen synagogalen Auslegung fehlt die Erkenntnis Christi und also die Grundbedingung geistlichen Verständnisses, aber wie wir die Ueberlieferung des alttest. Codex den Juden verdanken, so auch die Ueberlieferung der hebr. Sprachkunde. Insofern bieten die jüdischen Glossatoren was die christlichen gleichzeitig nicht zu bieten vermochten. Die in die Talmude eingestreuten Erklärungen von Psalmstellen sind meistens ungesund, willkürlich, abenteuerlich. Auch der Midrasch zu den Ps. mit dem Titel שורר טוב (s. Zunz, Vorträge S. 266 ff.) und die Midrasch-Catenen mit dem Titel ילקוט, von denen zur Zeit nur ילקוט שמעוני (von Simeon Kara ha-Darschan) und noch nicht ילקוט מנחם (von Machir b. Abba-Mari) bekannt ist, enthalten weit mehr schrankenlos Abschweifendes als Treffendes und Nutzbares; die Psalmenauslegung dient hier überall dem durchaus praktischen Zwecke anregenden erbaulichen Vortrags. Erst als ungef. seit 900 nach Chr. mittelbar unter syrisch-arabischem Einfluß der Anbau der Grammatik unter den Juden begann, begannen auch Schriftauslegung und Schrifthanwendung sich zu entwirren. An der Spitze dieser neuen Periode der jüdischen Exegese steht Saadia Gaon (gest. 941/2), aus dessen arabischer Psalmenübersetzung und Psalmenerklärung Haneberg (1840) und Ewald (1844) Auszüge gegeben haben; die Karäer Salmon b. Jerocham und Jefeth, welche beide auch die Ps. ausgelegt haben, sind heftige Gegner Saadia's, aber Jefeth, dessen Psalmen-Comm.¹ theilweise durch Bargés (seit 1846) bekannt geworden ist,

1) Er liegt handschriftlich theilweise in Paris, theilweise in Petersburg, dorthin 1841 von Munk, hierher 1853 von Tischendorf aus Aegypten mitgebracht.

steht doch schon unter dem Einflusse der von Saadia zu Ehren gebrachten Grammatik als Wissenschaft, welche Salmon grundsätzlich verwirft. Der nächste große Ausleger der Psalmen ist Raschi (d. i. Rabbi Salomo Isaäki) aus Troyes (gest. 1105), welcher das ganze A. T. (ausgen. die Chronik) und den ganzen Talmud glossirt hat und nicht allein in körniger Kürze die in Talmud und Midrasch zerstreuten Ueberlieferungen einspeichert, sondern auch (zumal in den Ps.) die vorhandenen grammatisch-lexikalischen Hilfsmittel benutzt. Unabhängiger von der meistens in Abenteuerlichkeiten verrannten Ueberlieferung sind Aben-Ezra aus Toledo (gest. 1167) und David Kimchi aus Narbonne (gest. um 1250); jener ist selbständiger und genialer, aber in seinen eigentümlichen Einfällen selten glücklich, dieser abhängiger, aber mit mehr Sinn für das Einfache und Natürliche begabt und unter allen jüdischen Auslegern der zumeist grammatisch-historische. Der arabisch geschriebene Psalmencomm. Ge-catilia's (Mose ha-Cohen Chiquitilla) ist uns nur aus Citaten, bes. bei Aben-Ezra, bekannt. In späteren Commentaren, wie von Mose Alschêch (Venedig 1601) und Joel Schoëb (Saloniki 1569) ist die Einfachheit und Eleganz der älteren Ausleger zur widerwärtigsten Scholastik entartet; auch der Comm. Obadia Sforno's (gest. in Bologna 1550), des Lehrers Reuchlin's, philosophirt zu viel, ist aber dabei wenigstens kurz und klar. Allen diesen Auslegern gibt ihre Sprachkenntnis einen bedeutenden Vorsprung vor den gleichzeitigen christlichen, aber der Schleier Mose's ist bei ihnen um so dichter, je bewußter ihr Gegensatz gegen das Christentum ist. Dennoch hat die Kirche diese Vorarbeiten nicht unbenutzt gelassen. Die Judenchristen Nicolaus de Lyra (gest. um 1340), der Verf. der *Postillae perpetuae*, und der Erzbischof Paul de Santa Maria von Burgos (gest. 1435), der Verf. der *Additiones ad Lyram*, gingen hierin voran. Selbständig wie sie schöpft Augustinus Justinianus von Genua in seinem *Octapulus Psalterii* (Genua 1516 Fol.) meist aus Midrasch und Sohar. Mit Vorliebe benutzte man Aben-Ezra und Kimchi, z. B. Bucer, welcher diesen viel zu verdanken bekennt: *neque enim candidi ingenii est dissimulare, per quos profeceris*. Justinianus, Pagninus und Felix waren im Beginne der Reformationszeit die drei größten Autoritäten für den Grundtext. Die beiden Ersten hatten ihr Verständnis des Grundtextes durch jüdische Vermittelung und Felix Pratensis, dessen *Psalterium ex hebreo diligentissime ad verbum fere translatus* 1522 unter Leo X. erschien, war Proselyt.

Wir sind nun an die Schwelle der reformatorischen Auslegung gelangt. Die Psalmodie war in der herrschenden Kirche zu leblosem Werkdienst herabgesunken. Die Psalmenauslegung hatte sich in compilatorische Unselbständigkeit und scholastischen Wust verloren. *Et ipsa quamvis frigida tractatione Psalmorum* — sagt Luther in der Vorrede zu Bugenhagens latein. Psalter — *aliquis tamen odor vitae oblatum est plerisque bonae mentis hominibus, et utcumque ex verbis illis etiam non intellectis semper aliquid consolationis et aurulae senserunt e Psalmis pii, veluti ex roseto leniter spirantis*. Als nun aber der Kirche durch die Reformation ein neues Licht grammatischen und geistlich centralen Schriftverständnisses es aufging, repräsentirt in Deutschland durch Reuchlin, in Frank-

reich durch Vatablus: da begann auch der Rosengarten des Psalters wie in verjüngter mailicher Frische zu duften und, wiedergeboren aus dem Psalter, erscholl das deutsche Lied vom Ostseestrande bis zum Fuße der Alpen in der vollen Inbrunst erneuerter erster Liebe. „Wunderbar — sagt der spanische Carmeliter Thomas a Jesu — wie so gewaltig die Lieder Luthers die lutherische Sache förderten. Nicht nur die Kirchen und Schulen hallen davon wieder, sondern auch die Privathäuser, die Werkstätten, die Märkte, Straßen und Felder.“ Denn umgesetzt in unverwelkliche Lieder (von Luther, Albinus, Franck, Gerhard, Jonas, Musculus, Poliander, Ringwaldt und vielen Anderen) gingen die alten Psalmen von neuem in den Gemeindegesang der deutschen wie der skandinavischen¹ lutherischen Kirche über; in der französischen Kirche dichtete Clément Marot erst 30, dann noch 19 Ps. in Lieder um (1541—43) und Theod. Beza fügte die übrigen hinzu (1562)²; Calvin führte die Ps. in Marots Uebers. schon 1542 in den gottesdienstlichen Gebrauch der Genfer Kirche ein, die Ps. blieben seitdem die Lieblingslieder der reformirten Kirche; die Melodien und Choräle lieferte Goudimel, der Märtyrer der Bartholomäusnacht und Lehrer Palestrina's. Die englische Kirche machte die Ps. unmittelbar zum Bestandtheile ihrer Liturgie, die congregationale folgte dem Beispiele der Schwesterkirchen des Continents. Und wie fleißig wurde der Psalter in griechische Verse, wie von Olympia Morata (gest. 1555)³, und unter Einwirkung Melanths⁴ in lateinische umgegossen! Die Paraphrasen von Helius Eoban Hesse (den Martin Herz 1860 biographisch skizzirt hat⁵), Jo. Major, Jakob Micyllus (dessen Leben Classen 1859 beschrieben), Jo. Stigel (dessen Andenken durch Paulus Cassel 1860 erneuert worden), Ge. Bersmann (gest. 1611), auch die in portugiesischer Klosterhaft begonnene von Chr. Buchanan sind nicht bloß gelehrte Kunststücke, sondern Erzeugnisse inneren geistlichen Bedürfnisses, ob schon man dem Urtheil von Harleß beipflichten muß, daß die besten Versuche dieser Art nur in dem Maße zufriedenstellen, als es vorher gelingt das Original zu vergessen. Aber auch die exegetische Aufgabe der Psalmenauslegung wurde seit der Reformationszeit klarer erkannt und glücklicher gelöst, als je zuvor. In Luther, welcher seine akademischen Vorlesungen 1514 mit den Ps. an hob (lateinisch von Luthers eigner Hand in Wolfenbüttel) und 1519 einen Theil derselben u. d. T. *Operationes in duas Psalmorum decades* zu veröffentlichen begann, verbindet sich die Erfahrungstiefe der Kirchenväter mit der durch ihn der Kirche zurückgegebenen paulinischen Erkenntnis der Lehre von der freien Gnade. Zwar ist

1) Die schwedischen Psalmlieder sind neuerdings für den Gemeindegebrauch von Runeberg (Örebro 1858) überarbeitet und vermehrt worden.

2) s. Félix Bovet, *Les Psaumes de Marot et de Bèze*, in der Lausanner Zeitschr. *Le Chrétien Évangélique* 1866 No. 4.

3) s. Proben in Bonnerts Leben des Olympia Morata, deutsch von Mersehmman 1860 S. 131—135.

4) s. Wilh. Thilo, Melancthon im Dienste an heiliger Schrift (Berlin 1859) S. 28.

5) Seine Psalmen (zu denen Veit Dietrich Anmerkungen schrieb) erlebten in 70 J. 40 Auflagen.

er noch nicht ganz los von dem *in thesi* verworfenen Allegorisiren und überhaupt Abschweifen *a sensu literac*, auch fehlt ihm noch die historische Einsicht in die Unterschiedenheit beider Testamente; aber in Ansehung erfahrungsmäßigen mystischen und dabei gesunden Verständnisses ist er unvergleichlich, seine Erklärungen der Ps., bes. der Bußps. und des Ps. 90., übertreffen alles bisher Geleistete und bleiben eine Fundgrube für immer. Die Psalmenauslegung Bugenhagens (Basel 1524. 4. u. ö.) führte die unterbrochene Psalmenarbeit Luthers weiter, welcher in einem kurzen, aber gewaltigen Vorwort rühmt, daß jene die erste des Namens werthe sei. Scharfsinn und Feinheit des Urtheils zeichnen die Erläuterung der fünf Psalmbücher von Aretius Felinus, d. i. Martin Bucer aus (1529. 4. u. ö.); ein sonderbares Aussehn gibt ihr das *Autophyes* (= *a se et per se Existens*), womit durchweg יריד übersetzt wird. Ebenbürtig aber als Exeget tritt dem deutschen Reformator Calvin an die Seite, dessen Psalmencomm. (zuerst Genf 1564) mit psychologischem Tiefblick mehr Erkenntnis des Typus und größere Freiheit historischer Anschauung verbindet, aber nicht ohne mancherlei Verirrungen dieser Freiheit. Calvins Historisiren ist zur Karrikatur geworden in Esrom Rüdinger, dem Schullehrer der mährischen Brüder, welcher 1591 in Altorf starb, ohne, wie er beabsichtigte, seinen 1580—81 erschienenen Psalmencomm. in neuer Bearbeitung herausgeben zu können — ein originelles Werk, welches gleich den ersten Psalm nach umhertastendem Conjecturiren zuletzt in die Seleucidenzzeit herabsetzt.

Innerhalb der nachreformatorischen Auslegung begegnet uns zunächst Reinhard Bakius, der standhafte und kluge Pastor Magdeburgs und Grimma's im 30j. Kriege, dessen *Comm. exegetico-practicus* über die Ps. (in erster Ausg. von seinem Sohne 1664) ein Werk voll Belesenheit, Geist und Witz ist, vielfach ein willkommener Supercommentar zu Luther, vollgepfropft von allerlei Psalmen-Denkwürdigkeiten, unter denen sich aber der Faden schlichter Auslegung verliert. Fester und weniger sich gehen lassend behält Martin Geier die Aufgabe des Auslegers im Auge; seine Leipziger Vorlesungen über die Ps. dauerten 18 Jahre. Innige Frömmigkeit und reiche Gelehrsamkeit schmücken seinen Comm. (1668), aber der freie Geist der Reformatoren ist hier nicht mehr: Geier ist schon nicht mehr fähig, sich aus der Dogmatik in die Exegese zu versetzen; es hat sich bereits eine exegetische Tradition fixirt, welche zu überschreiten als heterodox gilt. In der reformirten Kirche ragt Coccejus (gest. 1669) hervor — ein origineller geistvoller Mann, aber von falschen hermeneutischen Grundsätzen aus sich zu sehr in eschatologischem Historisiren gefallend. Nicht allein aber die beiden protestantischen Kirchen, auch die römische betheiligte sich an der Arbeit der Psalmenauslegung in fördernder Weise. Ihre hervorragenden Psalmenausleger von 1550—1650 sind Genebrardus, Agellius, de Muis, alle drei mit Kenntniss der semitischen Sprachen auf den Grundtext zurückgehend, und Bellarmin, welcher zum Werke nicht allein ungewöhnliche Naturgaben, sondern auch innerhalb papistischer Beschränkung geistlichen Tiefblick mitbringt. Später verlief sich die Psalmenauslegung innerhalb der römischen Kirche

in Scholasticismus. Dieser gipfelt in le Blancs *Psalmorum Davidicorum Analysis* und in Jo. Lorinus' *Commentaria in Psalmos* (6 Folianten 1665—1676). In den protestantischen Kirchen aber zeigt sich desgleichen ein kläglicher Nachlaß des reformatorischen Geistes. Die *Adnotationes uberriores in Hagiographa* (t. I. 1745. 4: Ps. u. Spr.) von Jo. Heinr. Michaelis sind eine Masse unverarbeiteten Stoffes: die glossatorische Erklärung keucht unter der Bürde zahlloser ungesichteter Beleg- und Parallelstellen. Was über 1600 rückwärts geleistet ist, bleibt fast ganz unbeachtet; Luther bleibt unausgebeutet, Calvin übte selbst innerhalb seiner Kirche keinen Einfluß mehr auf die Schriftauslegung. Jenseit 1750 verlor diese dann ihren im 17. Jahrh. erstarkten, aber auch allmählich erstarrten geistlichen und kirchlichen Charakter, während sie, wie die Psalmen-Erklärungen von de Sacy, Berthier und la Harpe zeigen, in der römischen sich nie so verflachte, daß sie das Wesen der Offenbarungsreligion verlednet hätte. Jene Liebe zu den Ps., aus welcher der von Bengel bevorwortete Evangelische Lieder-Psalter des wahrhaft christlichen Dichters und Ministers Chr. Karl Ludwig v. Pfeil (1747) hervorgegangen ist¹, entartete mehr und mehr zu einem bloß literarischen, höchstens poetischen Interesse, die Exegese ward psychisch und sarkisch. Den Rest des Geistlichen repräsentirt in dieser Zeit des Verfalls Burk in seinem Bengels Vorbilde folgenden *Gnomon* zu den Ps. 1760 und Chr. A. Crusius im 2. Th. (1761) seiner *Hypomnemata ad Theologiam Propheticam*, ein Werk, welches auf der von Bengel neugebrochenen Bahn weiter geht und reich an Keimen fortschreitender Erkenntnis ist (s. meine Biblisch-prophetische Theologie 1845). Den Charakter der damaligen Theologie ersieht man aus Joh. Dav. Michaelis' Uebers. des A. T. mit Anmerkungen für Ungelehrte (1771) und seinen Schriften über einzelne Ps. In sprachlicher und historischer Hinsicht ist hier einiges geleistet, aber übrigens geschwätzig, breite, triviale Geschmacklosigkeit, geistliche Erstorbenheit. Aus dieser Geschmacklosigkeit die Psalmenauslegung freigemacht zu haben, ist das Verdienst Herders, und aus dieser Geistlosigkeit sie wieder zu kirchlichem Glaubensbewußtsein gebracht zu haben, ist das Verdienst Hengstenbergs, zunächst in seinen Vorlesungen, gewesen.

Den Uebergang zur neueren Auslegung bezeichnen Rosenmüllers *Scholia* zu den Ps. (zuerst 1798—1804), ein in reiner durchsichtiger Sprache mit exegetischem Takt und mit dankenswerther Benutzung unbekannt gewordener älterer Ausleger, wie Rüdinger, Bucer, Agellius und auch der jüdischen, geschriebenes Sammelwerk. Weit selbständiger und epochemachend war de Wette's Psalmencomm. (zuerst 1811, Ausg. 5 von Gustav Baur 1856). De Wette ist präcis und klar, auch nicht ohne ästhetisches Gefühl, aber seine Stellung zu den biblischen Schriftstellern ist eine zu recensentenartige, seine Forschung zu skeptisch, seine Würdigung der Ps. zu wenig heilsgeschichtlich; er betrachtet sie als Nationallieder, theilweise im gemeinsten patriotischen Sinne, und wenn ihm das theologische Verständnis ausgeht, hilft er sich mit dem bis zum Ekel wie-

1) s. dessen *Leben* von Heinr. Merz (1863) S. 111—117.

derholten Stichwort des Theokratischen. Nichtsdestoweniger eröffnet de Wette's Comm. insofern eine neue Epoche, als er zuerst den bisherigen Wust der Psalmenauslegung aufgeräumt und nach Herders Vorgang Geschmack, unter Gesenius' Einfluß grammatische Sicherheit in die Psalmenauslegung gebracht hat — weit selbständiger als Rosenmüller, welcher, obwol nicht ohne Geschmack und Takt, nur Compiler ist. In Untersuchung der historischen Anlässe der Ps. hielt sich de Wette mehr verneinend als behauptend. Seine negative Kritik suchte Hitzig in seinem historischen und kritischen Comm. (1835. 36), welcher neuerdings in umgearbeiteter Gestalt erschienen ist (Bd. 1. 1863, Bd. 2 Abth. 1. 1864, Abth. 2. 1865) positiv zu ergänzen, indem er 14 Ps. von den 73 לְדָוִד überschriebenen dem David beilegt, sämtliche Ps. von 73 an nebst 1. 2. 60 (diese drei wie auch 142—144. 150 von Alexander Jannai) der Maccabäerzeit (z. B. 138—141 Alexanders Vater Johannes Hyrcan) zuweist, und auch Verf. (Zacharia 2 Chr. 26, 5., Jesaja, Jeremia) oder wenigstens Abfassungszeit aller andern herauskennt. Dieser sogen. positiven Kritik, die überall zu positiven Ergebnissen gelangt und maccabäische Ps. für den eig. Grundstock des Psalters ansieht, schloß sich v. Lengerke in seinem halb aus Hengstenberg halb aus Hitzig compilirten Comm. 1847 an, welcher behauptet, daß nicht ein einziger Ps. mit Sicherheit David zugeschrieben werden könne, und Olshausen in dem seinigen 1853, welcher nur wenige Ps. wie 2. 20—21 der vorexilischen Königszeit beläßt und alle andern mit unwiderstehlicher Neigung in die Maccabäerzeit bis in den Anfang der Regierung Johannes Hyrcans herabzieht, während Hupfeld in seinem Comm. 1855—1862 (4 Bdd.) es für unwürdig ernster Forschung erklärt, sich so „kindischem Hypothesenspiel“ zu überlassen und der negativen Kritik de Wette's nicht bloß treu bleibt, sondern sie noch entschiedener durchzuführen sucht — auch er behauptet, daß sich kein einziger Ps. mit Sicherheit David zuweisen lasse — und von der Voraussetzung ausgeht, daß wenn auch nur ein Theil der Ueberschriften falsch ist sie ebendeshalb alle für uns unbrauchbar seien. Wir stehen weder auf Seiten dieser überall die Ueberlieferung verneinenden Skepsis noch auf Seiten jener sie meistens verneinenden und ihr positive Gegenbehauptungen entgegenstellenden Selbstzuversicht, ohne aber deshalb die großen Verdienste zu verkennen, welche sich Olshausen, Hupfeld und Hitzig, jeder in seiner Weise, um die Psalmenauslegung erworben haben. An Olshausen schätzen wir seine hervorragende conjecturalkritische Begabung, an Hupfeld die grammatische Durchbildung und die soweit sie sich erstrecken gründlichen Studien, an Hitzig die überall anregende Originalität, den in Aufspürung der Gedankenzusammenhänge glücklichen Scharfsinn und die bei Constatirung des Sprachgebräuchlichen und syntaktisch Statthaften hervortretende bewunderungswürdige Belesenheit. Der Comm. von Ewald (Poetische Bb. 1839. 40., Ausg. 2 1866) genügt, abgesehen von dem einleitenden Theil, der Aufgabe der Auslegung seiner Anlage nach nur fragmentarisch, bekundet aber in der den einzelnen Ps. vorausgeschickten Charakteristik eine sonderliche Gabe, die Regungen und Schläge des Herzens zu vernehmen und den Affektenwechsel nachzuempfinden. In wahrhaft geistlichem

Rapport mit dem Geiste der Psalmisten steht keiner dieser Ausleger. Der vielgeschmähte Comm. Hengstenbergs 1842—47 (4 Bdd., Ausg. 2 1849—52) war deshalb, inwiefern er die Psalmenauslegung zuerst wieder in kirchlichen Zusammenhang stellte und bei ihrer grammatisch-historischen Aufgabe nicht stehen blieb, eine bahnbrechende Erscheinung. Als Vorläufer können die geistesverwandten Arbeiten von Umbreit (Christliche Erbauung aus dem Psalter 1835) und Stier (Siebzig Psalmen 1834. 36) gelten, welche sich nur über eine Auswahl von Ps. erstrecken, und als Seitenstück der Comm. von Tholuck 1847, welcher die sprachliche Seite ausschließt und den exegetischen Fortschritt für die Gemeinde praktisch zu verwerthen sucht. Der Vollständigkeit halber nennen wir auch noch den Comm. Kösters 1837, welcher für die Würdigung der Kunstform der Ps., bes. ihrer Strofik, von Bedeutung geworden ist, und Vaihingers 1845. In außerdeutschen Ländern ist kein Werk über die Ps. erschienen, welches sich denen Hengstenbergs, Hupfelds, Hitzigs an die Seite stellen könnte. Und doch fordert die unerschöpfliche Aufgabe ineinandergreifendes Arbeiten vieler. Möchte denn in den Ländern skandinavischer, romanischer und englischer Zunge das auf dem Psalmen-Gebiete von Björk, von Perret-Gentil, Armand de Mestral und J. Fr. Thrupp gegebene Beispiel edlen Wettseifers mit deutscher Wissenschaft viele Nachahmer finden! Möchte in der römisch-katholischen Kirche der eifrige Fleiß Bade's und Reinke's, das edle Streben Scheggs und Königs vielen zum Vorbilde gereichen! Möchte auch die griechische Kirche auf Grund der von Pharakides gegen Oikonomos verfochtenen Kritik der LXX über die aus den Vätern geschöpften Psalmenwerke von Nikodimos und Anthimos hinaus-schreitend in jenem wetteifernden Anschluß an deutsche Wissenschaft fortfahren, den die Prolegomena zu dem Psalmencomm. des jerusalemischen Patriarchen Anthimos von Dionysios Kleopas (Jerusalem 1855. 4) bekunden! *Non plus ultra* ist die Losung der Kirche Christi in Bezug auf Gottes Wort und *plus ultra* ist ihre Losung in Bezug auf dessen Verständnis. Die gemeinsame Arbeit an der Schrift ist die schönste Einigung der getrennten Kirchen und die sicherste Anbahnung ihrer künftigen Einheit. Die Schriftauslegung baut die Kirche der Zukunft.

X. Theologische Vorbetrachtungen.

Der Psalmenausleger kann sich entweder auf den Standpunkt des Dichters oder auf den Standpunkt der alttest. Gemeinde oder auf den Standpunkt der Kirche stellen — eine Grundbedingung des Auslegungsfortschritts ist die Auseinanderhaltung dieser drei Standpunkte und demgemäß die Unterscheidung der beiden Testamente und überh. der verschiedenen Heilsoffenbarungs- und Heilserkenntnisstufen. Denn wie das Heil selbst, so hat auch dessen Offenbarung und Erkenntnis eine fortschreitende Geschichte, welche vom Paradiese durch die Zeitlichkeit hindurch bis in die Ewigkeit hineinreicht. Das Heil verwirklicht sich in einem System von Thaten, in welchen sich der göttliche Liebesrathschluß der Erlösung der sündigen Menschheit entfaltet, und diesem stu-

fengängigen Geschehen eilt die Heilsoffenbarung voraus, um dessen Göttlichkeit zu verbürgen und das Verständnis zu vermitteln. In den Ps. liegt ein halbes Jahrtausend und darüber dieser fortschreitenden Verwirklichung, Enthüllung und Erkenntnis des Heils aufgedeckt vor uns. Nimmt man hinzu, daß Ein Ps. von Mose ist und daß die Rückblicke der historischen Ps. bis in die Patriarchenzeit zurückgehen, so gibt es von der Erwählung Abrahams bis zu der neuen Weltstellung des nachexilischen Volkes kaum ein epochemachendes heilsgeschichtliches Ereignis, welches im Psalter nicht irgendwie zur Sprache käme, und es sind nicht bloß ihm äußerliche Thatssachen, die darin lyrisch widerklingen, sondern weil er David zum Hauptverf. hat, neben Abraham ohne Zweifel die heilsgeschichtlich bedeutsamste Person des A. T., ist er ein unmittelbarer Bestandtheil der Heilsgeschichte selber. Und auch eine heilsoffenbarungsgeschichtliche Quelle ist er, inwiefern er nicht bloß aus dem Geiste des Glaubens, sondern großentheils zugleich aus dem Geiste der Profetie geflossen ist, vor allem aber das wichtigste Denkmal der fortschreitenden Heilserkenntnis, indem er zeigt, wie zwischen dem sinaitischen Gesetz und dem sionitischen Evangelium das schließliche wesentliche Heil sich im Bewußtsein und Geistesleben der Gemeinde anbahnte.

Wir betrachten 1) das Verhältnis der Psalmen zur Weissagung des künftigen Christus. Als die Menschen, die Gott geschaffen, sich selbst in Sünde verderbt hatten, überließ er sie nicht ihrem selbsterwählten Zornesgeschicke, sondern suchte sie heim an dem Abend des allerunglückseligsten Tages, um jenes Zornesgeschick zu einem Zuchtmittel seiner Liebe zu machen; diese Heimsuchung Jahve Elohims war sein erster heilsgeschichtlicher Schritt auf das Ziel der Menschwerdung hin und das sogen. Protevangelium die erste Grundlegung seiner auf dieses Ziel der Menschwerdung und der Wiederbringung der Menschheit vorbereitenden, heilsordnungsmäßigen, gesetzlich-evangelischen Wortoffenbarung. Der Weg dieses geschichtlich sich bahnbrechenden und zugleich für menschliches Bewußtsein sich selbst ankündigenden Heils geht durch Israel hindurch, und wie diese Aussaat von Worten und Thaten göttlicher Liebe sich in gläubigen israelitischen Herzen triebkräftig entfaltet hat, zeigen uns die Ps. Sie tragen das Gepräge der Zeit, während welcher die Heilsvorbereitung sich auf Israel concentrirte und die Heilshoffnung eine nationale geworden war, denn nachdem die Menschheit in Völker auseinandergegangen war, begab sich das Heil in die Schranke eines erwählten Volkes, um da zu reifen und dann sie sprengend zum Eigentum der ganzen Menschheit zu werden. Die Verheißung des künftigen Heilsmittlers stand damals in ihrem dritten Stadium. An den Weibessamen hatte sich die Aussicht auf Ueberwindung der Verführungsmacht in der Menschheit geknüpft und an den Patriarchensamen die Aussicht auf Segnung aller Völker; damals aber, als David Schöpfer der gottesdienstlichen Psalmenpoesie wurde, war die Verheißung messianisch geworden, ihr Fingerzeig wies die Hoffnung der Gläubigen auf den König Israels und zwar auf David und seinen Samen, Heil und Herrlichkeit zunächst Israels und mittelbar der Völker wurden von der Mittlerschaft des Gesalbten Jahve's er-

wartet. Daß unter allen davidischen Ps. sich nur ein einziger findet, nämlich Ps. 110., in welchem David, wie in seinen letzten Worten 2 S. 23, 1—7., in die Zukunft seines Samens ausschaut und den Messias gegenständlich vor sich hat, erklärt sich nur daraus, daß er bis dahin sich selber Gegenstand messianischer Hoffnung war und daß diese sich erst allmählich, bes. infolge seines tiefen Falles, von seiner Persönlichkeit ablöste und in die Zukunft rückte. Als dann Salomo zur Regierung kam, richteten sich, wie Ps. 72 zeigt, die messianischen Wünsche und Hoffnungen auf ihn; sie galten dem Einen schließlichen Christus Gottes, haften aber eine Zeit lang fragend und auf Grund von 2 S. c. 7 mit vollem Recht an dem unmittelbaren Sohne Davids. Auch in Ps. 45 ist es ein dem korahitischen Sänger gleichzeitiger Davidide, auf den die messianische Verheißung als Hochzeitssegen gelegt wird, daß sie sich in ihm verwirkliche. Aber bald wies sich aus, daß in diesem Könige wie in Salomo Derjenige, welcher die volle Wirklichkeit der Messiasidee ist, noch nicht erschienen sei, und als das davidische Königtum in der späteren Königszeit seinem heilsgeschichtlichen Berufe immer unähnlicher ward und immer greller widersprach, da brach die messianische Hoffnung mit der Gegenwart völlig und diese wurde nur der dunkle Grund, von welchem das Messiasbild als ein rein zukünftiges sich abhob. Der *בן-דוד*, um den die Profetie der späteren Königszeit kreist und den auch Ps. 2 den Königen der Erde, daß sie ihm huldigen, vorführt, ist (wenn auch die *אחרית* als eine dicht hinter dem Saume der Gegenwart anbrechende erwartet ward) eine eschatologische Person. In dem Munde der Gemeinde sind auch Ps. 45 und 132, indem ihr Inhalt in die Zukunft rückte, zu profetisch- oder eschatologisch-messianischen geworden. Auffällig aber ist, daß die Zahl dieser nicht bloß typisch messianischen Ps. so klein ist, und daß die Gemeinde der nachexilischen Zeit den Psalter nicht um einen einzigen im engeren Sinne messianischen Ps. bereichert hat. Um so zahlreicher sind im jüngeren Theile des Psalters im Unterschiede von den eigentlich messianischen Ps. die theokratischen vertreten, d. i. diejenigen, welche es nicht mit dem weltüberwindenden und weltbeglückenden Königtum des Gesalbten Jahve's zu thun haben, nicht mit der Christokratie, in welcher die Theokratie den Gipfel ihrer Repräsentation erreicht, sondern mit der in ihrer Selbstdarstellung nach innen und außen vollendeten Theokratie als solcher, nicht mit der Parusie eines menschlichen Königs, sondern Jahve's selber, mit dem in seiner Herrlichkeit offenbar gewordenen Reiche Gottes. Denn die alttest. Heilsverkündigung verläuft in zwei parallelen Reihen: die eine hat zum Zielpunkt den Gesalbten Jahve's, der von Zion aus alle Völker beherrscht, die andere den HERRN selbst, über den Cherubim sitzend, dem der ganze Erdkreis huldigt. Diese beiden Reihen kommen im A. T. nicht zusammen; erst die Erfüllungsgeschichte macht es klar, daß die Parusie des Gesalbten und die Parusie Jahve's einunddieselbe ist. Und von diesen zwei Reihen ist im Psalter die göttliche die überwiegende; die Hoffnung richtet sich, zumal nachdem das Königtum in Israel aufgehört hat, gemeinbin über die menschliche Vermittelung hinweg direkt auf Jahve, den Urheber des Heils. Der Grundartikel des alttest. Glaubens lautet

ישועה ליהוה (3, 9. Jon. 2, 10). Der Messias ist ja noch nicht als Gottmensch erkannt. Darum kennen die Ps. weder Gebet zu ihm noch Gebet in seinem Namen. Aber Gebet zu Jahve und um Jahve's willen ist ja wesentlich dasselbe. Denn Jahve hat Jesum in sich. Jahve ist der Heiland. Der Heiland, wenn er erscheinen wird, ist nichts anderes, als die ישועה dieses Gottes in leibhafter Erscheinung (Jes. 49, 6).

Wir unterscheiden in Anbetracht des gottmenschlichen Zieles der alttest. Geschichte fünf Klassen von Ps., welche diesem Ziele zugewandt sind. Seit 2 S. c. 7 ist die messianische Verheißung nicht mehr im Allgem. an den Stamm Juda, sondern an David geknüpft und nicht bloß auf den endlosen Bestand seines Reiches, sondern auch auf Einen Sproß seines Hauses gerichtet, in welchem die von Israel aus auf die gesamte Völkerwelt abzielende göttliche Bestimmung des Samens Davids zur vollen Verwirklichung kommen soll und ohne welchen also das davidische Reich ein Rumpf ohne Kopf ist. Psalmen, in denen der D. über seine Gegenwart hinweg sich an der Anschauung dieses Königs tröstet, in welchem die Verheißung sich schließlich erfüllt, nennen wir eschatologisch und zwar unmittelbar eschatologisch-messianische Ps. Diese Ps. schließen sich nicht allein an das schon vorhandene Weissagungswort an, sondern führen es auch weiter, und unterscheiden sich von der eig. Profetie nur durch ihre lyrische Form, denn die Profetie ist Predigt und die Ps. sind geistliche Lieder.

Der messianische Inhalt der Ps. ist aber nicht beschränkt auf den der eig. Weissagung, welcher das Zukünftige gegenständlich wird. Wie das Naturleben eine Stufenfolge darstellt, in welcher die niedere Daseinsstufe präformativ auf die nächstfolgende höhere und mittelbar auf die höchste hinausweist, so daß z. B. in der Kugelgestalt des Tropfens das Streben nach dem Organismus wie im einfachsten flüchtigen Umriß sich ankündigt: so ist auch der Fortgang der Geschichte und vorzugsweise der Heilsgeschichte ein typischer, und nicht allein im Grossen und Ganzen, sondern auch aufs überraschendste in einzelnen Zügen ist Davids Leben ein *vaticinium reale* auf das Leben dessen, welchen die Profetie als den gleichsam in verklärter Gestalt wiedererstandenen David geradezu כבדו Ez. 34, 23 f. 37, 24 f. und רור מלכם Hos. 3, 5. Jer. 30, 9 nennt. Solche Ps., in denen David selbst (oder auch ein in Davids Lage und Stimmung sich versetzender Dichter) typische Höhepunkte seines Lebens zu lyrischer Aussage bringt, nennen wir typisch-messianische Ps. Es gehören dazu jedoch nicht ausschließlich solche, welche unmittelbar oder mittelbar David zum Subjekt haben, denn auch der Leidensgang aller alttest. Gerechten im Allgem. und insbes. der Profeten in ihrem Berufe (s. zu 34, 20 f. und Ps. 69) ist gewissermaßen ein *τύπος τοῦ μὴλλοντος* gewesen. Alle diese Ps. können nicht minder als die der ersten Klasse im N. T. mit ἵνα πληρωθῇ angeführt werden, mit dem Unterschiede nur, daß es dort das weissagende Wort, hier die weissagende Geschichte ist, welche erfüllt wird. Die älteren Theologen, bes. die lutherischen, sträuben sich gegen die Annahme solcher typologischer Citate des A. T. im N.: es fehlte ihnen die unserer Zeit verliehene organische Anschauung der Geschichte,

und somit auch das rechte Gegengewicht zu ihrem starren Inspirationsbegriff.

Es gibt aber auch eine Klasse von Ps., die wir typisch-prophetisch messianische nennen, solche näml., in denen David, indem er seine an sich schon vorbildlichen innern und äußern Erlebnisse darlegt, über die Schranke seiner Individualität und Gegenwart hinausgehoben von sich Ueberschwengliches aussagt, was erst in Christo zu voller gesch. Wahrheit werden sollte. Solche Ps. sind typisch, inwiefern ihr Inhalt in der individuellen, aber typischen Gesch. Davids wurzelt, zugleich aber prophetisch, inwiefern sie das gegenwärtige Individuelle in weit über die Gegenwart hinausweisenden, erst in Christo erfüllten Klagen, Hoffnungen und Schilderungen aussprechen. Man hat die psychologische Möglichkeit solcher Ps. in Abrede gestellt, psychologisch unmöglich wären sie aber nur, wenn man dabei ein Ueberschwenken des Selbstbewußtseins Davids in das seines Gegenbilds anzunehmen hätte; allein der Sachverhalt ist ein anderer. Wie der Dichter seine Erlebnisse, um sie dichterisch auszusagen, idealisirt d. h. bei der Wurzel ihrer Idee erfaßt und mit Abstreifung des Zufälligen und Unbedeutenden in die Region des Idealen erhebt: so idealisirt auch David in diesen Ps. seine Erlebnisse, was an sich schon die Reducirung derselben auf das Wesen ihres typischen Thatbestandes zur Folge hat; er thut es aber nicht in dichterischer Selbsterregung, sondern getrieben vom Geiste Gottes, und dies hat die weitere Folge, daß die Aussage seiner vorbildlichen Geschehnisse und der entsprechenden Stimmungen sich zur weissagenden Aussage der Geschehnisse und Stimmungen seines Gegenbilds gestaltet.

Neben diesen drei Klassen messianischer Ps. kann man Psalmen wie 45 und 72 als eine vierte Kl. mittelbar eschatologisch-messianischer Ps. ansehen; es sind solche, in welchen ihrer zeitgeschichtlichen Entstehung nach messianische Hoffnungen zwar auf einen gleichzeitigen König bezogen sind, ohne aber in diesem sich erfüllt zu haben, so daß solche Ps. im Munde der Gemeinde, ihrer schließlichen Erfüllung noch gewärtig, zu eschatologischen Liedern geworden sind und auch ihre Auslegung als solcher neben der zeitgeschichtlichen vollkommen berechtigt ist.

Eine fünfte Klasse bilden die eschatologisch-jehovischen Ps., welche sich mit der Parusie Jahve's und der durch Gericht hindurch sich bewerkstelligenden Vollendung seines Reiches beschäftigen (s. Ps. 93). Die Zahl dieser Ps. ist im Psalter überwiegend. Sie enthalten die andere Prämisse zu dem gottmenschlichen Ende der Heilsgeschichte. Es gibt blitzartige Beleuchtungen dieses Endes bei den Propheten. Aber die Schlußfolgerung der *unio personalis* aus jenen menschlichen und göttlichen Prämissen zu ziehen bleibt der Geschichte selbst vorbehalten. Der Erlöser, in dem der alttest. Glaube sich barg, ist Jahve. Der Schwerpunkt der Hoffnung lag in dem göttlichen, nicht in dem menschlichen König. Daß der Erlöser, wenn er erscheinen wird, Gott und Mensch in Einer Person sein werde, war dem alttest. Gemeindebewußtsein fremd. Und die Erkenntnis, daß er Opfer und Priester in Einer Person sein werde, ragt nur

in einzelnen Lichtstrahlen herein in das alttest. Dunkel, dessen Polarstern יהוה und nur יהוה ist.

Indem wir nun 2) das Verhältnis der Psalmen zum gesetzlichen Opfer betrachten, finden wir auch dieses anders als wir vom Erfüllungsstandpunkt erwarten. Es fehlt zwar nicht an Stellen, wo das äußere gesetzliche Opfer als gottesdienstliche Bethätigung des Einzelnen und der Gemeinde anerkannt wird (66, 15. 51, 21), häufiger aber sind solche, in denen es gegen die λογικὴ λατρεία so entwerthet wird, daß es ohne Rücksicht auf seine göttliche Stiftung wie etwas von Gott gar nicht eigentlich Gewolltes, wie eine wegzuerfende Schale, eine zu zerbrechende Form erscheint (40, 7 f. 50. 51, 18 f.). Aber das ist nicht, was befremdet; gerade darin dienen die Ps. an ihrem Theil dem heilsgeschichtlichen Fortschritt: es ist der schon im Deuteronomium anhebende Verinnerlichungsproceß, welcher sich da auf Grund des denkwürdigen Wortes Samuels 1 S. 15, 22 f. fortsetzt; es ist der mehr und mehr erstarkende neuteut. Geist, welcher hier und an anderen Punkten im Psalter an den gesetzlichen Schranken rüttelt und die στοιχεῖα τοῦ κόσμου, wie ein Schmetterling seine Verpuppung, abstreift. Was aber wird an die Stelle der so wegwerfend kritisirten Opfer gesetzt? Zerknirschung des Herzens, Gebet, Dankbarkeit, Selbsthingabe an Gott in Vollzug seines Willens, wie Sprüche 21, 3 Rechtthun, Hos. 6, 6 Mildthätigkeit, Mich. 6, 6—8 Rechtthun, Liebe, Demuth, Jer. 7, 21—23 Gehorsam. Das ist das Befremdende. Das entwerthete Opfer wird nur als Symbol gefaßt, nicht als Typus; es wird nur ethisch betrachtet, nicht heilsgeschichtlich; sein Wesen wird nur, inwiefern es Gabe an Gott (קריבן) ist, nicht inwiefern die Gabe auf Sühne (כספֿיה) gestellt ist, herausgeschält; mit Einem Worte: das Geheimnis des Blutes bleibt unenthüllt. Da, wo das neuteut. Bewußtsein an die Besprengung mit dem Blute Jesu Christi denken muß, wird 51, 9 der Sprengwedel des gesetzlichen Reinigungs- und Entsündigungsrituals genannt, offenbar bildlich, aber ohne Deutung des Bildes. Woher kommt das? — Weil überhaupt das blutige Opfer als solches im A. T. eine Frage bleibt, auf welche fast nur Jesaia c. 53 erfüllungsgeschichtlich deutliche Antwort gibt, denn Stellen wie Dan. 9, 24 ff. Zach. 12, 10. 13, 7 sind ja selber fraglich und räthselhaft. Die Vorausdarstellung der Passion und des Selbstopfers Christi wird erst in so späten Profetenworten zur direkten Weissagung, und erst die evangelische Erfüllungsgeschichte zeigt, wie entsprechend dem Gegenbilde der Geist, der durch David redete, die Selbstaussage des Vorbildes gestaltet hat. Die alttest. Glaubenszuversicht, wie sie sich in den Ps. ausspricht, ruhte auch in Betreff der Versöhnung, wie überhaupt der Erlösung, auf Jahve. Dieser ist wie der Heiland so auch der Versöhner (מכסֿר), von welchem Sühne erfleht und erhofft wird (79, 9. 65, 4. 78, 38. 85, 3 u. a. St.). Jahve am Ziele seines Heilsgeschichtsweges ist ja eben der Gottmensch und das von ihm als vorbildliches Sühnmittel gegebene Blut (Lev. 17, 11) ist im Gegenbilde sein eigenes.

Von da weiter gehend fassen wir 3) das Verhältnis der Psalmen zur neuteut. Glaubensgerechtigkeit und der aus dem Grundgebot allumfassender Liebe fließenden neuteut. Moral ins

Auge. Sowol in Betreff der Versöhnung als der Erlösung erleiden die Ps. im Bewußtsein der betenden neutest. Gemeinde eine durch die seitherige Enthüllung und Besonderung des Heils ermöglichte Metamorphose, der sie zwanglos sich fügen. Nur in zwei Punkten scheint sich der Gebetsinhalt der Ps. mit dem christlichen Bewußtsein schwer amalgamiren zu wollen. Es ist das an Selbstgerechtigkeit streifende sittliche Selbstgefühl, welches sich häufig in den Ps. vor Gott geltend macht, und der in furchtbaren Verwünschungen sich entladende Zorneseifer gegen Feinde und Verfolger. Die Selbstgerechtigkeit ist nun zwar bloßer Schein, denn die Gerechtigkeit, auf welche sich die Psalmisten berufen, ist nicht Verdienst der Werke, nicht eine Summe von guten Werken, welche Gotte mit Anspruch auf Lohn hergerechnet werden, sondern eine gottgemäße Willensrichtung und Lebensgestalt, welche in Entäußerung der Selbstheit an Gott und in Hingabe des Ich an Ihn ihre Wurzel hat und sich als Wirkung und Werk der rechtfertigenden, heiligenden, bewarenden und regierenden Gnade ansieht (73, 25 f. 25, 5—7. 19, 14 u. a. St.); es fehlt nicht an Anerkenntnis des angeborenen sündhaften Naturgrundes (51, 7), der Verdammlichkeit des Menschen vor Gott abgesehen von dessen Gnade (143, 2), der vielen und großentheils unerkannten Sünden auch des Bekehrten (19, 13), der Sündenvergebung als der Grundbedingung der Seligkeit (32, 1 f.), der Nothwendigkeit eines gottgeschaffenen neuen Herzens (51, 12), kurz des in Bußzerknirschung, Begnadigung und Erneuerung bestehenden Heilswegs — andererseits aber ist es nicht minder wahr, daß im Lichte der stellvertretenden Genugthuung und des Geistes der Wiedergeburt eine weit tiefer einschneidende und schärfer scheidende sittliche Selbstkritik ermöglicht ist; daß die Trübsal, die dem neutest. Gläubigen widerfährt, ihn zwar nicht in gleiche Erregtheit des Gefühls göttlichen Zorns versetzt, welche so oft in den Ps. sich ausspricht, aber angesichts des Kreuzes auf Golgotha und des erschlossenen Himmels um so tiefer in sein Innerstes hineinführt, indem sie ihm als Schickung der züchtigenden, prüfenden, vollbereitenden Liebe erscheint; daß, nachdem die Gottesgerechtigkeit, welche unsere Ungerechtigkeit überträgt und auch dem alttest. Bewußtsein als Gabe der Gnade gilt, als eine durch Jesu thätigen und leidenden Gehorsam heilsgeschichtlich erwirkte zu gläubiger Aneignung vorliegt, die Unterschiedenheit sowol als wechselseitige Bedingtheit der Glaubensgerechtigkeit und der Lebensgerechtigkeit zu einer weit klarer erkannten und durchgreifender bestimmenden Thatsache des inwendigen Lebens geworden ist.¹ Dennoch widerstreben auch solche Selbstzeugnisse wie 17, 1—5 der Umsetzung in das neutest. Bewußtsein nicht, denn sie hindern dieses nicht, dabei vorzugsweise an die Glaubens-

1) Vgl. Kurtz, Zur Theologie der Psalmen, III: Die Selbstgerechtigkeit der Psalmensänger, in der Dorpater Zeitschr. 1865 S. 352—358: „Die alttest. Glaubensgerechtigkeit, repräsentirt durch das *evangelium visibile* des Opfercultus, hat noch nicht die im N. T., bes. durch Paulus, ihr angewiesene fundamentale und primäre, sondern nur eine mehr sekundäre, nachhelfende Stellung; die Rechtfertigung tritt nicht als Bedingung der zu erstrebenden Heiligung, sondern als Ergänzung der Mängel in der ungenügend erstrebten Heiligung ins Bewußtsein“

gerechtigkeit, an Gottes sakramentlich vermittelte Thaten, an das im alten Naturleben siegreich sich behauptende Leben der Wiedergeburt zu denken; auch muß sich der Christ durch sie ernstlich zur Selbstprüfung gemahnt fühlen, ob denn sein Glaube wirklich sich als triebkräftige Macht eines neuen Lebens erweise, und der Unterschied beider Testamente verliert auch hier seine Schroftheit angesichts der großen, alles sittliche Siechtum verurtheilenden Wahrheiten, daß die Gemeinde Christi eine Gemeinde der Heiligen ist, daß das Blut Jesu Christi uns reinigt von aller Sünde, daß wer aus Gott geboren ist nicht sündigt. Was aber die sogen. Fluchpsalmen betrifft¹, so wird allerdings in der Stellung des Christen und der Gemeinde zu den Feinden Christi das Verlangen nach ihrer Wegräumung von dem Verlangen nach ihrer Bekehrung überwogen, aber vorausgesetzt, daß sie sich nicht bekehren wollen und dem Strafgericht nicht durch Buße zuvorkommen, ist auch im N. T. der Uebergang des Liebeseifers in Zorneifer (z. B. Gal. 5, 12) berechtigt, und vorausgesetzt ihre absolute teuflische Selbstverstockung darf auch der Christ vor Erflehung ihres schließlichen Sturzes nicht zurückbeben. Denn das Reich Gottes kommt nicht allein auf dem Wege der Gnade, sondern auch des Gerichts, und das Kommen des Reiches Gottes ist das Ziel des alttest. wie neutest. Beters (s. 9, 21. 59, 14 u. a. St.), und alles Herabwünschen des Gerichts auf die, welche sich dem Kommen des Reiches Gottes entgegenstemmen, geschieht auch in den Psalmen in Voraussetzung ihrer beharrlichen Unbußfertigkeit (s. 7, 13 f. 109, 17). Wo aber, wie in Ps. 69 und 109., die Imprecationen sich ins Besondere ergeben und bis auf die Nachkommenschaft des Unglückseligen und bis in die Ewigkeit erstrecken, gibt es für sie keine andere Rechtfertigung als daß sie aus profetischem Geiste geflossen sind, und sie lassen für den Christen keine andere Aneignung zu, als daß er, sie nachbetend, der Gerechtigkeit Gottes die Ehre gebe und sich um so dringlicher seiner Gnade befehle.

Auch 4) das Verhältnis der Psalmen zu den letzten Dingen ist ein solches, daß sie, um Gebetsausdruck des neutest. Glaubens zu werden, der Vertiefung und Zurechtstellung bedürfen. Denn was Julius Africanus von dem A. T. sagt: οὐδέπω δέδοτο ἐλπίς ἀναστάσεως σαφής, gilt wenigstens von der vorjesaianischen Zeit. Denn erst Jesaja weissagt in einem seiner jüngsten apokalyptischen Weissagungscyklen (c. 24—27) die erste Auferstehung, d. i. Wiederbelebung der dem Tode verfallenen Märtyrergemeinde (26, 19), sowie mit erweitertem Gesichtskreis überhaupt die Endschaft des Todes (25, 8), und erst das Buch Daniel, diese auf die Zeit der Erfüllung hin versiegelte alttest. Apokalypse, weissagt die allgemeine Auferstehung, d. i. Auferweckung der Einen zum Leben und der Anderen zum Gericht (12, 2); zwischen diesen beiden Weissagungen steht das Gesicht Ezechiels von der Ausführung Israels aus dem Exil unter dem Bilde schöpferischer Belebung eines großen Leichenfeldes (c. 37) — ein Bild, welches wenigstens voraussetzt daß der Wundermacht göttlicher

1) Vgl. Kurtz, Zur Theologie der Psalmen, IV: Die Fluch- und Rache psalmen, ebend. S. 359—372., und unsere Erörterungen im Eingang der hieher gehörigen Ps. 35 und 109.

Verheißungstreue das nicht unmöglich sei, was es darstellt. Aber auch in den jüngsten Ps. zeigt sich die Heilserkenntnis noch nirgends so weit fortgeschritten, daß diese Weissagungsworte von der Auferstehung sich in einen dogmatischen Bestandtheil des Gemeindeglaubens umgesetzt hätten; die Hoffnung auf ein Wiederaufspalten des hingesäeten Gebeines wagt sich nur erst in kühnem und auch anders deutbarem Bilde anzudeuten (141, 7), das hoffnungslose Dunkel des Scheol (6, 6. 30, 10. 88, 11—13) bleibt ungelichtet, und wo von Erlösung aus Tod und Hades die Rede ist, da ist die erfahrene (z. B. 86, 13) oder gehoffte (z. B. 118, 17) Bewahrung des Lebenden vor Anheimfall an Tod und Hades gemeint, und es finden sich andere Stellen daneben, welche die Unmöglichkeit, diesem gemeinschaftlichen Endgeschick zu entgehen, aussprechen (89, 49). Die Hoffnung ewigen Lebens nach dem Tode kommt nirgends zu entschiedenem Ausdruck, wie auch im B. Iob die Sehnsucht sich nicht zur Hoffnung entfalten kann, weil kein Licht der Verheißung in die Nacht hineinscheint, von welcher das Gemüth Iobs beherrscht wird und welche die Anfechtung noch finstlicher macht als sie an sich ist. Die Perle, die über den Wogen der Anfechtung zum Vorschein kommt, wird nur zu bald von ihnen wieder verschlungen. Auch in den Ps. finden sich solche Stellen, in denen die Hoffnung, nicht dem Tode zu verfallen, sich so unbeschränkt ausspricht, daß der Gedanke des unvermeidlichen Endgeschicks ganz und gar von der Zuversicht des Lebens in der Kraft Gottes des Lebendigen verschlungen ist (56, 14 und bes. 16, 9—11); solche, in denen die Gnadengemeinschaft mit Jahve dergestalt diesem zeitlichen Leben mit seinen Gütern entgegengesetzt wird (17, 14 f. 63, 4), daß der Gegensatz eines überzeitlichen, über diese Zeitlichkeit hinausreichenden Lebens sich von selbst ergibt; solche, in denen der Ausgang der Gottlosen dem Ausgange der Gerechten wie Sterben und Leben, Erliegen und Triumphiren entgegengehalten wird (49, 15), so daß sich die Schlußfolgerung aufdrängt, daß jene sterben, obwohl sie ewig zu leben scheinen, diese ewig leben, ob sie gleich sterben; solche, in denen der Psalmist, obgleich nur anspielungsweise, sich eine Entrückung zu Gott, wie Henochs und Elia's, in Aussicht stellt (49, 16. 73, 24). Aber überall liegt da kein gemeingültiger Glaubenssatz vor, sondern wir sehen, wie sich der Glaube an ein jenseitiges Leben zunächst als nur individuelle Conclusio aus erfahrungsgewissen Prämissen des Glaubensbewußtseins loszuringen bemüht ist, und weit entfernt, daß das Grab von himmlischer Aussicht durchbrochen wäre, ist es vielmehr für das Hochgefühl des Lebens aus Gott wie verschwunden, denn das Leben im Gegensatz zum Tode erscheint nur als die ins Unendliche verlängerte Linie des Diesseits. Deshalb findet sich auch in den Ps. so wenig als im B. Iob eine vollkommen befriedigende Theodicee in Betreff der mit Gottes Gerechtigkeit unvereinbaren Vertheilung der diesseitigen Geschichte — Ps. 7. 49. 73 kommen der rechten Lösung zwar nahe, aber sie bleibt so sehr auf der Stufe der Ahnung und Andeutung stehen, daß die betreffenden Aussagen verschiedene Auslegung zulassen.¹

1) s. Kurtz, Zur Theologie der Psalmen, II: Die Vergeltungslehre der Psalmen, a. a. O. S. 316—352.

Andererseits aber sind Tod und Leben in der Anschauung der Psalmisten so wurzelhafte, d. i. bei ihren Wurzeln in den Principien des göttlichen Zorns und der göttlichen Liebe erfaßte Begriffe, daß dem neutest. Glauben, welchem sie bis auf ihren höllischen und himmlischen Hintergrund durchsichtig geworden sind, die Zurechtstellung und Vertiefung aller darauf bezüglichen Aussagen der Ps. leicht wird. Es ist nicht einmal wider den Sinn des Psalmisten, wenn sich in Stellen wie 6, 6 für den neutest. Beter die Geenna an die Stelle des Hades setzt; denn seit der Hadesfahrt Jesu Christi gibt es keinen *limbus patrum* mehr, der Weg Aller, die in dem Herrn sterben, geht nicht erdwärts, sondern aufwärts, der Hades ist nur noch als Vorhölle vorhanden; die Psalmisten fürchten ihn ja aber auch nur als Reich des Zorns oder der Abgeschiedenheit von Gottes Liebe, welche das wahre Leben der Menschen ist. Und auch 17, 15 an das jenseitige Schauen des Antlitzes Gottes in seiner Herrlichkeit und 49, 15 an den Auferstehungsmorgen zu denken, ist nicht wider den Sinn der Dichter, denn die da ausgesprochenen Hoffnungen sind, wenn sie auch für das alttest. Bewußtsein diesseitige waren, doch ihrer wahrhaft befriedigenden neutest. Erfüllung nach jenseitige. Es gibt, wie Oetinger sagt, keine wesentliche neutest. Wahrheit, welche nicht in den Ps., wenn nicht *rot* (dem ausgewickelten Sinne nach), doch *νεύματι* enthalten wäre. Die alttest. Schranke umschließt schon das werdende neutest. Leben, welches dereinst sie sprengen wird. Die alttest. Eschatologie läßt einen dunklen Hintergrund, welcher wie darauf angelegt ist, von der neutest. Offenbarung in Licht und Finsternis geschieden und zu einer in die Ewigkeit jenseit der Zeit hineinreichenden aussichtsvollen Perspektive gelichtet zu werden. Ueberall, wo es in dem eschatologischen Dunkel des A. T. zu dämmern beginnt, sind es schon die ersten Morgenstrahlen des sich ankündigenden neutest. Sonnenaufgangs. Der Christ kann auch hier nicht umhin, sich über die Schranke der Psalmisten hinwegzusetzen und die Ps. nach dem Sinne des Geistes zu verstehen, dessen Absehen mitten im Werden des Heils und der Heilserkenntnis auf das Ziel und die Vollendung gerichtet ist. So verstanden sind die Ps. Lieder des neutest. wie alttest. Israel. Die Kirche, indem sie die Ps. betet, feiert die Einheit beider Testamente, und die Wissenschaft, indem sie dieselben auslegt, gibt der Unterschiedenheit derselben die Ehre. Sie sind beide in ihrem Rechte, jene indem sie die Ps. im Lichte des Einen wesentlichen Heils betrachtet, diese indem sie die heilsgeschichtlichen Zeiten und Erkenntnisstufen sorgsam unterscheidet.

AUSLEGUNG DES PSALTERS.

*Cum consummaverit homo, tunc incipiet, et cum quieverit, aperiabitur
(novis aperiis urgetur).*

Sir. 18, 6 (von Augustin auf den Psalmenausleger angewandt).

DAS ERSTE BUCH DES PSALTERS

Ps. I—XLI.

PSALM I.

Das grundverschiedene Geschick der Frommen und Gottlosen.

- 1 Selig der Mann, welcher nicht wandelt in der Gottlosen Rath,
Und auf der Sünder Weg nicht hintritt,
Und in der Spötter Gesellschaft nicht sich setzt,
- 2 Sondern an Jahve's Gesetze hat er seine Lust
Und in deß Gesetze forscht er Tag und Nacht —
- 3 Der ist gleich einem Baum gepflanzt an Wasserbächen,
Welcher seine Frucht darreicht zu seiner Zeit
Und dessen Laub nicht hinwelkt,
Und alles was er thut führt er hindurch.
- 4 Nicht also die Gottlosen,
Sondern sie gleichen der Spreu, welche Wind verjagt.
- 5 Darum bestehen Gottlose nicht im Gerichte,
Und Sünder in der Gemeinde der Gerechten.
- 6 Denn wissend ist Jahve um der Gerechten Weg,
Aber der Gottlosen Weg geht zu Grunde.

Die Sammlung der Ps. und die der jesaianischen Weissagungen gleichen sich darin, daß die eine mit einer überschriftlosen Rede, die andere mit einem überschriftlosen Psalme beginnt, welche die beiden Sammlungen prologisch eröffnen. Daß Ps. 1 uralters schon als Prolog der Sammlung galt, sieht man aus Act. 18, 33., wo die Worte: *mein Sohn bist du* . . als *ἐν τῷ πρώτῳ ψαλμῷ* befindlich angeführt werden. Die schon von Griesbach aufgegebene Lesart *ἐν τῷ ψαλμῷ τῷ δευτέρῳ* ist eine alte Verbesserung. Aber jene Zählungsweise beruht auf Ueberlieferung. Ein Scholion aus Orig. u. Euseb. sagt von Ps. 1 u. 2: *ἐν τῷ Ἑβραϊκῷ συνημμένοι* und ebenso Apollinaris:

*Ἐπιγραφῆς ὁ ψαλμὸς ἐνδέθη δίχα,
Ἦνωμένος δὲ τοῖς παρ' Ἑβραίοις σίχοις.*

Denn es ist altjüdische Ansicht, wie Albertus M. bemerkt: *Psalmus primus incipit a beatitudine et terminatur in beatitudinem* d. h. er beginnt mit *אשרי* 1, 1 und schließt mit *אשרי* 2, 12., so daß also Ps. 1 u. 2, wie *b. Berachoth* 9^b (vgl. *j. Taanith* II, 2) gesagt wird, Ein Ganzes (*חורא פירשה*) bilden. Der urspr. Sachverhalt ist das gewiß nicht. Zwar berühren sich Ps. 1 und 2 mehrfach (dort *ירגז*, hier *ירגז*; dort *תאבדו* . . *וררך*, hier *ויראבדו* *דרך*; dort *אשרי* am Anf., hier am Ende), aber diese phraseologischen Berührungen reichen nicht aus, den Schluß

auf Einheit des Verf. (Hitz.), geschweige auf gliedliche Zusammengehörigkeit der 2 Ps. als Eines Ganzen zu berechtigen. Nur insofern gehören die 2 anonymen Lieder zus., als das eine geeignet ist, das Proömion des Psalters nach seiner ethischen, das andere nach seiner profetischen Seite zu bilden. Es fragt sich aber ob dies im Sinne des Sammlers lag. Viell. ist Ps. 2 nur jener Berührungen halber an Ps. 1 angeschlossen, welcher der eig. Prolog des nach dem Vorbilde der Tôra pentateuchisch angelegten Psalters ist. Denn der Psalter ist Ja und Amen in Liedern zu dem Gottesworte der Tôra. Darum beginnt er mit einem Ps., welcher das Geschick des Liebhabers der Tôra dem Geschicke der Gottlosen entgegenhält, einem Echo jener Ermahnung Jos. 1, 8., in welcher Jahve nach-Mose's Tode seinem Nachfolger Josua das Buch der Tôra ans Herz legt. Wie die neutest. Bergpredigt als Predigt des verinnerlichten Gesetzes mit *μακάριοι* anhebt, so der ganz und gar auf Verinnerlichung des Gesetzes gerichtete älteste Psalter mit אֲשֶׁרִי. Mit zwei אֲשֶׁרִי 1, 1. 2, 12 beginnt und mit zwei אֲשֶׁרִי 40, 5. 41, 2 schließt das erste Psalmbuch. Eine ganze Reihe von Ps. beginnt mit אֲשֶׁרִי Ps. 32. 41. 112. 119. 128., ohne daß man deshalb eine besondere Aschre-Psalmen-Art annehmen darf, denn z. B. Ps. 32 ist ein מְשֻׁכָּח, Ps. 112 ein Halleluja, Ps. 128 ein שִׁיר הַמַּעֲלִיל.

Was die Abfassungszeit des Ps. betrifft, so wollen wir darauf, daß 2 Chr. 22, 5 wie eine Anspielung klingt, kein Gewicht legen. Aber 1) er ist vorjeremianisch, denn Jeremia kannte ihn, das Fluch- und Segenswort Jer. 17, 5—8 ist wie eine auslegende und ausschmückende Parafrase. Es ist Sitte Jeremia's, Weissagungen seiner Vorgänger und bes. auch Psalmworte im Flusse seiner Rede zu reproduzieren und ihren Redecharakter in den seinigen zu verwandeln; in dem vorliegenden Fall spricht für die Priorität des Ps. auch dies, daß Jer. den dem Segen entsprechenden Fluch auf Jojakim bezieht und also eine zeitgeschichtliche Anwendung von dem Ps. macht. Er ist 2) nicht früher als salomonisch. Denn in die Zeit von Salomo ab weist uns das im ganzen Psalter nur hier vorkommende גִּצִּיט, ein in der Zeit der Chokma von den Freigeistern üblich gewordenes Wort (s. die Definition Spr. 21, 24). Da er aber keinerlei zeitgeschichtliches Anzeichen enthält, so verzichten wir auf eine nähere Bestimmung seiner Entstehungszeit und sagen mit dem h. Columba (dieser gegen die von Einigen beliebte Beziehung des Ps. auf Joas den Pflegling Jojada's): *Non audiendi sunt hi, qui ad excludendam Psalmorum veram expositionem falsas similitudines ab historia petitas conantur inducere.*¹

V. 1—3. Das exclamative אֲשֶׁרִי hat wie auch 32, 2. 40, 5. Spr. 8, 34 Gaja (*Metheg*) beim א, in einigen Codd. auch noch ein zweites bei ש, weil der Bedeutsamkeit des Wortes halber ausnahmsweise *asch're* gelesen werden soll (Baer im Psalter-Comm. 2, 495). Es ist der Constructivus des *pluralet*. אֲשֶׁרִים (von אֲשֶׁר, verw. קָשֶׁר, *gerad, richtig, wolbestellt* s.), überall in der auch vor leichten Suffixen nicht anders lautenden (Olsh. §. 135^c) Form אֲשֶׁרִי als Ausruf: o über die Glückseligkeit des und des. Der selig Gepriesene wird erst beschrieben nach dem was er nicht thut, dann (was der Hauptgedanke des ganzen Ps.) nach dem was er thut: er hält sich nicht zu den Ungerechten, sondern er hält sich an Gottes geof-

1) s. Zeuß, *Grammatica Celtica* (1853) 2, 1065. Der Comm. Columba's über die Psalmen, mit irischen Glossen versehen und aus dem Kloster Bobbio stammend, findet sich unter den Schätzen der Ambrosiana.

fenbartes Wort. **רשעים** sind die Gottlosen, deren sittlicher Zustand lose, haltlos und wie aus den Fugen rechter Einheit (Charakterhaftigkeit) gegangen, so daß sie einem aufgewühlten stürmischen Meere gleichen Jes. 57, 20 f.¹; **חַטָּאִים** (vom Sing. **חַטָּא**, wofür **חַטָּא** gebräuchlich ist) die Sünder *ἀμαρτωλοί*, welche in Thatsünden, bes. groben und augenfälligen, dahinleben; **לִצְיִים** (v. **לִצֵּן** wie **צֵן** v. **צוּר**) die Spötter, welche das Göttliche, Heilige, Wahre zum Gegenstande frivolen Witzes machen. Die 3 Benennungen bilden eine Klimax: *impii corde, peccatores opere, illusores ore*, welcher gemäß betreffs der Ersten, wie Iob 21, 16. 22, 18., von **עֲצֻבָה** (von **עָצַב**, *figere, statuere*) Entschließung, Willensrichtung und also Sinnesart die Rede ist; betreffs der Zweiten von **הִלָּךְ** Wandlungsweise, Handlungsweise, Lebensweise; betreffs der Dritten von **שׂוּבָב**, was wie arab. *meġlis* sowol Sitz (Iob 29, 7) als Zusammensitzen (107, 32), sei es amtliches (Sitzung) oder geselliges (vgl. 26, 4 f. Jer. 15, 17), bed. Zu **בְּהִלָּךְ** in ethischem Sinne vgl. Mi. 6, 16. Jer. 7, 24. Also: glücklich derj., welcher nicht in der Gesinnung wie sie die Gottlosen hegen einhergeht, geschweige daß er dem Lasterleben der Sünder sich beigesellte oder gar sich in der Gesellschaft von Religionsspöttern wolgefele. Die Beschreibung setzt sich nun mit **אִם יֵאָמֵר** (*imo si* Ges. §. 155, 2ⁱ) fort: sondern (wenn) sein Wohlgefallen ist = (Nominalsatz statt des Verbsatzes:) er hat Wohlgefallen (**יִחַדֵּץ** vgl. **خَفَضَ** f. i. mit dem Grundbegriff unbeweglichen Haftens, s. zu Iob 40, 17) an 'חֲזִירָהּ' der Unterweisung Jahve's, welche Israels *νόμος* Lebensordnung geworden ist; in diese vertieft er sich sinnend bei Tag und Nacht (zwei Acc. mit den alten Accusativendungen *am* und *ah*). Die Perf. v. 1 besagen was er bislang nie gethan hat, das Fut. **יִהְיֶה** was zu thun er sich immerfort befließigt; **הֵקֵר** von tiefem (vgl. **هَجَجَ depressum esse**), dumpfem, gleichsam zwischen innen und außen schwebendem Verlauten bed. hier das stille Selbstgespräch (vgl. **مَحْسَسَ mussitando secum loqui**) des Forschenden und Sinnenden. Mit **יִהְיֶה**² v. 3 beginnt nun die

1) Jedoch hat man zu **רשע** nicht **רעש** **רגש** zu vergleichen, sondern das Arabische weist für **רשע** in den zwei Stämmen **رَسَع** und **رَسَغ** den Urbegriff *schlaff*,

locker s. auf, im Gegens. zu **צָדִיק** **צָדִיק**, *hart, fest, straff* s., wie **رَمَحَ صَدَقَ**
d. h. nach dem Kamus **رَمَحَ صَلْبَ مَتِينٍ** **مَتِينٍ** eine harte, feste und gerade

Lanze. Wir tragen ja auch das Locker- und Losesein auf das sittliche Gebiet über; der Unterschied besteht bloß im Grade. Dieselben beiden Grundbegriffe stehen sich

auch in der intellektuellen Sphäre entgegen: **חָכֵם** **חָכֵם** weise, eig. dicht, fest, tüchtig,

solid; und **سَخِيفَ** **سَخِيفَ** thöricht, albern, eig. dünn, locker, haltungslos s., wie ein schlechtes Gewebe, s. Fleischers Uebers. von Samachschari's Goldenen Halsbändern S. 26 u. 27 Anm. 76. Also bed. **רשע** den Losen und zwar als sittlich-religiöser Begriff den Gottlosen.

2) Beim *Schebâ* steht *Metheg* (*Gaja*), wie überall wo ein mit *Schebâ* anlautendes Wort *Olewefored*, *Groß-Rebia* oder *Dechi* ohne vorhergehenden Diener hat, falls zwischen dem *Schebâ* und dem Worttone wenigstens ein Vocal und kein *Metheg*

Entfaltung des אשירי; es ist consecutives Prät.: er wird infolge dessen, er ist ebendadurch gleich einem an Wasserbächen eingesenkten Baume, der seine Frucht darreicht zu rechter Zeit und dessen Laub nicht abfällt. Im Untersch. von גִּבְעֵי bed. נְחִיל nach Jalkut §. 614 fest eingepflanzt, so daß ihn alle Winde, wenn sie heranstürmen, nicht von der Stelle rücken können (אין מוויין אהר ממוקמי). In מַלְגֵי מַיִם dient sowol מַיִם als der Plur. der Hebung des Bildes; מַלְגֵי (arab. *salg*, v. מלג spalten Iob 38, 25) bed. den durch Erdreich und Gestein sich sein Rinnsal spaltenden und hindurchwindenden Bach; der Plur. bez. entw. Einen Bach von Seiten seiner Wasserfülle oder auch mehrere die von verschiedenen Seiten den Baum mit nährenden und erfrischenden Feuchtigkeit versorgen. In dem Relativsatz liegt nicht aller Nachdruck auf בְּצֵחוֹ (Calvin: *impii, licet praecoces fructus ostendent, nihil tamen producunt nisi abortivum*), sondern פְּרִיו ist erstes, בְּצֵחוֹ zweites Tonwort: die Frucht, die man von ihm erwartet, reicht er dar (s. v. a. sonst גִּבְעֵה bringt er) und zwar zu seiner bestimmten gehörigen Zeit (= בְּצֵחוֹ, denn צֵחַ = צָרָה oder צָרָה wie צָרָה, לָצָר, v. צָר), ohne je im Kreislauf der Jahreszeiten die Hoffnung zu täuschen. Der Satz וְעֵלֶיךָ לֹא יָבוֹל ist die andere Hälfte des Relativsatzes: und daß Laub nicht abfällt oder welk wird (נָבֵל wie das gleichbed. נָבֵל von בָּל). Das frische Laub ist Bild des Glaubens, welcher das Lebenswasser des göttlichen Worts in Saft und Kraft verwandelt, und die Früchte Bild allmählich gereifter segenverbreitender Werke; ein Baum, welcher die Blätter verloren, bringt auch keine Früchte zur Reife. Erst mit וְכָל, wo bildlose Rede eintritt, wird die Person dessen, der Gottes Gesetz lieb hat, wieder unmittelbares Subj. Die Accentuation faßt dieses Vergleichen als 3. Glied des Relativsatzes, aber von einer wol fortkommenden Pflanze läßt sich zwar צֶלֶח, nicht aber הַצֶּלֶחַ sagen. Dieses *Hi.* (v. *صالح* צֶלֶח).

spalten, vor-, durchdringen, s. 45, 5) bed. sowol causativ: machen daß etwas durchgeht oder gedeiht (Gen. 39, 23), als transitiv: durchsetzen, und intransitiv: durchdringen, gelingen (Richt. 18, 5). Bei der 1. Bed. wäre Jahve Subj., bei der 3. das Vorhaben des Gerechten, bei der mittleren er selber. Dies das Nächstliegende: alles was er angreift vollführt er glücklich (Ausdruck wie 2 Chr. 7, 11. 31, 21. Dan. 8, 24). Was ein wasserreicher Bach für den Baum, der nahebei gepflanzt ist, das ist Gottes Wort für den der sich ihm hingibt: es macht ihn je nach seiner Berufsstellung fruchtbar an rechtzeitigen guten Leistungen und erhält ihn innerlich und äußerlich frisch, und alles was ein solcher ins Werk setzt, bringt er zu gedeihlichem Ende, denn in seinem Handeln ist die Kraft des Wortes und des Segens Gottes.

V. 4—6. Die Gottlosen (רִשְׁעִים mit fingerzeigartigem Art.) sind das Gegentheil eines an Wasserbächen gewurzelten Baumes: sie sind צִמְצִיץ wie die Spreu (v. צִמְצִץ auspressen), die der Wind fortjagt, näm. von der hoch-

außer etwa das vor *Schebā compos.* feststehende liegt z. B. נִתְחַקָּה (mit *Decht*) 2, 3., וְאַעֲבִדֶנּוּ 91, 15 u. dgl. Die Intonation des Accents soll in diesen Fällen vorschlagsweise schon mit dem flüchtigen *é* beglenen.

gelegenen Tenne (Jes. 17, 13), d. h. ohne Wurzel nach unten, ohne Frucht nach oben, ohne alle Lebenskraft und Lebensfrische, lose aufliegend auf der Tenne und aufliegend wenn nur ein Wind weht, so ganz und gar nichtig und haltlos. Mit **על-בן** wird aus dieser sittlichen Beschaffenheit der Gottlosen eine Folgerung gezogen: eben wegen ihrer inneren Nichtigkeit und Haltlosigkeit bestehen sie nicht **בשפט**. So heißt das Gericht gerechter Vergeltung, welchem Gott jeden einzelnen Menschen und ausnahmslos alle mit allen ihren Handlungen unterzieht (Koh. 12, 14), sein in den Lebensverlauf jedes Einzelnen und in die Geschichte der Völker hereinragendes gerechtes, nach Verdienst vergeltendes Walten. In diesem Gericht bestehen Gottlose nicht (**עם** stehen bleiben, wie **עם** 130, 3 sich aufrecht erhalten), noch Sünder **צדיקים**. Gemeinde (**עדה** = 'edah v. **עדה**, **עדה**) Gerechter heißt die Gottesgemeinde (**עדה**), welche ihrem gottgewollten und gottgewirkten Wesen nach eine Gemeinde Gerechter (111, 1) ist, welcher also die Ungerechten nur äußerlich und scheinbar angehören: **οὐ γὰρ πάντες οἱ ἐξ Ἰσραὴλ οὗτοι Ἰσραὴλ** Röm. 9, 6. Gottes Gericht, wann und wo immer er es hält, führt diesen Schein auf sein Nichts zurück. Wenn die Zeit der göttlichen Entscheidung kommt, welche auch äußerlich scheidet was jetzt schon innerlich geschieden ist, Ungerechte und Gerechte, Waizen und Spreu, da fahren jene dahin wie Spreu vor dem Sturme und ihr zeitweiliges Wolergehen, welches keine göttliche Wurzel hatte, nimmt ein schreckliches Ende. Denn erkennend ist J. der Gerechten Weg, **יֵדֵךְ** wie 37, 18. Mt. 7, 23. 2 Tim. 2, 19 u. ö. Es ist, wie die Alten sagen, ein *nosse cum affectu et effectu* gemeint, ein Erkennen, welches in lebendiger inniger Beziehung zu seinem Gegenstande steht und zugleich Zukehr und Zusammenschluß in Liebe ist. Der Gerechten Weg d. i. Lebensgang hat Gott zum Ziele, Gott erkennt diesen Weg, welcher ebendeshalb sein Ziel auch unfehlbar erreicht. Dagegen der Gottlosen Weg **האֲבֵד** geht weil sich selbst überlassen unter, geht hinab in **אֲבֵדוֹן**, verliert sich, ohne das vorgespiegelte Ziel zu erreichen, in finstere Nacht. Nur der Gerechten Weg ist **דֶּרֶךְ יוֹשִׁים** 139, 24., ein Weg, der in ewiges Leben ausläuft. Mit demselben furchtbaren **האֲבֵד** schließt der mit **אשר** beginnende Ps. 112.

PSALM II.

Das Reich Gottes und seines Christus, denen Alles sich zu beugen hat.

- 1 Warum toben Völker
Und Nationen sinnem Eitles?!
- 2 Auflehnen sich Könige der Erde
Und Oberherren rathschlagen zusammen —
Wider Jahve und wider seinen Gesalbten.
- 3 „Auf! sprengen laßt uns ihre Bande
Und hinweg von uns werfen ihre Seile!“
- 4 Der in den Himmeln Thronende lachet,
Der Allherr spottet ihrer.

- 5 Dann wird er anreden sie in seinem Zorn
Und in seiner Glut sie niederdonnern:
6 „— Und doch hab eingesetzt Ich meinen König
Auf Zion meinem heil'gen Berg.“

(Der göttliche König:)

- 7 „Melden will ich von einem Rathschluß!
Jahve sprach zu mir: mein Sohn bist du,
Ich habe heute dich geboren.
8 Heische von mir, so geb' ich dir Nationen zum Erbe
Und dir zum Besitze der Erde Enden.
9 Zerschmeißen sollst du sie mit Eisenscepter,
Wie Töpfergeschirr sie zerschmettern.“
10 Und nun, ihr Könige, zeigt euch verständig,
Laßt euch warnen, ihr Richter der Erde!
11 Dienet Jahve mit Ehrfurcht
Und frohlocket mit Zittern.
12 Küßt den Sohn, daß er nicht zürne und ihr verloren gehet,
Denn aufflammen möchte schier sein Zorn —
Heil allen die sich bergen in Ihn!

Auf den didaktischen Ps. 1., der mit **אֲשֶׁרִי** begann, folgt nun ein profetischer, der mit **אֲשֶׁרִי** schließt; er berührt sich auch sonst mit Ps. 1, noch mehr aber mit Psalmen der älteren Königszeit (59, 9. 83, 3—9) und mit Jesaja's profetischem Stile. Die Empörung der verbündeten Nationen und ihrer Herrscher wider Jahve und seinen Gesalbten wird an der unerschütterlichen weltüberwindenden Reichsgewalt zerschellen, welche J. seinem auf Zion eingesetzten Könige, seinem Sohne, verleiht. Das ist der Grundgedanke, welcher mit der lebendigen Unmittelbarkeit dramatischer Darstellung ausgeführt wird. Rede des Sängers und Sehers beginnt und schließt den Ps. Die Empörer, Jahve und sein Gesalbter treten selbstredend auf, den Rahmen aber bildet Rede des Verf., welche, ähnlich dem Chore des griechischen Drama's, die an dem Geschauten und Vernommenen sich erzeugenden Reflexionen und Empfindungen ausspricht. Wir haben kein rein lyrisches Gedicht vor uns. Das Ich des Dichters tritt zurück. Der im Centrum des Ps. redende Gottgesalbte ist nicht der anonyme Dichter selber. Mag es aber ein König der Gegenwart sein, welcher hier im Lichte der messianischen Verheißung betrachtet wird, oder jener König der Zukunft, in welchem sich dereinst der Weltberuf des davidischen Königtums erfüllen soll: jedenfalls tritt dieser Gottgesalbte in der göttlichen Machtherlichkeit auf, in welcher der Messias bei den Profeten erscheint.

Der Ps. ist anonym. Ebendeshalb dürfen wir weder David (Hofm.) noch Salomo (Ew.) zu dessen Verf. machen, denn aus Act. 4, 25 ist nichts zu entnehmen, da im N. T. Davidlied und Psalm zusammenfallende Begriffe sind, und es allewege weit gewagter ist, einen anonymen Ps. dem David oder Salomo zuzuschreiben, als einem **לְדָוִד** oder **לְשִׁלְמֹה** übergeschrieben die unmittelbare Abkunft von David oder Salomo abzuerkennen. Aber auch Gegenstand des Ps. ist weder David (Kurtz) noch Salomo (Bleek). David könnte es sein, denn in seine Regierungszeit fällt wenigstens Eine Völker-Coalition wie die von welcher unser Ps. seinen Anlaß nimmt, s. 2 S. 10, 6.; Salomo dagegen kann es nicht sein, weil in seine nur gegen Ende (1 K. 11, 14 ff.) getrübt Regierung kein solches Ereignis fällt, vielmehr erst aus diesem Ps. erschlossen werden muß. Eher ließe sich auf Uzia (Meier) oder Hizkia rathen (Maurer), welche beide das Reich in geschwächtem Zustande überkamen und die Nachbarvöl-

ker losgerissen vom Hause Davids voranden. Die Situation entspräche, denn die aufständischen Völker, welche uns vergegenwärtigt werden, sind Jahve und seinem Gesalbten bisher unterworfen gewesene. Aber es fehlen zeitgeschichtliche Anzeichen, welche die eine oder die andere Vermuthung stützten. Wäre der Gottgesalbte, welcher v. 7 das Wort ergreift, der Psalmist selber, so wüßten wir wenigstens, daß der Psalm einen König voll hohen messianischen Selbstbewußtseins zum Verf. hat. Aber die dramatische Haltung des Psalms bis zu dem folgenden וְיִרְדּוּ v. 10 ist jener Identifizierung des Gottgesalbten mit dem Dichter entgegen. Daß aber Alexander Jannai (Hitz.) beides zugleich sei, dieser seinem Volke mit Recht verhaßte Bluthund, der seine Regierung sofort mit Brudermord einweihte, ist eine Vermuthung, welche den heilsgeschichtlichen und sittlichen Charakter des Psalms in widerliche Lüge verkehrt. Das A. T. kennt kein Königtum, dem die Weltherrschaft verheißen und die Sohnschaft zugesprochen (2 S. 7, 14. Ps 89, 28), als das davidische. Der Psalm feiert die Weltherrschaft eines Königs, welcher Sohn Davids und Sohn Gottes ist. Die Ereignisse seiner Zeit, welche den Dichter bestimmten, sind uns nicht mehr durchsichtig. Er ist aber von da aus mitten in jene Völkerbewegungen versetzt, welche damit enden, daß alle Reiche Gottes und seines Christus werden (Apok. 11, 15 12, 10).

Im N. T. wird dieser Ps. vor anderen häufig citirt. Nach Act. 4, 25—28 haben v. 1 2 sich erfüllt in der verbündeten Feindschaft Israels und der Heiden wider Jesum den heiligen Knecht Gottes und seine Bekenner. Im Hebräerbrief stehen Ps. 110 und 2 auf gleicher Linie, jener als Zeugnis des ewigen melchisedekischen Priestertums Jesu, dieser als Zeugnis seiner überengelischen Sohnschaft. Wie das „Heute“ zu verstehen sei, lehrt Paulus Act. 13, 33 vgl. Röm. 1, 4. Das „Heute“ ist seiner eigentlichen Erfüllung nach der Tag der Auferweckung Jesu. Aus dem Tode in das Leben zur Rechten Gottes geboren, trat er an diesem Tage, den die Kirche deshalb *dies regalis* nennt, sein ewiges Königtum an. Der neutest. Widerhall dieses Ps. geht aber noch weiter und tiefer. Die zwei zur Zeit Jesu gangbaren Namen des Zukünftigen *ὁ χριστός* und *ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ* Joh. 1, 50. Mt. 26, 63 (im Munde Nathanaels und des Hohenpriesters) gehen auf diesen Ps. und Dan. 9, 25 zurück, so wie ohne Widerrede *ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου* auf Ps. 8, 5 und Dan. 7, 13. Wenn de W. und Hupf. behaupten, der Ps. passe nicht zu den christlichen Vorstellungen vom Messias, so scheint es fast als ob sich diese nach katedralen Machtsprüchen und nicht nach dem apost. Worte zu bemessen hätten. Jesus erscheint ja Apok. 19, 15. 12, 5 genau so wie der Ps. ihn darstellt als ποιμαίνων τὰ ἔθνη ἐν ῥάβδῳ σιδηρᾷ. Das Amt des Messias ist ein heilbringendes nicht nur, sondern auch ein richterliches. Die Erlösung ist der Anfang und das Gericht das Ende seines Werks. Auf dieses Ende ist der Ps. gerichtet. Der Herr selbst weist in den Evv. öfter darauf hin, daß er neben dem Friedensscepter und dem Hirtenstabe auch den von Eisen führe Mt. 24, 50 f. 21, 44. Lc. 19, 27. Der Tag seiner Parusie ist ja ein Gerichtstag — der große Tag der ὀργῇ τοῦ ἀπρίου Apok. 6, 17., vor welchem die übergeistlichen Messiasgebilde aufgeklärter Exegeten ebenso zerrinnen werden, wie vor seiner ersten Parusie die fleischlichen Messias Hoffnungen der Juden.

V. 1—3. Der Ps. beginnt mit einer siebenzeiligen Strophe, beherrscht von einem fragenden Warum. Das frevle Beginnen richtet sich selbst. Es ist grundlos und erfolglos. Diese Gewißheit drückt sich mit einem Anflug unwilligen Staunens in der Frage aus. Mit folg. Prät. fragt מַה־נִּשְׁפָּט nach dem Grunde des so rechtlos Geschehenen: weshalb haben Völ-

Völker sich so lärmend zusammengerottet (A. ἰσορροφῆται)? und mit folg. Fut. nach dem Zwecke des so erfolglos Geschehenden: wozu sinnen sie Leeres? רֵיק könnte adv. s. v. a. לֵרֵיק sein, ist aber hier wie 4, 3 regirter Acc., denn הִנֵּה, welches an sich nur das stillinnerliche, leise und dumpf sich äußernde Tichten und Trachten bed. (hier hinterlistiges wie 38, 13), bedarf eines Objekts. Mit diesem רֵיק begründet die unwillig staunende Frage sich selber: wozu so Leeres d. i. Verstand- und Bestandloses? Denn der Sänger, selbst ein Unterthan und Glied des göttlichen Reiches, kennt J. und seinen Gesalbten zu gut, als daß er nicht das Unberechtigte und Unvermögende solcher Empörung invoraus erkennen sollte. Daß es auf diese beiden abgesehen ist, sagt v. 2., welcher ohne dem לַמֶּלֶךְ untergeordnet zu sein die Sachlage weiter ausmalt. Das Fut. bez. das gegenwärtig vor sich Gehende: sie setzen sich in Positur, nehmen herausfordernde Stellung ein (הִתְרַצֵּב wie 1 S. 17, 16), worauf dann wieder (vgl. die umgekehrte Folge 83, 6) in das Perf., den farblosen Ausdruck des Thatsächlichen, übergegangen wird: נִסֶּס (mit רָחַק als Exponenten des Reciproken) eig. sich dicht und fest aneinander drängen, dann wie سَاوَدَ, welches nach der richtigen Bem. des türkischen Kamus in seiner Bed. clam cum aliquo locutus est von ebendieser Grundbed. des sich dicht Andrängens ausgeht: sich vertraulich berathschlagen (wie 31, 14 u. נִצֵּץ 71, 10). Die Subjektsbegriffe מַלְכֵי-אֶרֶץ und רוֹזְנִים (nach arab *razan* gewichtig s.: die Gravitätischen, die Würdenträger, *señores augusti*) sind nur dem poetischen Stile gemäß ohne Artikel. Es ist eine allgemeine Empörung der Völkerwelt wider J. und seinen מְשִׁיחַ Χριστός, den von ihm aus mittelst h. Salböls geweihten und ihm innigst verbundenen König. Der Sänger vernimmt v. 3 den Beschluß der rathpflegenden Fürsten. Das pathetische Suff. *emō* statt *chēm* geht auf J. und seinen Gesalbten zurück. Die Cohortative drücken die gegenseitige Anfeuerung aus; dem dumpfen Groll und drohenden Trotze entsprechen Klang und Rhythmus des Ausrufs: der Rhythmus ist jambisch, dann anapästisch. Erst wollen sie die Fesseln, auf welche das im poet. Stil bedeutsame אֶרֶץ hinweist, zersprengen (נִסְרֹתָ = נִסְרֹתָ), dann das Flechtwerk von sich (נִסְרֹתָ a nobis, die palästinische Schreibweise, wogegen die Babylonier נִסְרֹתָ a nobis im Untersch. von נִסְרֹתָ ab eo sprachen und schrieben b. Sota 35^a) hinwegschleudern, halb mit dem Aerger Gebundener, halb mit dem Triumph Befreiter. Sie sind also zur Zeit Unterthanen Jahve's und seines Gesalbten, und nicht bloß weil die ganze Welt Jahve's ist, sondern weil er seinem Gesalbten zur Herrschaft über sie verholfen. Es ist ein Kampf um Freiheit, in den sie ziehen, aber um eine gottwidrige Freiheit.

V. 4—6. Ueber diesem Schauplatze wilden Kriegsgetümmels und hochfahrenden Uebermuths sieht der Sänger in dieser sechszeiligen Str. Jahve und vernimmt im Geiste sein Donnerwort an die Empörer. Im Gegensatz zu den irdischen Machthabern und Vorgängen heißt J. יוֹשֵׁב בְּשָׁמַיִם: in unnahbarer Erhabenheit und ewiggleicher Herrlichkeit thront er darüber; אֲדֹנָי heißt er als der welcher das Geschehen hienieden mit absoluter Macht nach dem unhintertreiblichen Plane seiner Weisheit über-

wallet. Die Futt. besagen nicht was er thun wird, sondern fortwährend thut (vgl. Jes. 18, 4 f.); לִמְדָּה gehört nach 59, 9. 37, 13 auch zu יִשְׁחָק (von dem in der nachpentat. Sprache üblicheren שָׂחַק = צחק). Er lachet der Trotzigen, denn zwischen ihnen und Ihm ist ein unendlicher Abstand; er spottet ihrer, indem er den unendlichen Unverstand des unendlich Kleinen bis zu einem Höhepunkt kommen läßt, wo er ihn enttäuscht zu Boden stürzt. Diesen Höhepunkt, den Endpunkt der göttlichen Langmuth, fixirt das אֵי wie Deut. 29, 19 vgl. פֶּסַח 14, 5. 36, 13., ein in die Zukunft gerichtetes und auf den da eintretenden Wendepunkt hinzeigendes „dann“. Da beginnt Er mit Einem Male die thatsächliche Sprache des Zorns zu seinen Feinden zu reden und setzt sie in seiner Zornglut in Bestürzung, bringt sie sowol innerlich als äußerlich außer Fassung; בִּהַל בִּהַל nebst בָּלַח bed. urspr. loslassen, fahren lassen, dann im Hebr. theils äußerlich überstürzen, theils innerlich bestürzt machen und außer sich (aus Rand und Band) bringen. V. 5^a ist wie ein rollender Donner (vgl. Jes. 10, 33), בְּחִירֹנוֹ 5^b wie der einschlagende Blitz. Und wie die erste Str. mit Worten der Empörer schloß, so diese zweite mit selbsteigenen Worten Jahve's. Mit גָּאֲנִי beginnt wie Gen. 15, 2. 18, 13. Ps. 50, 17 ein Umstandssatz. Der verschwiegene Hauptsatz (vgl. Jes. 3, 14. Ew. §. 341^c) ergänzt sich leicht: ihr lehnt euch auf, während doch Ich . . . Mit גָּאֲנִי setzt er ihrem vergeblichen Beginnen seinen unwiderstehlichen Machtwillen entgegen. Daß man nicht „ich habe gesalbt“ (Trg. Symm.) übersetzen dürfe, ist von Böttch. bewiesen worden; נִסְךְ נִסְךְ bed. wol hingießen, aber nicht begießen, und die Bed. des breit und fest Hingießens (Metallguß, Opferguß, Salbenguß) geht dann, wie in הִצִּיץ, הִצִּיץ, in die Bed. des fest Hinstellens (*fundere* in *fundare*, *constituere*, wie LXX Syr. Hier. Lth. übers.) über, so daß also der Fürstennarne נִסְךְ sich nicht mit מָשַׁח, sondern mit גָּאֲנִי vergleicht.¹ Das Trg. setzt nach רָבִיחִי (*raxi*) richtig וְהָיִיתִי (*et prae feci eum*) ein, denn מָלִיךְ ist nicht der Ort der Salbung. Von einem Könige Israels, der auf Zion gesalbt wäre, weiß die Gesch. nichts. Der Zion ist als Herrschersitz des Gesalbten genannt; dort ist er eingesetzt, um da zu thronen und von da aus zu herrschen 110, 2. Es ist die Anhöhe der Davidsstadt (2 S. 5, 7. 9. 1 K. 8, 1) mit Einschluß des Moria gemeint. Jener Heiligkeitsberg d. i. heilige Berg, welcher die Stätte der göttlichen Gegenwart ist und deshalb alle Höhen der Erde überragt, ist ihm als Thronszitz angewiesen.

V. 7—9. Der Gesalbte selbst ergreift nun das Wort und spricht aus was er kraft göttlichen Rathschlusses ist und vermag. Kein Uebergangswort, keine Einführungsformel bezeichnet diesen Absprung der Rede Jahve's zur Rede seines Christus; der Sänger ist Seher: sein Psalm ist Spie-

1) Schon der Jalkut zu den Ps. §. 620 schwankt in der Erkl. des נִסְךְ zwischen אֲשֶׁר־חִיִּיךְ ich habe ihn gesalbt nach Dan. 10, 3., אֲשֶׁר־חִיִּיךְ ich habe ihn gegossen nach Ex. 32, 4 u. ö. und גָּדַלְתִּיךְ ich habe ihn groß gemacht nach Mi. 5, 4. Aq., indem er καὶ ἐδιδάσθην (ν. διδάσθην = *ὑπαίνομαι*) übers., fügt eine vierte Möglichkeit hinzu. Eine 5. Möglichkeit: נִסְךְ läutern, weihen (Hitz.) existirt nicht, denn diese Bed. gewinnt das arab. *nasaka* von der Grundbed. des Schlemmens oder Schwemmens aus (z. B. des Wegschwemmens der Salzbestandtheile eines Ackers). Auch Spr. 8, 23 bed. נִסְךְ ich bin hingegossen = eingesetzt.

gelbild des Gesehenen, Widerhall des Gehörten. Wie Jahve sich den Empörern gegenüber zu dem Könige auf Zion bekennt, so beruft sich der König auf Zion den Empörern gegenüber auf ihn. Der Gottesname יהוה hat Groß-Rebia und wegen der Tonfülle der umfanglichen Intonation dieses Accents *Gaja* beim *Schebâ* (vgl. אֶלֶיךָ 25, 2. אֶלֶיךָ 68, 8. אֶרְכִי 90, 1).¹ Die Constr. von עָסִיר mit אֶל (wie 69, 27 vgl. אֶבֶר Gen. 20, 2. Jer. 27, 19. דָּבָר 2 Chr. 32, 19. חִירִיעַ Jes. 38, 19): Erzählung oder Meldung thun hinsichtlichlich . . . ist umständlich und deshalb feierlich. Selbstgewiß und furchtlos kann und will er denen, die ihm jetzt den Gehorsam aufkündigen, ein קָם entgegenhalten d. i. eine urkundliche unverbrüchliche Festsetzung, an der sich nicht ändern und rütteln läßt. Alle alten Uebers. ausgen. den Syrer lesen חֲקִירָה zusammen. Die Strofenzeile wird dadurch den andern conformer, aber der Ausdruck verliert an Gewicht. Mit Recht hat אֶל־הָם *Olewejored*. Es ist der in der arab. Grammatik bekannte amplificative Gebrauch des nicht näher determinirten Nomens: ein Decret und was für eines! Ein großartiges nach Urheber und Inhalt. J. hat ihm erklärt: אֶתֶּךָ², und zwar an dem bestimmten Tage, an welchem er ihn in dieses Sohnesverhältnis gezeugt oder geboren hat. Das V. לִיר (mit dem Umlaut i³) vereinigt in sich, wie γεννᾶν, die Begriffe des Zeugens und Gebärens (LXX γενέσθαι, A. γενεσθαι); es ist eine über beides erhabene göttliche Machtwirkung gemeint, und zwar, da es sich um Einsetzung (כֹּסֶף) in das Königtum handelt, die Zeugung in königliches Dasein, welche in und mit der Salbung (מִשֶּׁח) geschehn ist. Mag David oder ein Davidide oder der andere David gemeint sein, jedenfalls hat 2 S. c. 7 als erste und älteste Meldung dieses קָם zu gelten, denn dort empfängt David mit Rückblick auf seine Salbung und zugleich mit der Verheißung ewiger Herrschaft das Zeugnis von dem ewigen Sohnesverhältnis, in welches J. Davids Samen zu sich als Vater gestellt hat, so daß David und sein Same zu J. sagen kann אֶתֶּךָ אֶבֶר 89, 27., wie J. zu ihm אֶתֶּךָ אֶבֶר. Aus diesem Sohnesverhältnis des Gesalbten zu J. dem Schöpfer und Eigner der Welt, fließt Anrecht und Anwartschaft desselben auf die Weltherrschaft. Auf אֶל־הָם folgt der nach Aufforderungen naturgemäße Cohortativ Ges. §. 128, 1. J. hat seinem Sohn die Weltherrschaft bestimmt; es bedarf also von dessen Seite nur

1) Im Allgem. bem. wir hier, daß dieses das *Schebâ* in die Intonation hineinziehende *Gaja* (*Metheg*) nur von dem Masoreten *Ben-Naftali*, nicht von *Ben-Ascher* (beide um 950) auch Wörtern mit den geringeren Trennern *Zinnor* und *Klein-Rebia* beigegeben wird, was auch in Baers Psalterausg. noch nicht durchgreifend beachtet ist, so daß also z. B. 5, 11 אֶלֶיךָ, 6, 2 dagegen (bei *Dechi*) יְהוָה, nicht יְהוָה zu schreiben ist.

2) Auch in Pausa bleibt hier אֶתֶּךָ ohne gedehntes ā (Psalter 2, 468), aber das Wort ist *Milel* geworden, während es außer Pausa nach *Ben-Ascher* *Milra* ist, von *Ben-Naftali* aber auch außer Pausa (wie 89, 10. 12. 90, 2) auf *penult.* betont wird. Das *Athnach* der Bb. רָאָה (Ps. lob Spr.), dem *Zakef* der 21 anderen Bücher entsprechend, hat nur halbe Pausalkraft und da, wo es auf *Olewejored* folgt, in der Regel gar keine, vgl. 9, 7. 14, 4. 25, 7. 27, 4. 31, 14. 35, 15 u. s. f. (Baer, *Thorath Emeth* p. 37).

3) Der Umlaut i geht entw. auf eine Grundform יִרְיָ, יִרְיָ, יִרְיָ zurück, oder er ist unmittelbar aus Pathach entstanden; für das Erstere sprechen Formen wie יִרְיָהּ und יִרְיָהּ, für Letzteres daß ε in geschloßener Silbe gew. in *Negol* übergeht.

des Verlangens, das ihm Bestimmte sich anzueignen. Er braucht nur zu wollen, und daß er will, zeigt sich daran, daß er sich gegen die Empörer auf Jahve's Vollmacht beruft. Diese Vollmacht hat den für die Empörer furchtbaren Zusatz v. 9. Die Suff. gehen auf die גִּזְרִים, die in Heidentum versunkenen ἑθνη. Für diese wird sein Herrscherscepter (110, 2) zum Stabe von Eisen, welcher sie wie an sich schon zerbrechliches Thongebilde (Jer. 19, 11) in tausend Scherben zerschellt. Mit נָחַץ wechselt רָצַע (= רָצַץ *frangere*) fut. רָצַץ, wogegen LXX (Syr. Hier.), welche ποιμανεῖς αὐτοὺς ἐν ῥάβδῳ (wie 1 Cor. 4, 21) σιδηρῶ übers., רָצַץ von רָצַח vocalisirt. Der Eisenstab, dem hebr. Texte nach das Werkzeug der Strafgewalt, wird so mit Bezug auf מַזְלָה als Stab des Hirten 23, 4. Mi. 7, 4 zum Werkzeuge der Zwingherrschaft.

V. 10—12. Der D. schließt mit Nutzenanwendung des Geschauten und Gehörten auf die Großen der Erde. Mit נָחַץ וְנִיב (1 Joh. 2, 28) *itaque* werden aus einem dargelegten allgemein ethischen (z. B. Spr. 5, 7) oder heilsgeschichtlichen Thatbestand (z. B. Jes. 28, 22) aneignende Schlußfolgerungen gezogen. Die Ermahnung richtet sich nicht an die in empörerischer Aufregung Geschauten, sondern im Hinblick auf das profetisch Geschaute und Vernommene an die Könige insgemein. מַלְכֵי אֲרָץ sind nicht die welche die Erde richten, sondern die der Erde, so weit und breit sie ist, angehörigen Richter d. i. Regenten (Am. 2, 3 vgl. 1, 8). Das *Hi.* הַיָּסוּד bed. Verstand oder Einsicht beweisen; das *Ni.* נִיבֵר als sogen. *Ni. tolerantivum* sich züchtigen oder zurechtweisen lassen, wie נִיבֵץ Spr. 13, 10 sich rathen lassen, נִירָשׁ Ez. 14, 3 sich suchen lassen, נִסְצָא sich finden lassen 1 Chr. 28, 9 u. ö. Auf diesen allgemeinen Ruf zur Besinnung folgt v. 11 eine spezielle Ermahnung bezugs Jahve's, v. 12 bezugs des Sohnes. Es entsprechen sich מְרִירָה und גִּילָה, dieses nicht nach Hos. 10, 5 im Sinne von גִּילָה 96, 9., sondern, da „erbebet mit Zittern“ (Hitz.) eine Tautologie ist und aufforderndes גִּילָה sonst überall „frohlocket“ bed., nach 100, 2 im Sinne entzückter Freudenbezeugung ob des Glückes und der Ehre, eines solchen Gottes Knechte sein zu dürfen. Richtig LXX ἀγαλλιᾷσθε αὐτῷ ἐν τρόμῳ. Das Frohlocken soll, damit es nicht in Sicherheit und Uebermuth umschlage, mit Zittern (זָדָה wie Zef. 3, 17) geschehen, mit Zittern der Ehrerbietigkeit und der Selbstzucht, denn Gott ist ein verzehrendes Feuer Hebr. 12, 28. Der nun folgenden zweiten, auf das Verhältniß zum Gottgesalbten bezüglichen Ermahnung sind die alten Uebers., als ob ihre Klarheit sie geblendet, alle mit Ausnahme des Syrers aus dem Wege gegangen, indem sie בָּרִי entw. בָּרִי Reinigkeit, Züchtigkeit, Zucht (LXX Targ. It. Vulg.), oder בָּרִי rein, lauter übers. (Aq. Symm. Hier.: *adornate pure*). So auch Hupf.: fügt euch aufrichtig, wogegen Elw.: nehmt lautere Warnung an und Hitz.: fügt euch der Pflicht (בָּרִי wie arab. *harr* = בָּרִי); Olsh. meint sogar, in dem בָּרִי möge ein Fehler stecken, und Diestel entscheidet sich für בָּרִי statt בָּרִי. Aber Zus. und Sprachgebrauch fordern *osculamini filium*. Das *Pi.* נִשְׁקֹץ bed. küssen, nirgends etwas anderes, und während בָּרִי im Hebr. Reinheit und nichts weiter bed. und בָּרִי als Adv. *pure* sich nicht belegen läßt, ist hier, nachdem J. sich zu seinem Gesalbten als seinem Sohne bekannt hat, nichts natürlicher, als

daß das in feierlicher Rede nicht befremdende und hier über den Mißklang בן בן hinweghebende בן (Spr. 31, 2 sogar $\text{בן} = \text{בני}$) in ähnlich absoluter Weise, wie הוא , den einzigartigen Sohn und zwar den Gottessohn bezeichne.¹ Auf die Ermahnung, sich Jahve zu unterwerfen, folgt, wie schon AE bem., die Ermahnung, dem Sohne Jahve's zu huldigen. Küssen ist s. v. a. huldigen; Samuel küßt 1 S. 10, 1 den Saul, indem er sagt daß er ihm damit huldige.² Subj. des Folg. ist nun aber nicht der Sohn, sondern Jahve. Dem neutest. Bewußtsein liegt die Bez. des בן יצחק auf den Sohn allerdings mindestens gleich nahe (s. Apok. 6, 16 f.), und da die Warnung vor dem Vertrauen (הסתיו) auf Fürsten 118, 9. 146, 3 sich nicht auf den Christus Gottes anwenden läßt, so kann die Bez. des בן auf diesen (Hgst.) nicht als unmöglich gelten. Da aber הַסֵּחָה das übliche Wort von der gläubigen Zuflucht zu J. ist und der künftige Zornstag im A. T. überall z. B. 110, 5 als Tag des Zornes Gottes erscheint, so bez. wir das *ne irascatur* auf Den daß Sohn der Gesalbte ist, also: damit J. nicht zürne und ihr umkommet תָּהָרָה . Dieses תָּהָרָה ist Acc. der näheren Bestimmung. Wenn jemandes Weg הַדָּבָר 1, 6., so geht er selbst verloren hinsichtlich des Weges, indem dieser ihn in den Abgrund führt. Fraglich ist, ob בְּמִצָּט „um ein Kleines“ im Sinne von *brevi* oder *facile* bed. Sprachgebrauch und Wortstellung sprechen für Letzteres (Hupf.). Ueberall sonst bed. בְּמִצָּט für sich allein (ohne solche Zusätze wie Ezr. 9, 8. Jes. 26, 20. Ez. 16, 47) „um ein wenig, beinahe, leicht.“ Wenigstens ist ihm nach hypothetischen Vordersätzen wie 81, 15. 2 S. 19, 37. Iob 32, 22 diese Bed. gesichert. Also: denn entbrennen könnte leicht, entbrennen möchte schier sein Zorn. Der D. warnt die Regenten zu ihrem eignen Besten, doch ja nicht den nach v. 4 unvermeidlichen Zorneifer Jahve's für seinen Christus herauszufordern. Wol allen, die von diesem Zornesausbruch nichts zu fürchten haben, weil sie in Jahve als ihr Asyl sich hineinbergen. Der Constructivus הַיָּמִי schließt בן ohne Genitivverhältnis mit sich zu Einem Begriffe zusammen Ges. §. 116, 1. הַסֵּחָה , das übliche Wort von gläubiger Zuflucht zu J., bed. seinem Wurzelbegriffe nach nicht sowohl *refugere, confugere*, als *se abdere, condere* und wird deshalb nie mit אָל , immer mit בן verbunden.³

1) Abgesehen davon, daß בן den Artikel nicht verträgt, fällt die Indetermination unter den Gesichtspunkt derj., welche, weil sich mit ihr die Vorstellung des Majestätischen, Großen, Schauerlichen verbindet, von den arab. Grammatikern **التكثير** **التعظيم** oder **لتكثير** oder **لتهويل** genannt wird: sie fordert durch die in ihr liegende Unbegrenztheit die Einbildungskraft zur Vergrößerung des so ausgedrückten Begriffs auf. Ein arab. Ausleger würde hier wie oben v. 7 erklären: „Küsst einen Sohn, und was für einen Sohn!“ (s. *Ibn Hishām* in de Sacy's *Anthol. grammat.* p. 10, wo zu übers. *hic est vir, qualis vir*!). Lehrhafte Beispiele dafür sind בִּיר Jes. 28, 2 durch eine Hand, näm. Gottes Allmachtshand, welche aller Hände Hand ist, und Jes. 31, 8 $\text{בְּמִצָּתֵי הַחֶרֶב}$ vor einem Schwerte, näm. dem keine Gegenwehr zulassenden göttlichen Schwerte.

2) s. darüber Seacchi, *Myrothecium* t. III (1637) c. 35.

3) Ueber alte Stadtnamen, welche dieses antike הַסֵּחָה aufweisen, s. Wetzstein zu Iob 24, 8 Anm.; das Arabische hat **حسي** noch in der Beziehung der Grundbed. auf Wasser, welches zurückgezogen und verborgen unter dem Sande fließt und nur durch

PSALM III.

Morgenlied eines Bedrängten, aber in Gott Getrosten.

- 2 Jahve, wie viel sind meiner Dränger!
Viele stehn auf wider mich,
3 Viele sagen von meiner Seele:
„Es gibt kein Heil für ihn in Gott.“ (Sela)
4 Aber du, Jahve, bist Schild um mich,
Meine Ehre und meines Hauptes Erheber.
5 Laut ergeht an Jahve mein Ruf
Und er erwidert mir von seinem heil'gen Berg. (Sela)
6 Ich legte mich, da schlummerte ich ein,
Bin erwacht, weil Jahve mich stützt.
7 Nicht fürcht' ich mich vor Myriaden Volkes,
Die rings sich wider mich gelagert.
8 Stehe doch auf, Jahve, hilf mir, mein Gott!
Denn du zerschlägst all meinen Feinden die Backe,
Der Gottlosen Zähne zerschmetterst du.
9 Jahve's ist das Heil —
Ueber dein Volk komme dein Segen! (Sela)

Auf die beiden prologischen Ps., welche ein verwandtes Thema behandeln, der eine ethisch vom Standpunkte der **חכמה** und der andere heilsgeschichtlich vom Standpunkte der **ביאה**, folgt nun ein Morgensegen, denn Morgen- und Abendgebete sind ja das Nächste, was man in einem Gebet- und Gesangbuch erwartet. Das Morgenlied Ps. 3, welches die Erwähnung des „heiligen Berges“ mit Ps. 2 gemein hat, geht naturgemäß dem Abendliede Ps. 4 voraus, denn das Ps. 3 ein Abendlied sei, wie Etliche meinen, beruht auf grammatischem Miverständnis.

Mit Ps.3 beginnen die ausgesprochenenmaßen musikalisch eingerichteten Lieder. Mit מְזוֹמָר לְדָוִד ein *Psalm Davids* wird das folg. Lied als ein für musikalische Begleitung bestimmtes bez. Da מְזוֹמָר ausschließlich in den Psalmenüberschriften vorkommt, so ist es wol ein von David gemünzter Kunstausdruck. Das V. זָמַר (זָמַר) ist ein schallnachahmendes Wort, welches im *Kal* abkniffen und zwar (die Reben) abranken oder schnitteln bed. (vgl. arab. *z* schreiben, von dem summienden Ge-

räusch des Griffels oder Kalams auf dem Schreibstoff). Mit dieser Bed. „kneifen“ hängt die dem *Pi.* eigene des Singens und Spielens nicht zus. Denn weder das rhythmische Abtheilen (Schultens) noch das articulirte Sprechen (Hitz.) gewährt eine wahrscheinliche Vermittelung, da Cäsur und Silbe keine naturwüchsigen Begriffe sind, und auch nicht das Kneifen der Saiten (Böttch. Ges.), wofür die Sprache נָנָן (gleicher Wurzel mit נָנָע) geprägt hat. Hiezu kommt daß die ältesten Stellen, wo נָנָן und נָנָן vorkommen (Gen. 43, 11. Ex. 15, 2. Richt. 5, 3), eher auf Gesang als Tonspiel lauten und beide Wörter öfter Gesang im Untersch. vom Tonspiel bez. z.B. 98, 5. 81, 3

Graben zum Vorschein kommt; die felsige Grundlage, auf der es unterhalb der Sandfläche sich sammelt und am Versickern oder Verdunsten gehindert wird, heißt

حَسَى *hasā* oder **حِسَى** *hisā* der Bergungs- oder Schutzort und eine dort gegrabene Quelle **عين الحسى**.

vgl. Hohesl. 2, 12. Auch würden wenn זמר urspr. wie ψάλλειν *carpere* (*pulsare*) *fides* bed. nicht Instrumentnamen wie arab. *zmr* Hoboe und *zummāra* Pfeife gebildet werden. Nein, זמר bed., wie Hupfeld gezeigt hat, als unmittelbares Schallwort wie *canere* „musiciren“ im weitesten Sinne; der genauere Sprachgebrauch aber unterscheidet זמר und שרר wie musiciren und singen. Mit ב des Instruments bez. זמר Gesang mit musikalischer Begleitung (wie aeth. זמר *instrumento canere*) und זמר (aram. זמר) ist zuweilen, wie Am. 5, 23., geradezu Musik. Sonach bed. זמר tech- nisch das Musikstück und שרר das Gesangstück. Und deshalb übers. wir jenes mit „Psalm“, denn ὁ ψαλμός ἐστίν — sagt Gregor von Nyssa — ἡ διὰ τοῦ ὄργάνου τοῦ μουσικῶς μελωδία, ὥσθ' εἰ ἡ διὰ στόματος γενομένη τοῦ μέλους μετὰ ῥημάτων ἐκφώνησις.

Daß Ps. 3 ein musikalisch eingerichtetes Lied ist, zeigt sich auch an dem hier dreimal vorkommenden סֵלָה. Es findet sich im Psalter, wie schon von Bruno richtig gezählt wird, 71 mal (17 mal im ersten Buche, 30 mal im zweiten, 20 mal im dritten, 4 mal im fünften) und mit Ausnahme der anonymen Ps. 66. 67 immer in solchen, die den Namen Davids und der von David her berühmten Sänger an der Stirn tragen. Daß es eine auf die davidische Tempelmusik bezügliche Beischrift ist, erhellt daraus, daß alle Ps. mit סֵלָה mit dem auf die musikalische Aufführung bezüglichen לְהַנְחִיךָ versehen sind, nur acht nicht (32. 48. 50. 82. 83. 87. 89. 143), deren musikalische Bestimmung sich aber wenigstens in der Benennung מְזַמְּרִים kundgibt; die Tefilla Habakuks c. 3., das einzige Schriftstück, in welchem סֵלָה außerhalb des Psalters vorkommt, hat das לְהַנְחִיךָ ausnahmsweise am Ende. Die 3 סֵלָה dieser Tefilla mitgerechnet, kommt das Wort nicht weniger als 74mal im A. T. vor. Was nun den Sinn dieses musikalischen Notabene anlangt, so ist 1) jede abbreviatorische Deutung — am besten = כֹּחַ לְהַנְחִיךָ וְזָמֵר (wende dich nach oben d. i. nach vorn, o Sänger! also *da capo*) — deshalb verwerflich, weil solche Abbreviaturen jedes weiteren Beleges im A. T. ermangeln. Auch 2) die Ableitung von שָׁלַח = סֵלָה *silere*, wonach es eine Pause bez. oder, während die Musik einfällt, die Sänger schweigen heißt, ist deshalb unannehmbar weil סֵלָה in dieser Bed. weder hebräisch noch aramäisch ist und zumal innerhalb des Hebräischen selbst der Wechsel von ש and ס (שרר, סרר) äußerst selten ist. Es gibt nur Einen Verbalstamm, mit dem סֵלָה sich combiniren läßt, näml. סָלַל oder סָלַח (סָלַח). Der Grundbegriff dieses Verbalstamms ist der des Emporhebens, woraus sich im Hinblick auf die Derivate סָלַל Leiter und סָלַח in der Bed. Stiege oder Treppe 2 Chr. 9, 11 für סָלַח im Allgemeinen der Sinn einer musikalischen Steigerung ergibt. Wenn die mischnische Ueberlieferung das Wort für ein Synon. von נָצַח erklärt und Trg. Quinta Sexta, auch, obwol schwankend, Aq. und zuweilen der Syr., es demgemäß „auf ewig (immer)“ übers. wofür sich auch Hier. in seiner *ep. ad Marcellam* „*quid sit Sela*“ zuletzt entscheidet: so ist da die ursprüngliche musikalische Bed. in eine entsprechende logische oder lexikalische umgesetzt. Daß aber die musikalische Bed. auf Verstärkung irgend welcher Art hinausläuft, zeigt das διάψαλμα der LXX (angeeignet von Symm. Theod. Syr.); denn διάψαλμα bed. seiner Bildung (— μα = — μενον) nach nicht die Pause, wie Gregor von Nyssa definirt; ἡ μεταξύ τῆς ψαλμωδίας γενομένη κατὰ τὸ ἄθρόον ἐπιπρέμεις πρὸς ὑποδοχὴν τοῦ θεοῦ ἐπιπικρινόμενον νόημα, sondern entw. das Zwischenspiel, zunächst der Saiteninstrumente, wie διαίλιον (διαύλειον) nach Hesych. das Zwischenspiel der Flöte zwischen den Chören, oder verstärktes Spiel, wie διαψάλλειν τριγώνοις in einem Fragmente des Ko-

mikers Eupolis bei Athenäos von durchgreifendem Spiel der dreieckigen Harfe vor-
kommt.¹ So vocalisirt wie uns das Wort vorliegt, scheint es ein Nomen סָלָה mit *ah*
der Richtung sein zu sollen (sinnverwand mit סָלָה hinauf! Iob 22, 29); denn unter-
lassene Dagessirung bei *ah* der Richtung ist auch sonst nicht ohne Beispiel (vgl.
1 K. 2, 40 סָלָה LA für סָלָה, worauf Ew. verweist) und das ׀ mit *Dag. forte impli-*
citum statt ׀ ist da vor *liquidis* üblich, wie סָלָה Gen. 28, 2., סָלָה Gen. 14, 10 für
poddannah, harrah, wie auch סָלָה 1 S. 25, 5 für סָלָה. Aber die vorliegende Vo-
calisation des überall in die Accentfolge des masoretischen Verses aufgenommenen
Wortes ist kaum die echte: sie scheint dem synon. סָלָה nachgebildet. Das Wort
mag urspr. סָלָה (*elevatio* n. d. F. סָלָה, סָלָה) gelautet haben. Der Zusammenstellung
סָלָה סָלָה 9, 17., in welcher סָלָה auf Saitenspiel (92, 4) geht, läßt sich entnehmen,
daß סָלָה eine nicht auf den Gesang, sondern auf die Instrumentalbegleitung bezüg-
liche Bemerkung ist. Verstünden wir aber darunter ein Anhäufen wichtiger aus-
drucksvoller Accorde und mächtiger Harmonien überhaupt, so würden wir alte und
neue Musik verwechseln. Es ist ein Einfallen des Orchesters oder eine Verstärkung
der Begleitungsinstrumente oder auch ein Uebergang aus *piano* in *forte* gemeint.

Dreimal begegnen wir in unserm Ps. 3 diesem hebräischen *forte*. In 16 Ps.
(7. 20. 21. 44. 47. 48. 50. 54. 60. 61. 75. 81. 82. 83. 85. 143) findet es sich je einmal;
in 15 Ps. (4. 9. 24. 39. 49. 52. 55. 57. 59. 62. 67. 76. 84. 87. 88) je zweimal; in nur
7 Ps. (3. 32. 46. 66. 68. 77. 140., auch Hab. c. 3) je dreimal und nur in 1 (89) vier-
mal. Es steht nirgends zu Anfang, denn so selbständig war die altentümliche Musik
noch nicht, daß סָלָה durchaus dem Ritornello entspräche. Es steht aber auch nicht
immer am Schlusse von Strofen, so daß es Zeichen eines regelmäßigen Zwischen-
spiels wäre, sondern überall da, wo die Instrumente in Anschluß an die Melodie des
Ps. aufrauschend zusammentönen sollen, was auch häufig inmitten der Strofe der
Fall ist. In unserm Ps. steht es am Schlusse der 1. 2. und 4. Strofe. Weshalb nicht
auch am Schlusse der 3., leuchtet ein.

Nicht wenig Psalmen sind aus der saulischen Verfolgungszeit datirt, aus der
absalomischen nur dieser und wahrsch. 63. Der Psalter enthält aber auch andere
Lieder, welche diese zweite Verfolgungszeit widerspiegeln — um so unbedenklicher
ist es, die überschriftlichen Worte: *als er floh vor Absalom seinem Sohne* als
Ueberlieferung gelten zu lassen. Und was stände dieser Angabe inhaltlich entgegen?
Alle Züge des Ps. stimmen mit ihr: die Verhöhnung als eines von Gott Verworfenen
2 S. 16, 7 f., die nächtliche Gefahr 2 S. 17, 1., die Myriaden Volkes 2 S. 15, 13. 17, 11.,
die hohe Ehrenstellung des Sängers. Hitzig will die Nachbarpsalmen 3 und 4 lieber
auf den amalekitischen Ueberfall während der Niederlassung Davids in Ziklag be-
ziehen. Aber da damals Zion-Jerusalem noch unerobert war, vernothwendigt sich so
Herumdeutung an 5^b. Und daß der Ps. keine Hinweisung auf Absalom enthält, ist
der Ueberschrift nicht entgegen. Es erklärt sich aus der Stimmung 2 S. 19, 1. Und
wenn sich Psalmen der absalom. Verfolgungszeit dadurch kenntlich machen müßten,
so gäbe es überhaupt keine.

V. 2—3. Die 1. Str. enthält die Klage über die gegenwärtige Noth.
In Verbindung mit exclamativem ׀ ist רָבִי auch 104, 24 auf *ult.* betont;
die Betonung des Perf. der Vv. ׀ folgt überh. häufig (auch ohne *Wan* der
Folge) dem Vorgange des starken Verbuns Ges. §. 67 Anm. 12. An die

1) s. über die Erklärungen des *διὰ ψαλμου* bei den KVV und alten Lexikogra-
phen Suicrs *thes. eccl.* und Augusti's *Christi. Archäologie* Th. 2.

Stelle des Ausrufs tritt dann Aussage und das in dem Präd. רָבִי liegende רָבִי wird nun zum Subj. participieller Prädicate, welche die andauernde Lage näher beschreiben. Das לִּי von לִּנְשֹׂאֵי bed. „in der Richtung auf“, mit folg. Anrede 11, 1 (= „zu“) oder, wie hier und häufig (z. B. Gen. 21, 7), folg. Erzählung (= „von“). לִּי לִנְשֹׂאֵי für לִּי will sagen, daß der Widersacher Rede über sein Innerstes, über sein persönliches Verhältnis zu Gott richterlich urtheilt. רָשָׁעִי־הָאֵל ist pathetische Form für רָשָׁעִי, sei es mit verdoppelter Femininendung (Ges. Ew. Olsh.) oder, was wir mit Hupf. für sprachgebrauchsgemäßer und sprachanaloger halten (vgl. 44, 27 mit 80, 3 und לִּי־הָאֵל eig. *λύτα*, dann wie vulgärgriech. *ἡ λύτα, λύθα*), mit urspr. (accusativischem) *ah* der Richtung. Gott ist der Grund des Heils; kein Heil mehr in Ihm haben ist s. v. a. aus Gottes Gnade entwurzelt sein. Offenbare Feinde sowol als irre gewordene Freunde halten ihn für einen fortan Verworfenen. David hatte sich ja im Anfang jenes Jahres, in welchem er durch Erneuerung des ammonitisch-syrischen Krieges den Gipfel äußerer Macht erreichte, durch den Ehebruch mit Bathseba in den tiefsten Abgrund des Elends gestürzt. Zu den unglückseligen Verhängnissen, die von da an über ihn hereinbrachen, gehörte auch Absaloms Empörung. Es fehlte nicht an Scheingründen zu solcher seine Sache verloren gebenden Rede.

V. 4—5. Aber durch Buße gereinigt steht er ganz anders als Menschen meinen zu Gott und Gott zu ihm. Stündlich hat er einen vernichtenden Ueberfall zu fürchten, aber J. ist der Schild der ihn von hinten vorwärts deckt (בָּצֵר Constr. v. בָּצַר = بَعَدَ eig. *pone, post*). Sein Königthum ist ihm geraubt, aber J. ist seine Ehre. Verhüllten gesenkten Hauptes ist er den Oelberg hinangestiegen 2 S. 15, 30., aber J. ist Emporrichter seines Hauptes, indem er ihn tröstet und ihm hilft. Die Grundstelle des gläubigen „Gott ist Schild“ ist Gen. 15, 1 vgl. Dt. 33, 29. Weit entfernt, unerhörlich zu beten, ist er, wenn er betet, seiner Erhörung vergewissert. Die Uebers.: „ich rief und er antwortete mir“ ist hier, wo אָקָרָא nicht in historischem Zus. steht, irrig; das Fut. der Folge fordert sie nicht wie aus 55, 17 f. vgl. zu 120, 1 erhellt, es ist nur zuversichtlicher Ausdruck der dem Gebete folg. Erwiderung von Seiten Gottes. In Wortfügungen, wie אָקָרָא קוֹלִי, halten Hitz. Hupf. für den engeren Subjektsbegriff neben dem allgemeineren (wie 44, 3. 69, 11. 83, 19): meine Stimme — ich rief, aber die Wortstellung ist wol 69, 11. 108, 2., nicht aber 17, 10. 27, 7. 57, 5. 66, 17. 142, 2. Jes. 26, 9 und an u. St. dem günstig; קוֹלִי ist nach Ew. §. 281^c Acc. der näheren Bestimmung, wie ohne Zweifel Jes. 10, 30 vgl. Ps. 60, 7. 17, 13 f.; das Rufen wird dadurch als lautes bez.¹ Diesem Ru-

1) Auch Böttcher, *Collectanea* p. 166 s., vertritt die Ansicht, daß נִשְׁמָעִי פִּי, קוֹלִי in solchen Stellen *appositum vicarium subjecti* und also *nomin.* sei, aber 1) daß nie פִּי dabei steht, erkl. sich daraus, daß dieses für eine adv. Nebenbestimmung nicht paßt. Und 2) daß anderwärts dieselben Begriffe als unmittelbare Subj. erscheinen, so wie 3) daß sie anderwärts mit dem verbalen Subjektsbegriff im Parallelgliede wechseln 130, 5. Spr. 8, 4 — dieses beides gestattet keine Folgerung. Die syntaktische Streitfrage ist übrigens alt und wird schon bei Kimchi im Wurzelbuch s. r. אָוִיר ausführlich behandelt.

fen folgt, was **וַיַּעֲנֵנִי** als reiner Modus der Folge besagt, Erwiderung oder, was **עָנָה** (vgl. **עָנָה** entgegengetreten, entgegenstehen) urspr. bed.¹, Entgegnung, und zwar von da, wohin es gerichtet: **מִפְּנֵי קִרְיָתִי**. Von Kirjath Jeairim aus hatte er die Bundeslade nach Zion versetzt. Er hatte sie nicht mitgenommen, als er fliehend vor Absalom Jerusalem räumte 2S. 15, 25. Er war also durch eine feindliche Macht getrennt von der Stätte der göttlichen Gegenwart. Aber sein Gebet dringt durch zu dem Cherubsthron und für die Antwort des dort Thronenden gibts keine Scheidewand des Raums und der Creatur.

V.6—7. Daß dieser Gott ihn schützen wird, das verbürgt ihm jetzt am frühen Morgen dessen Schutz in der verflossenen Nacht. Ein grammatischer Schnitzer ist es, wenn man **וְאֵי שָׁנָה** übers.: ich werde einschlafen oder: ich bin im Einschlafen. Die 1. p. fut. consec., welches sich durch **י** kennzeichnet, pflegt *ah* der Richtung anzunehmen, welches die Folge-Vorstellung subjektiv verstärkt: „und so schlummerte ich denn ein“, vgl. 7, 5. 119, 55 u. ö. Gen. 32, 6., bes. gern im jüngern Stil Ezr. 9, 3. Neh. 13, 21., s. Ges. §. 49, 2. Böttcher, Neue Aehrenlese No. 412. Es ist ein Rückblick auf die vergangene Nacht. Wolbehalten erwacht, fühlt er dankbar wem er das verdankt: **ה' יִסְמְכֵנִי**. Es ist die Folge dessen, daß J. ihn stützt, daß Gottes Hand sein Kopfkissen ist.² Weil diese liebevolle allmächtige Hand unter seinem Haupt (Hohesl. 2, 6), ist er unnahbar und deshalb auch furchtlos. **שִׁיר** (שִׁירָה) trägt sein Obj. in sich selbst: Posto fassen, wie Jes. 22, 7 synon. **חָזַן** 27, 3 und **שָׁם** 1 Kg. 20, 12 vgl. *ἐπιτιθέναι τινί*. David setzt nicht einen nur möglichen Fall. Ganz Israel, also Zehntausende waren Absalom zugefallen. Hier am Schlusse der 3 Str. fehlt **וְכִי**, weil das **לֹא אֶיכָרָא** nicht im Triumphestone gesprochen, sondern nur demüthiger stiller Ausdruck gläubiger Zuversicht ist. Wenn hier die Instrumente kühn und trotzig aufrauschten, so würde nicht ein Hülferuf, hervorge-
drängt durch die immer noch ihn umlagernde Noth, folgen können.

V.8—9. Das kühne **קִימָה** ist aus dem Munde Mose's Num. 10, 35. Gott steht auf, wenn er in das diesseitige Geschehen entscheidend eingreift. Statt *kumah* ist *kumáh* als *Milra* accentuiert, um (da die Lesung **קִימָה** vorausgesetzt ist) das auslautende *ah* vom folg. gutturalen Anlaut scharf abzuheben und so eine reine genaue Aussprache des letzteren zu ermöglichen (Hitz. Ew. §. 228^b).³ Neben **יְהוָה** steht **אֱלֹהֵי** mit dem Suff.

1) s. Redslob in der Abb.: Die Integrität der Stelle Hos. 7, 4—10 in Frage gestellt S. 7.

2) Auf den anderen David bezogen ist v. 6 ein Oster-Metten-Ruf geworden, s. Val. Herbergers Paradies-Blümlein aus dem Lustgarten der Psalmen (Neue Ausg. 1857) S. 25.

3) Das ist die überlieferte Ursache der Betonung *schubáh, kumáh, schitháh* vor **יְהוָה**: sie will verhüten, daß nicht der eine oder andere der zwei Hauchlaute beim schnellen Sprechen verschluckt werde (**שִׁלָּה יְבִילָה**). Deshalb geschieht ebendasselbe auch da wo nicht der Gottesname, sondern ein anderes mit einem *a* u. dgl. beginnendes und nach Sinn und Acc. engverbundenes Wort folgt z. B. Richt. 4, 18 **סָבְרָה** zweimal *Milra* vor **וְ**; 57, 9 **מִלְרָה** *Milra* vor **וְ**; **לְמָרָה** *Milra* vor **וְ** Ex. 5, 22.; **נָחָה** Jes. 11, 2 und **וּבְנָה** Gen. 26, 10 *Milra* vor **וְ**, und dafür zeugt daß aus gleichem Grunde *Pasek* gesetzt wird, wo zwei *י* zusammentreffen würden, z. B. Gen. 22, 14

des zueignenden Glaubens. Der Hülferuf begründet sich dann mit **יָי** und rückblickendem Perf. Es sind nicht solche Perf. profetisch gewisser Hoffnung wie 6, 9. 7, 7. 9, 5 f., denn der logische Zus. fordert an u. St. Berufung auf die bisherige Erfahrung: sie drücken Erfahrungsthatsachen aus, welche vielen einzelnen Erlebnissen (weshalb **כָּל**) bis auf die Gegenwart herab entnommen sind. Das V. **יִהְיֶה** ist mit doppeltem Acc. construiert, wie z. B. II. 16, 597 *τὸν μὲν ἄρα Γλαῦκος σιγῆτος μέσον οὕτωςε δορυρί*. Mit der Vorstellung der Unschädlichmachung verbindet sich in diesem „Schlagen der Backe“ die der Beschimpfung (Iob 16, 10). Es ist Einschlagen der Kinnlade gemeint und ebendamt Zerschmetterung (**שָׁבַר**) der Zähne. Die Gottlosen — meint David — die wider ihn und überhaupt wider Gottes Ordnung sich auflehnten, traf von jeher die Strafe schmachtvoller Vernichtung. Die Feinde sind als bissige Ungethüme gedacht und danach gestaltet sich das Bild ihres Endgeschicks. J. hat Macht und Willen seinen Gesalbten vor ihrem Ingrimm zu schützen: **לֹא יִהְיֶה שָׁבַר** *penes*

Jovan est salus. **וְשָׁבַר** (v. **וְשָׁבַר** *amplum esse*) bed. Weite als Freiheit

und Beliebigkeit der Bewegung, Enthobenheit von Beengnis und Bedrängnis, Wollergehen ohne Gefährde und Trübung. In dem **לֹא** der Zugehörigkeit liegt die Ausschließlichkeit des Besitzes und die Machtfreiheit der Verfügung. Zu Jahve's freier Verfügung steht **יִהְיֶה** das Heil in seiner ganzen Fülle (ebenso Jon. 2, 10. Apok. 7, 10). David denkt dabei zunächst an seine Heilsbedürftigkeit. Aber als ein rechter König kann er vor Gott nicht sein selbst gedenken, ohne sich mit seinem Volke zusammenzudenken. Darum schließt er mit dem fürbittenden Folgerungssatze **עַל-יְהוָה בְּרָכָה**. Man denke **יְהוָה** oder **יְהוָה** hinzu. Statt sein treuloses Volk zu verwünschen erleht er Segen dem jämmerlich verführten und getäuschten. Dieses „über dein Volk dein Segen!“ hat sein Gegenbild an dem „Vater, vergib ihnen“ des andern David, den sein Volk gekreuzigt. Das Eine Schlußwort des Ps. — bem. Ew. — wirft einen hellen Schein in das Tiefste der edlen Seele.

PSALM IV.

Abendlied eines Unverzagten gegenüber Schmähern und Kleingläubigen.

- 2 Rufe ich, so erwidre mir, Gott meiner Gerechtigkeit
Der du in Drangsal mir Raum geschafft;
Sei mir hold und höre mein Gebet!

Adonaj jir'eh mit dem Trennungsstrich dazwischen, vgl. Ex. 15, 18. Spr. 8, 21. Daß Jer. 40, 5 **יְהוָה** *Milēl* bleibt, hat darin seinen Grund daß es durch *Pazer* von dem folg. **אֶל-יְהוָה** getrennt ist; eine wirkliche Ausnahme aber (*Michlol* 112^b), nicht wie Norzi aus Mißverständnis bem. eine streitige, ist **יְהוָה** *Milēl* vor **יְהוָה** 2 S. 15, 27., aber keinesfalls ausreichend, den rein orthophonischen (nicht rhythmischen) Grund jener Ultimabetonungen zu widerlegen. Sogar der Semiguttural **ר** hat zuweilen gleiche Folge für den Wortton: *ribāh ribi* 43, 1. 119, 154.

- 3 Ihr Herrn, bis wann wird meine Ehr zum Schimpfe,
Indem ihr Schein lieb habt, sucht nach Lüge!! (Sela)
- 4 Wißt denn, daß ausgezeichnet Jahve einen Frommen sich,
Jahve hörets wenn ich zu ihm rufe.
- 5 Zürnet, doch versündigt euch nicht! —
Besprecht euch in euren Herzen auf euren Lagern und seid stille! (Sela)
- 6 Opfert Gerechtigkeits-Opfer
Und haltet euch zuversichtlich zu Jahve!
- 7 Viele sagen: „Wie könnten Gutes wir erleben!?“
O erhebe über uns das Licht deines Antlitzes, Jahve!
- 8 Du haast Freude mir ins Herz gegeben
Mehr als zur Zeit wo ihres Kornes und Mosts vollauf ist.
- 9 Im Frieden will ich mich legen und alsbald schlafen,
Denn du, o Jahve, in Einsamkeit
Schaffst du mir sicher wohnen.

Auf das davidische Morgenlied folgt nun ein davidisches Abendlied. Ihre Zusammengehörigkeit erhellt aus den Wechselbeziehungen von 4, 7 zu 3, 3 und 3, 6 zu 4, 9. Es sind die zwei einzigen Ps., in denen eigne Rede Anderer mit רבים אמרים ins Gebet genommen wird. Der eine erklärt sich zeitgeschichtlich nach der Ueberschrift des andern. Aus dem *quousque* 4, 3 und der Rede der Kleinmüthigen 4, 7 geht hervor, daß Ps. 4 der spätere ist.

Zuerst an der Spitze dieses Ps. begegnet uns das noch immer die Forschung herausfordernde לַמְנַצֵּחַ (oder לַמְנַצֵּחַ mit Gaja Hab. 3, 19). Es findet sich im Psalter nicht, wie man gewöhnlich zählt, 54 sondern 55mal: 19mal in B. 1, 25mal in B. 2, 8mal in B. 3, 3mal in B. 5. Nur zwei der Ps., an deren Spitze es sich findet, sind anonym: 66. 67. Alle andern tragen die Namen Davids und der von David her berühmten Sänger: 39 Davids, 9 der Korahiten, 5 Asafs. Nicht weniger als 30 dieser Ps. sind elohimisch. Immer ist לַמְנַצֵּחַ das erste Wort der Psalmüberschrift; nur in dem bei der Zählung leicht übersehbaren Ps. 88 ist es anders, weil dort zwei verschiedene Ueberschriften zusammengeschoben sind.

Die Bed. des V. נָצַח ist aus der Chronik und dem dazu gehörigen B. Ezra ersichtlich. Die Vorliebe des Chronisten zur Cultusgeschichte und zu altertümlichem Sprachgut ist auch diesem Wort zugute gekommen. Er gebraucht es innerhalb der Gesch. der Zeit Davids, Salomo's, Josia's, Zerubabel-Josua's und überall im Zus. von Berichten über Tempeldienst und Tempelbauten. Den Tempeldienst antlich versehen heißt 1 Chr. 23, 4 (vgl. 28—32) נָצַח עַל-הַלְוִיָּהּ בֵּית-יְהוָה und ebenso heißt Ezr. 3, 8 f. die Aufsicht über Arbeit und Arbeiter an dem zu bauenden Tempel. Dieselben 3300 (3600) Aufseher, welche 1 K. 5, 30 בָּנִים וְעֹשִׂים בְּחֵלְאֵהוּ heißen, bezeichnet der Chronist 2 Chr. 2, 1 als מְנַצְּחִים עֲלֵיהֶם. Bei der Tempelreparatur unter Josia lesen wir, daß Leviten angestellt waren לַנְּצִיחַ 2 Chr. 34, 12., näml. לְכָל עֲשֵׂה מְנַצֵּחַ v. 13., wofür 2, 17 לִזְכָּרִיךָ zur Arbeit anzuhalten gesagt wird. Der Grundbegriff von נָצַח ist der des Glänzens und zwar des reinsten, hellsten Glanzes, welcher dann in den Begriff des Ueberstrahlens und zwar sowohl ununterbrochener Dauer, als überwiegender Fähigkeit und sieghaften Uebermögens (s. *Ithpa*. Dan. 6, 4 u. vgl. 1 Chr. 23, 4 mit 9, 13; 1 Cor. 15, 54 mit Jes. 25, 8) übergeht. So ist also מְנַצֵּחַ derjenige, welcher ihn auszeichnende Befähigung in einem Fache zeigt, und gewinnt dann die allgem. Bed. des Meisters, des Dirigenten, des Oberaufsehers. An der Spitze der Ps. versteht man gemeinhin den Tempelmusikmeister. מְנַצֵּחַ est dux cantus — sagt ein-

mal Luther — *quem nos dicimus den Kapellenmeister, qui orditur et gubernat cantum*, ἑξαρχος (Opp. lat. 18, 134 ed. Erl.). Aber 1) auch Psalmen Asafs tragen dieses למנצח an der Stirn, der doch selbst Tempelmusikmeister und zwar der oberste (הראש) war 1 Chr. 16, 5., jedenfalls war er der drei Tempelmusikmeister (Heman, Asaf, Ethan) einer, denen die 24 Klassen der 4000 levitischen Sänger am davidisch-salomonischen Heiligtum untergeordnet waren; 2) es stimmt dazu nicht die hier vor andern in Frage kommende Stelle des Chronisten 1 Chr. 15, 17—21. Nach dieser Stelle führten die drei Tempelmusikmeister die Cymbeln כְּלִי־שִׁמְשֵׁם um laut zu tönen, acht andere Musiker hohen Rangs die Nבל's und sechs andere die Cithern לְיָנָח. Dies kann nicht bed. „um zu dirigiren“, denn die Direktion kam doch jenen Dreien zu und auch eigneten sich dazu die Cymbeln besser als die Cithern. Es bed. „um vorzuspielen“: die Cymbeln dirigirten und die Cithern, besser zum Vorspielen geeignet, verhielten sich dazu, wie etwa jetzt die Violinen zu den Clarinetten. Hienach ist לְיָנָח nicht der Tempelmusikmeister, sondern überh. der Sangmeister und למנצח weist den Ps demj. zu, der ihn zu arrangiren und den levitischen Sängerehören einzuüben hat, bestimmt also den Ps. zur Aufnahme unter die musikalisch zu begleitenden Gesangstücke des Tempelgottesdienstes. Diesem allgem. Sinne entspricht auch die Uebers. des Trg. (Lth.): לְשִׁבְחָה „liturgisch zu singen“ und der LXX: εἰς τὸ τέλος, wenn dies „zur Ausführung“ bed. und dem Ps. nicht vielmehr eschatologischen Sinn zuspricht.¹

Das beigefügte בְּנִינֹת ist nicht davon regiert. Man sieht dies aus Hab. 3, 19.: dem Sangmeister, mit Begleitung meines Saitenspiels (s. meinen Comm.), wo Hitz. übers.: dem Sangmeister meiner Musikstücke; aber בְּ נִצָּח ist keine belegbare RA und נִינָה heißt nicht das Musikstück. Das Pi. נִנָּן, vollständig mit נָנָה, bed. die Saiten rühren (verw. נָנַס), das Saiteninstrument spielen. Davon das fast als *pluralis* gebrauchte נִנָּנוֹת (77, 7. Jes. 38, 20): das Saitenspiel und das überschriftliche בְּנִינֹת Ps. 4. 6. 54. 55. 67. 76.: mit Saitenspielbegleitung, בְּ wie 49, 5. Jes. 30, 29. 32. Das Lied soll in Begleitung, wahrsch. alleiniger Begleitung von Saitenspiel gesungen werden. Daß die überschriftlichen Worte בְּנִינֹת vor מְזִמֹּר לְדָוִד stehen, kommt wol daher, daß sie urspr. über den Haupttitel, der den Gattungsnamen des Liedes und den Verf. angab, oben drüber geschrieben waren.

V. 2. J. ist אֱלֹהֵי צֶדֶק Inhaber der Gerechtigkeit, Urheber der Gerechtigkeit, Rechtfertiger der verkannten und verfolgten Gerechtigkeit. Diesen Gerechtigkeits-Gott nennt David gläubig den seinigen (vgl. 24, 5. 59, 11), denn die Gerechtigkeit, die er hat, hat er in ihm und die Gerechtigkeit, die er erwartet, erwartet er von ihm. Daß nicht vergeblich, verbürgt ihm bisherige Erfahrung: der du in Drangsal mir Weite (Raum) geschafft. Bei diesem begründenden Verh. des בָּצֵר הִרְחַבְתָּ לִּי ist es wahrscheinlicher, daß wir einen Attributivsatz (Hitz.) als daß wir einen unabhängigen Satz

1) So z. B. Eusebios: εἰς τὸ τέλος ὡς ἂν μακροῖς ὑστερον χρόνοις ἐπὶ συντελείᾳ τοῦ αἰῶνος μελλόντων πληροῦσθαι und Theodoret: σημαίνει τὸ εἰς τὸ τέλος ὅτι μακροῖς ὑστερον χρόνοις πληρωθήσεται τὰ προσχητέμενα, womit Pesachim 117^a stimmt: ניצחון ונגון לעתיד לבא d. i. Psalmen mit למנצח und בְּנִינֹת gehen auf die Endzeit. Gregor von Nyssa verbindet die verschiedenen Uebers., indem er erklärt: εἰς τέλος, ὅπερ ἐστὶν ἡ νύκx. Ewalds Ansicht, daß τέλος in dieser Formel die Weihe, die Feier, den Gottesdienst bed., ist unwahrsch.: es ist in dieser Bed. kein Septuaginta-Wort.

vor uns haben, jedenfalls einen rückblickenden; **יִרְחַבְהוּ** ist nicht Precativ (Böttch.), denn das precativ gefärbte Perf. der Gewißheit beschränkt sich auf solche exclamative Aussagen wie Iob 21, 16 (s. daselbst). Auf zweierlei baut er sein Gebet: auf seine Gemeinschaft mit Gott dem Gerechten und auf dessen schon erlebte rechtfertigende Gnade. Schon manchmal war er in Enge und Gott schaffte ihm Weite. An dem **חַרְחָל** von **רָחַב** haftet die Vorstellung der Expansion der Athmung (des Luftstroms) und des Raumes (DMZ XII, 657). Es ist Weitung des beklommenen Herzens 25, 17. Jes. 60, 5 und Weitung der beengten Lage 18, 20. 118, 5 gemeint. Ueber das Dag. in **לִי** s. zu 84, 4.

V. 3—4. Gerecht bei Gott wendet er sich strafend an die welche ihn, dessen Ehre Gottes Ehre ist, entehren, die Parteigänger Absaloms. Im Gegens. zu **בְּנֵי-אָדָם** Menschen, welche in der Menge verschwinden, bez. **בְּנֵי-אִישׁ** Männer, welche aus ihr hervorragen; diesen Unterschied erweisen Stellen wie 49, 3. 62, 10. Spr. 8, 4. Jes. 2, 9. 5, 15. Von seinem entarteten Sohne spricht David in diesem und dem vorigen Ps. so wenig, als in den Ps. der saulischen Verfolgungszeit von dem verblendeten König. Die Anrede richtet sich an die aristokratische Partei, deren Werkzeug Absalom geworden. Ihr ruft er zu: bis wann (**עַד-מָה** bei folg. Nichtguttural mit **ו** ohne ersichtlichen Grund wie 10, 14. Jes. 1, 5. Jer. 16, 10) d. i. wie lange soll werden meine Ehre zur Schmach, näml. euch und durch euch, wie man auch lat. sagen kann *quousque tandem dignitas mea ludibrio?* Die beiden folg. Satzglieder sind dem Hauptsatze mit **עַד-מָה** (ähnlich wie Jes. 1, 5^a. Ew. §. 341^b) untergeordnete Umstandssätze; das energische Fut. mit *Nun parag.* pflegt nicht an der Spitze selbständiger Sätze zu stehen, also: indem ilr lieb habt Leeres — der Rechtstitel ihrer Erhebung ist hohler Schein — wie lange wollt ihr ausgehn auf **בָּזֶק** Lüge — sie suchen möglichst viel lügnerische Vorwände aufzugattern, um die Ehre des legitimen Königs in den Staub zu ziehn. Die Behauptung, es sei unter **בְּבוֹרֵי** die persönliche Ehre Davids, nicht seine Königswürde gemeint, trennt Unzertrennliches. Sie begehren ihm mit der persönlichen Ehre zugleich die amtliche abzuschneiden. Darum beruft sich David ihnen gegenüber v. 4 nicht allein auf die göttliche Wahl, sondern auch auf sein persönliches Verhältnis zu Gott, worauf sie sich gründet. Das **ו** von **יִרְדֶּה** ist wie 2 K. 4, 41 das der Folge: so wisset denn. Das **הִי. הַפְלָה** (von **פָּלָה** = **פָּלָה**, verw. **פָּלַל** eig. spalten) bed. eine Scheidung vornehmen, einen Unterschied machen Ex. 9, 4. 11, 7., dann in außergewöhnlicher wundersamer Weise auszeichnen Ex. 8, 18 und erweisen 17, 7 vgl. 31, 22., so daß also nicht das bloße Erkiesen (**בָּחַר**), sondern das wundersame Erkiesen zu wunderbarer Ehrenstellung (LXX Vulg. *mirificavit*, Windberger Psalmübers. *gewunderlichet*) gemeint ist. **לִי** gehört wie 135, 4 zum Thatwort und der Hauptton liegt auf **הַסִּיר**: der den sich J. selber, nicht Menschen, so wundersam ausgezeichnet hat ist ein **הַסִּיר** Frommer, d. i. entw. wie syr. **הַסִּירָא** = **הַסִּירָא**: Gotteslieblich, oder biblischem Sprachgebrauch nach (vgl. 12, 2 mit Jes. 57, 1) in aktiver Bed. wie **מְרִיץ**, **מְלִיץ** u. dgl.: Gottesminner, v. **הַסִּיר** **חַס** **חַס** *stringere*, wov. *ḥassa* striegeln, *maḥassa* die Pferdestrie-

gel) eig. sich stringirt d. i. stark afficirt fühlen (vgl. *hiss* Sinneseindruck), im Hebr. von starkem innigem Liebegefühl. Als ein *הסיר* ruft er Gott nicht vergebens an, sondern findet williges Gehör. Ihr Beginnen geht also gegen Gottes wundersam bearkundeten Willen und muß scheitern an dem Liebesverhältnis, in welchem der Entthronte, Herabgewürdigte zu Gott steht.

V. 5—6. Die Anrede setzt sich fort: sie sollen in sich gehen und sich an J. halten, statt sich von Uebermuth und Unzufriedenheit fortreißen zu lassen. Richtig schon LXX *λογίζεσθε καὶ μὴ ἀμαρτάνετε* (vgl. Eph. 4, 26): wollt ihr einmal zürnen, so hütet euch vor Versündigung, näml. Verleumdung und Empörung (vgl. die ähnlichen parataktischen Verbindungen 28, 1. Jos. 6, 18. Jes. 12, 1). Bei der Uebers. *contremiscite* vermißt man einen Ausdruck dessen wovor sie beben sollen (näml. der gewissen Strafe Gottes). Er warnt seine Widersacher vor blinder Leidenschaftlichkeit und räth ihnen, damit sie nicht ihr eigenes Heil zerstören, stillinnerliches Selbstgespräch, einsames Ueberlegen. In seinem Herzen sprechen, ohne beigefügtes Obj., ist s. v. a. bei sich selbst bedenken, und die Lager- oder Ruhestätte weist, ohne buchstäbisch verstanden werden zu wollen, auf eine Lage des Gemüths hin, in welcher es ruhiger Betrachtung offen ist. Das Herz ist die Stätte des Gewissens und der Geist Gottes verkleidet sich, wie hiezu Hamann (Werke 1, 98) bem., in unsere eigene Stimme, daß wir seinen Zuspruch, seinen Rath, seine Weisheit aus unserem eigenen steinigen Herzen hervorquellen sehen. Der zweite Imper. setzt den ersten fort: und stehet ab, eig. schweiget (*דבר*) vom Laute des das Reden hemmenden geschlossenen Mundes) d. i. stellt, durch Selbstprüfung zur Besinnung gekommen, euer Toben ein — eine im Selbstgefühl der Unschuld machtbefehlartige Mahnung, welcher die hier einfallende Musik Nachdruck zu geben hat. Die Abmahnung geht v. 6 in Ermahnung über. Es versteht sich, daß, während David mit seinen Getreuen aus Jerusalem flüchtig war, der Opferdienst beim Heiligtum seinen Fortgang hatte. Im Hinblick darauf ruft David den Absalomiten zu: opfert *זִבְחֵי-צֶדֶק*. Das sind hier wenigstens nicht Opfer, die statt in geschlachteten Thieren in Handlungen bestehen, welche Gottes Willen gemäß sind, sondern mit der rechten, Gottes Willen gemäßen Gesinnung dargebrachte statt der heuchlerischen, womit sie ihre schlechte Sache weihen und Gotte aufzuschmeicheln gedenken. Auch 51, 21. Dt. 33, 19 sind „Gerechtigkeits-Opfer“ wirkliche Opfer, nicht bloß symbolische Bez. ethischer Leistungen. Nicht minder beziehungsweise ist der Zuruf *זִבְחֵי אֱלֹהִים*. Das V. *בְּטָח* ist, wie 31, 7. 56, 4. 86, 2., mit *אֵל* construiert, indem sich mit dem Begriff des Vertrauens der des Anschmiegens, Anhangens, Anschließens verbindet; die sinnliche Grundbed. des Worts hat das arab. *بطح* *expandere* bewahrt, ein Begriff,

welcher, wie in dem gleichbed. *بسط*, auf die Wirkung bezogen, die durch heitere, wolgemuthe Stimmung auf Herz, Stirn, Angesicht und das ganze Wesen der Menschen hervorgebracht wird, in den Begriff dieser Stimmung selbst übergeht, so daß also *בְּטָח* (wie das arab. *inbasafa* heiter, furchtlos, keck werden, eig. ausgeweitet (vgl. *רחב* Jes. 60, 5) = unbeklom-

men, getrost, zuversichtlich s. bed. Sie sollen dem Selbstvertrauen entsagen, welches sie dem aller menschlichen Hilfsmittel beraubten Könige gegenüber verblendet. Wenn sie Gotte sich vertrauensvoll hingäben, so wäre ebendamit auch das murrende und grollende Misvergnügen beschwichtigt, aus dem die Empörung hervorgegangen. So weit die Anrede an die rebellischen Magnaten.

V. 7—8. In sein eignes kleines Heerlager blickend gewahrt David überhandnehmende Entmuthigung. Die Worte: wer wird uns sehen d. i. (wie 34, 13) erleben lassen Gutes? lassen sich nach 2 Sam. 23, 15. Jes. 42, 23 als Wunsch fassen, aber die Situation stempelt sie zu einer Zweifelfrage muthlosen Blicks in die Zukunft. Das Dunkel währt Davids Leidensgefährten nun schon so lange, daß ihr Glauben in Bangen, ihr Hoffen in Zagen umschlägt. Deshalb fleht David im Hinblick auf sie: o erhebe über uns (נִסְּהָֽתְּנוּ) ¹⁾ das Licht deines Antlitzes. Die Form der Bitte erinnert an den Priestersegen Num. c. 6. Dort heißt es im zweiten Spruche: רָאָה ה' פָּנָיו, im dritten פָּנָיו רָאָה, diese beiden Wünsche sind hier in Ein Gebetswort verschmolzen, und obendrein spielt נִסְּהָ auf נִסַּן Panier, Fahne an, denn der Imper. von נָסָה, welcher regelmäßig נָסָה lautet, läßt zwar auch die Form נִסְּהָ 10, 12 zu, aber die (sonst, da נִסְּהָ Job 4, 2 „versucht w.“ bed., beispiellose) Schreibung נִסְּהָ erklärt¹⁾ sich nur aus Ver-

mischung der Vv. נִסְּהָ und נִסְּהָ נִסְּהָ extollere (60, 6); auch ה' נִסְּהָ (vgl. 60, 6) ist ja ein uraltes Tōra-Wort Ex. 17, 15. Darf man annehmen, daß diese Vermischung eine begriffliche, nicht bloß graphische sei, so sind drei Gebetsgedanken in einer Ohr und Auge theilnehmenden Weise auf den kürzesten Ausdruck gebracht: J. möge ihnen sein Antlitz leuchten lassen; er möge das Licht seines Antlitzes über ihnen erheben, so daß sie es über sich haben, wie die Sonne am Himmel, und das möge das siegverheißende Banner sein, zu dem sie sich halten. David selbst aber ist auch jetzt schon trotz der Aussichtslosigkeit der Gegenwart in seinem Gott zufrieden. Die Freude, welche mitten in der Trübsal äußerer Entbehrung J. in sein Herz gegeben, ist מִצֵּחַ הַנֶּחֱמָ וְהִירוּשָׁם רָבוֹד. Der Ausdruck ist so concis als möglich: 1) ist *gaudium prae* s. v. a. *gaudium magnum prae* = *majus quam*; sodann 2) ist מִצֵּחַ nach Analogie der *comparatio decurtata* (z. B. 18, 34 meine Füße gleich den Hindinnen d. i. gleich Füßen d. H.) s. v. a. מִצֵּחַ הַחֲמִירָה; 3) ist hinter צֵחַ nach Ges. §. 123, 3 אֲשֶׁר weggeblieben, denn צֵחַ ist Constructivus und was folgt das davon abhängige 2. Glied der genit. Verbindung (vgl. 90, 15. Jes. 29, 1); die dinglichen Plur.: Korn und Most sind, indem beide Vorräthe besonders vorgestellt werden, ausnahmsweise mit dem Plur. statt mit dem Sing. des Präd. verbunden und das Tonwort *rābbu* steht nachdrücklich am Ende. Die Suff. gehen nicht wie 65, 10 auf die Landesbewohner im Allgem., sondern dem Gegens. gemäß auf die Ab-

1) Das in der zweiten Silbe vor dem Ton stehende Metheg tritt in den drei metrischen Bb, falls diese Silbe die erste des mit einem großen Trenner ohne vorausgehenden Diener bezeichneten Wortes ist und mit *Shebâ* anlautet, zu diesem *Shebâ*, also nicht נִסְּהָֽתְּנוּ, sondern נִסְּהָֽתְּנוּ, vgl. 51, 2 בְּבוֹיָה, 69, 28 הַנְּהָר, 81, 3 שָׂאֵר, 116, 17 לֵךְ, 119, 175 תַּחֲיֵי. Der Grund und Zweck sind die gleichen wie oben S. 57 Anm. 2.

salomiten, auf das abgefallene Volk. Als David nach Mahanaim gekommen war, während die Empörer in Gilead lagerten, war das Land ringsum ihm feindlich, so daß er Lebensmittel als verstohlene Unterstützung zu empfangen hatte 2S. 17, 26—29. Viell. war es um die Zeit des Laubentfestes. Getreideernte und Weinlese waren vorüber. Ein reicher Herbst an Korn und Most war eingeschauert. Die absalomische Erhebung hatte an diesen reichen Vorräthen, über die sie verfügte, einen mächtigen Rückhalt. David und seine Schar hatten den Anschein einer Bettler- oder Freibeuterbande. Aber der vom Scepter an den Bettelstab gebrachte König ist doch vergnügter, als jene, die Empörer. Was er in seinem Herzen hat, ist ein besserer Schatz, als was jene in ihren Scheuern und Kellern.

V. 9. So legt er sich denn heiter und ruhig schlafen. Das Lied schließt hier dreizeilig wie es begonnen. Keineswegs steht יָהִי (eig. in seinen Vereinigungen = zusammt Olsh. §. 135^c, wie בָּרוּךְ allesammt, בָּרוּךְ rechtzeitig) ohne allen Nachdruck; auch nicht 19, 10., wo es „allzusammen, ausnahmslos“ bed. Bei synonym. Vv. bez. es das Beieinander dessen was sie besagen, wie Jes. 42, 14; ähnlich 141, 10., wo es das Zusammentreffen des Sturzes der Feinde und des Freiausgehens des Verfolgten ausdrückt. So hier: er will schlafengehen und auch sofort einschlafen (יָהִי in gleichfalls cohortativem Sinne = וַיִּשָּׁנָה). Sein Gott macht ihn in Abgeschiedenheit sorglos wohnen. יָהִי ist erste und לָבֶטַח zweite Zustandsbestimmung. Jenes ist nicht nach Dt. 32, 12 s. v. a. לָבֶטַח, ein Zusatz, der ohne denkbaren Gegensatz und also zwecklos wäre. Man hat also, was auch die Situation mit sich bringt, לָבֶטַח nach Num. 23, 9. Mi. 7, 14. Dt. 33, 28. Jer. 49, 31 zu verstehen. Er bedarf keiner Wachten, denn er ist von J. umfriedet und umfriedigt. Die Abgeschiedenheit יָהִי, in der er sich befindet, ist Sicherheit לָבֶטַח, weil J. bei ihm ist. Wie so vielseitig und lieblich spricht sich in diesem und dem vorigen Ps. das Wesen des Glaubens aus: seine Gerechtigkeit, Erhabenheit, Freude, Friede, Zufriedenheit in Gott! Und wie fein bedacht ist der Rhythmus! In der letzten Zeile geht das Abendlied selbst zur Ruhe. Die Jamben, mit denen es schließt, sind wie die letzten Klänge eines Schlummerliedes, welche leise und wie selber einschlummernd verhallen. Dante in seinem *Convito* hat Recht, daß die Süßigkeit der Musik und Harmonie des hebr. Psalters in der griech. und lat. Uebers. verloren gegangen ist.

PSALM V.

Morgengebet vor dem Gang ins Gotteshaus.

- 2 Meine Reden vernimm, o Jahve,
Achte auf mein Sinnen!
- 3 Horch auf mein lautes Rufen, mein König und mein Gott,
Denn an dich ergeht mein Flehn.
- 4 Jahve, in der Frühe wollst du hören meinen Ruf,
In der Frühe rüst' ich dir Opfer und schaue aus.
- 5 Denn nicht ein Gott, dem Bosheit gefällt, bist du,
Nicht kann bei dir weilen der Böse.

- 6 Nicht Stand halten Ruhmredige deinen Blicken,
Du hassest alle Unheilverübende.
- 7 Du bringst die Lügenreder um,
Den Mann der Blutschuld und Tücke verabscheut Jahve.
- 8 Doch ich durch deine reiche Gnade darf in dein Haus gehn,
Anbeten gegen deinen heiligen Thronsiß in deiner Furcht.
- 9 Jahve, leite mich durch deine Gerechtigkeit um meiner Laurer willen,
Ebne vor mir deinen Weg —
- 10 Denn in seinem Mund ist nichts Gewisses, ihr Innres Abgrund,
Geöffnet Grab ihre Kehle, bei geglätteter Zunge.
- 11 Laß sie büßen, Elohim, entfallen ihren Plänen,
In ihrer Frevel Menge stoß hinweg sie, die dir trotzen,
- 12 Daß alle dir vertraun sich freuen, auf ewig jubeln,
Und schirme sie, daß frohlocken in dir die deinen Namen lieben.
- 13 Denn du, ja du segnest den Gerechten —
Jahve! gleich einem Schilde mit Huld umgibst du ihn.

Auf das Abendgebet folgt nun ein zweites Morgengebet, welches wie jenes mit **בִּרְאָתָהּ** zum Schlusse lenkt (4, 9. 5, 13). Die Situation ist eine andere als in Ps. 3. Dort ist David auf der Flucht, hier ist er in Jerusalem und gedenkt den Tempelgottesdienst zu besuchen. Gehört auch dieser Ps. der Zeit der absalomischen Empörung an, so müßte er gedichtet sein, als das Feuer, welches später ausbrach, schon im Verborgenen glomm.

Das überschriftliche **אֶל-הַיְהוָה לִירְאָתוֹ** ist keinesfalls Devise des Inhalts (LXX Vulg. Lth. Hgst.). Als solche würde es hinter **מִן-מִוֶּרֶךְ** stehen. Was mit **לְמַנְצָרוֹ** zusammengehört, hat immer musikalische Bed. **כָּחַל** v. **נְחִילִיּוֹת**, so könnte es nach dem biblischen Gebrauche dieses Zeitworts „Erbschaften“ oder nach dessen talmudischem

Gebrauche „Schwärme“ und zwar von Bienen (**חֲכָל**) bed., und **נְחִילִיּוֹת** müßte dann Anfang eines Volksliedes sein, dem der Ps. angepaßt ist; Haji Gaon versteht eine wie Bienengesums klingende Tonweise, Reggio ein die Bienen besingendes Lied. Oder ist **נְחִילִיּוֹת** s. v. a. **נְחֻלָּאוֹת** (*excavatae*) und dieses ein bes. Name der Flöten (**חֲלִילִים**)? Der gottesdienstliche Gebrauch der Flöte ist gesichert durch Jes. 30, 29 vgl. 1 S. 10, 5. 1 K. 1, 40.¹ Die Präp. **אֶל** war dann passender als **עַל**, weil, wie Redalob bemerkt hat, der Singende nicht zugleich die Flöte spielen, sondern nur zum Flötenspiel des Andern singen kann.

Der Ps. besteht aus 4 sechszeiligen Str. Die Strofenzeilen nähern sich hie und da dem Cäsurenschema. Sie bestehen aus einer Steigung und abfallenden Senkung. Die deutsche Sprache, die viel mehr Worte macht, ist diesem Cäsurenschema nicht recht gewachsen.

V. 2—4. Introitus: Bitte um Erhörung. Die Gedanken sind einfach, aber die Sprache gewählt. **אֶפְרַיִם** ist der Plur. v. **אֶפְרַיִם** (**אֶפְרַיִם**), eines dem poetisch-prophetischen Stile eignen Worts. Auch das denominative **רְאִיוֹן** (wie *audire* = *aus ouïs dare*) ist mehr in Poesie als Prosa heimisch. **הִגִּיב** (wie *אָרִיב*) oder **הִגִּיב** (wie *מְהִיר*) kommt nur in zwei Ps. **לִירֵי** vor: hier und 39, 4. Es bed. von **הִגִּב** = **הִגִּב** (s. 1, 3) das sinnend Gesprochene, hier das Beten in entsunkener Andacht. So beginnend steigert sich das Gebet allmählich zu *vox clamoris*; **שָׁוִי** v. **שָׁוִי**, zu untersch. von **נִינִי** (*inf. Pi.*) 28, 2. 31, 23., Ein Wort mit aram. **צִוִּי**, aeth. **צִוִּי** (rufen). Ueber **הִקְשִׁיב** von ge-

1) Ueber den Gebrauch der Flöte im zweiten Tempel s. Einleitung S. 24.

spanntem Aufhorchen s. 10, 17. Die Gebetsanrede **יְהוָה יְהוָה** ist, wenn der Betende ein König, um so bedeutsamer. David und überh. der theokratische König vertritt nur die Stelle des Unsichtbaren, den er mit ganz Israel als seinen König anbetet. Gebet zu ihm ist sein erstes Tagewerk. Morgens **בֹּקֶר** (wie 55, 18 für **בֵּבֶקֶר** 88, 14) wollst du hören meinen Ruf ist s. v. a. meinen mit frühem Morgen ergehenden. Hupf. findet in der Nennung des Morgens nur „poetisches Moment“ und verwischt mit dem *prima luce* auch die so schöne und von selbst sich darbietende Bez. auf das tägliche Morgenopfer. Das V. **צִדִּיק** ist das übliche Wort von Zurechtlegung der Opferhölzer Lev. 1, 7 u. Opferstücke Lev. 1, 8. 12. 6, 5., von Herrichtung der h. Lampen Ex. 27, 21. Lev. 24, 3 f. und Aufschichtung der Schau-brote Ex. 40, 23. Lev. 24, 8. Die Zurechtlegung der Hölzer für das Morgenopferlamm Lev. 6, 5 vgl. Num. 28, 4 war eine der ersten priesterlichen Functionen, sobald es zu tagen begann; noch vor Sonnenaufgang wurde es geschlachtet und wenn die Sonne über den Horizont heraufgekommen, stückweise auf den Altar gebracht. Mit diesem Morgenopfer vergleicht sich das Morgengebet. Dieses ist in seiner Weise auch ein Opfer. Das Obj., welches David bei **אֲזַיֵּךְ** im Sinne hat, ist **הַמִּזְבֵּחַ**. Wie die Priester mit frühem Morgen die Holzschicht und die Opferstücke des Tamid auf den Altar legen, so bringt er sein Gebet vor Gott als geistliches Opfer und schaut aus nach Erhörung (**צָפָה** *speculari* wie Hab. 2, 1), wie etwa der Priester nach Feuer vom Himmel, daß es das Opfer verzehre, oder nach dem Dampfe, daß er geradauf den Himmel steige.

V. 5—7: Gründung der Bitte auf Gottes Heiligkeit. Das Verbaladj. **הָשֵׁךְ** (von der in **חֲפֻץ** *fut. i* noch erhaltenen Urbed. unbeweglichen Haftens ausgehend) wird im Sing. immer (34, 13. 35, 27) mit dem Acc. verbunden. **כִּי** ist persönlich gemeint, da **גִּיד** wol ein sachliches Obj., nicht aber wol ein sachliches Subj. haben kann. Statt **גִּידִי עֲזָרָה** heißt es kürzer (Ges. §. 121, 4) **יְהוָה עֲזָרָה**; das V. **גִּיד** (einkehren, bei oder neben jem. seine Wohnung nehmen) hat häufig Accusativ-Obj. 120, 5. Richt. 5, 17 und Jes. 33, 14, wonach das Licht der göttlichen Heiligkeit für die Sünder ein verzehrendes Feuer, welches sie nicht ertragen können. Es folgen nun specialisierende Bezeichnungen des Bösen **הוֹלָלִים** *prt. Kal* = *hōl'lim* oder auch *Po.* = *hōl'lim* (= **הוֹלָלִים**)¹ sind die Tollen und insbes. die tolln Prahler; der Grundbegriff des Verbi ist nicht der des Hohlseins, sondern der des Hallens, dann des lauten, lärmmachenden, unsinnigen Gebarens. Von solchen heißt es, daß sie nicht Stand halten können wenn sie Gottes Augen offenbar werden (**לִנְגִּד** wie 101, 7 augenfällig vor jem., v. **נָגַד** hervortreten, weithin sichtbar, offensichtlich s.). **פְּסָלֵי אֲנָן** sind solche welche verüben (*οὐ ξεγαζόμενοι* Mt. 7, 23) Nichtswürdigkeit; **אֲנָן** Hauch (*ἀνemos*) ist theils Mühsal, bei welcher man keucht, theils Heillosigkeit, in welcher auch

1) s. über die Regel, nach welcher hier wie in **שִׁנְיָרִי** v. 9 u. dgl. das einfache *Shebâ mobile* in *Chatef patach* mit vorstehendem *Gaja* übergeht, die Bemerkungen über masoretisch treue Darstellung des alttest. Textes in Luth. Zeitschr. 1863 S. 411. Der Babylonier Ben-Naftali (um 940) bevorzugt in solchen Fällen wie auch in andern das einfache *Shebâ*, der Tiberienser Ben-Asher, dem die Masora folgt und also auch unser masor. Text zu folgen hat, das *Chatef*, s. Psalter 2, 460—467.

nicht eine Spur edleren, wahren sittlichen Inhalts ist. Solche haßt J., denn wenn er das Böse nicht haßte (11, 5), wäre seine Liebe keine heilige. In *הַבְּרִי* ist *הַבְּרִי* die übliche Verbindungsform in der Mehrzahl für *מְבַרְרִי*. Ebenso 58, 4. Die Ausdrucksweise ist auch sonst davidisch: *אִישׁ אֶת הָרָמָה וְהַרְמָה* wie 55, 24 und *אֶת הָרָמָה* wie 9, 6 vgl. 21, 11. *הַרְמָה* (bei Amos 6, 8) scheint eine secundäre Bildung von *רָמָה* zu sein, wie *הַרְמָה* begehren von *רָמָה*, also gleicher Wurzel mit aram. *רָמָה* verschmähen, schmähen, und arab. *arab* Schandfleck (vgl. zu Thren. 2, 1). Daß, wie Hgst. bemerkt hat, das Böse und die Bösen siebenfach bezeichnet sind, ist wol nur Zufall.

V.8–10. Da der Ps. ein Morgenlied ist, so besagen die Futt. v. 8 was er dagegen thun darf und thun wird (66, 13); durch die Größe und Fülle göttlicher Gnade (69, 14) hat er Zugang (*εἰσόδος*, denn *בֵּית* bed. seiner Wurzel nach „eingehn“) zum Heiligtum, und dieses wird er denn auch heute besuchen. Es ist das Bundesladenzelt auf Zion gemeint. Daß an diesem täglichen liturgischen Dienst stattfand, muß vorausgesetzt werden, da die Bundeslade Zeichen und Gewähr der Gegenwart Jahve's ist, wird aber auch 1 Chr. 16, 37 f. bezeugt. Selbst daß vor dem Bundesladenzelt alltäglich geopfert worden sei, ist anzunehmen. Denn daß nur auf der Bama in Gibeon vor dem mosaischen Stiftszelt regelmäßig geopfert worden sei¹, darf aus 1 Chr. 16, 39 ff. nicht gefolgert werden. Allerdings wurde in Gibeon geopfert, wo noch das alte Zelt und die alten Altäre, wenigstens der Brandopferaltar, waren, und auch nach der Uebersiedelung der Bundeslade nach Zion haben sowohl David 1 Chr. 21, 29 f. als Salomo 1 K. 3, 4. 1 Chr. 1, 2—6 dort in Gibeon angebetet und geopfert. Aber daß auch da wo die Bundeslade war und da sogar mit noch größerem Rechte als in Gibeon geopfert werden durfte, verstand sich von selbst, und da sowohl David nach der Einholung 2 S. 6, 17 f. als Salomo nach seinem Regierungsantritt 1 K. 3, 15 vor der Bundeslade durch die dort angestellten Priester Opfer gebracht haben, so ist es wahrscheinlich und in Beihalt der dav. Ps. nicht zu bezweifeln, daß vor der Bundeslade auf Zion täglicher mit Opfern verbundener Gottesdienst stattfand. Aber ist es auch wirklich das sionitische *אֶתֶל*, welches hier v. 8 unter dem Gotteshause gemeint ist? Noch immer wird von namhaften Kritikern behauptet, daß das über der h. Lade von David aufgeschlagene Zelt nie *הַבְּרִי* oder *הַיִּכָּל* oder *מִשְׁכַּן* oder *מִקְדָּשׁ* oder *קֹדֶשׁ* genannt werde. Aber warum sollte es nicht alle diese Namen führen können? Wir wollen uns nicht darauf berufen, daß das Gotteshaus in Silo 1 S. 1, 9. 3, 3 *הַבְּרִי* und *הַיִּכָּל* genannt wird, da sich einwenden läßt, es sei wirklich mehr ein Tempel als ein Zelt gewesen², obwol es ebend. 2, 22 *אֶתֶל מִיִּזְרַח* heißt und bei den andern Benennungen die poetische Färbung des Geschichtsstils in 1 S. c. 1—3 in Anschlag zu bringen ist; auch Stellen wie Ex. 23, 19. 34, 26 lassen wir beiseite, da sich sagen läßt, daß dem Gesetzgeber hier der zukünftige Tem-

1) So namentlich Stähelin, Zur Kritik der Psalmen, in der DMZ Bd. VI (1852) S. 108 und Zur Einleitung in die Psalmen. Akademische Einladungsschrift 1859. 4.

2) s. C. H. Graf, *Commentatio de templo Silonensi ad illustrandum locum Jud. XVIII, 30, 31.* 1855. 4., wo zu beweisen gesucht wird, daß das Heiligtum in Silo ein bis zur Auflösung des Reiches Israel bestandener Jahve-Tempel gewesen.

pel vorschwebe; aber Jos. 6, 24. 2 S. 12, 20 wird das Heiligtum **בֵּית ה'** genannt, ohne als Tempel vorgestellt zu werden. Und warum soll denn das Tabernakel, welches David der auf Zion versetzten Bundeslade errichtete (2 S. 6, 17), nicht **בֵּית ה'** heißen können? Nur wenn **אָהֶל** und **בֵּית** einander entgegengesetzt werden, bekommt Letzteres den Begriff einer aus festem Material errichteten Wohnung, aber an sich ist *bēt* (bêt) im Semitischen der gattungsbegriffliche Ausdruck für Behausung jeder Art, mag sie aus Wolle, Filz- und Haardecken, oder aus Erde, Holz und Steinen gefertigt sein, also ebensowol Zelt als Haus (im engeren Sinne), sei das Letztere eine Lehm- und Holzbaracke, oder ein Palast.¹ Wenn das Wohnhaus häufig **אָהֶל** heißt, so wird um so eher noch das Zelt das jemand bewohnt sein **בֵּית** heißen dürfen, wie denn wirklich die Behausung der Patriarchen, obwol sie gewöhnlich kein festes Haus (Gen. 33, 17) war, Gen. 27, 15 **בֵּית** genannt wird. Auch **חֵיכָל** (v. **חֵיכָל** = **כֵּל** fassen *capacem esse*) bed. obwol den Palast doch nicht nothwendig einen steinernen, denn der Himmel heißt auch Jahve's **חֵיכָל** z. B. 18, 7., und nicht nothwendig einen kolossalen, denn auch schon das Allerheiligste des salomonischen Tempels, und dieses vorzugsweise, heißt **חֵיכָל**, einmal 1 K. 6, 3 **חֵיכָל הַבַּיִת**. Wie geräumig und überhaupt wie beschaffen das davidische Tabernakel war, wissen wir ja überdies nicht; prächtig war es gewiß und nicht sowol ein Ersatz des nach dem Zeugnis des Chronisten in Gibeon verbliebenen Stiftszelts, als ein Ersatz des erst noch zu bauenden Tempels. Aber wäre es auch noch so armselig gewesen, so thronte doch Jahve da und es war also der **חֵיכָל** eines großen Königs, so wie der mauerlose Ort auf freiem Felde, wo Gott sich mit seinen Engeln dem heimatlosen Jakob offenbarte, **בֵּית אֱלֹהִים** war Gen. 28, 17. In dieses Zelthaus seines Gottes, näml. dessen Vorhof, will David diesen Morgen hineingehn (**בֹּיָא** mit Acc. wie 66, 13), dort sich anbetend hinstrecken **הִשְׁתַּחֲוֶה** (Reflexiv des *Pilel* **שָׁחָה** Ges. §. 75 Anm. 18) in der Richtung auf (**אֶל** wie 28, 2. 1 K. 8, 29. 35 vgl. 99, 5. 9) Jahve's **קֹדֶשׁ** d. i. den **חֵיכָל הַבַּיִת** das Allerheiligste 28, 2 und zwar „in deiner Furcht“ d. i. in Ehrfurcht vor dir (*gen. objectivus*). Der Gang in den Tempel, den David vorhat, führt seine Gedanken auf den Gang durchs Leben und danach gestaltet sich die erst hier beginnende spezielle **הוֹדָה לַיהוָה**: er bittet um Gottes Gnadenleitung wie 27, 11. 86, 11 u. ö. Die Erweisung Gottes, durch die er geleitet sein will, nennt er **צִדְקָה**. So heißt im Allgem. Bestimmtheit des Verhaltens durch eine sittliche

1) Der türkische Kamus sagt: „**بيت** heißt Haus (türk. *ew*), in der Bed. von *châne* (pers. dasselbe), mag es aus Haar gefertigt, also ein Zelt, oder aus Stein und Ziegeln gebaut sein.“ Und weiterhin: „Ursprünglich bed. *bēt* den Ort, der speziell

dazu bestimmt ist, daß der Mensch des Nachts sich dahin zurückziehe [**בַּת** von **בָּא** er hat übernachtet, wenn nicht viell. von dem an u. St. danebenstehenden **בֹּיָא** arab.

بَيْت, s. Iob S. 349], später aber hat sich die Bed. erweitert und die bes. Bez. auf die Nachtzeit ist weggefallen.“ Noch heutiges Tages nennt der Beduine sein Zelt nicht *ahl*, sondern immer *bêt* und zwar *bêt schu'r* (**בֵּית שֹׁעַר**), der jüngere Ausdruck für das ältere *bêt wabar* (Haar-Haus).

Norm. Die Norm, nach welcher verfahren Gott vorzugsweise צדיק heißt, ist die Heilsordnung, welche dem Sünder den Weg der Gnade öffnet. In dem Gott solchen die diesen Weg beschreiten ihre Sünden vergibt und segnend und schirmend zur Seite steht, erweist er sich nicht minder צדיק, als indem er die Verächter in dem Eifer seiner zurückgestoßenen Liebe hinwegtilgt. Durch diese gnadenrathschlußgemäße und gnadenordnungsgemäße Gerechtigkeit geleitet zu werden bittet David למצן שורר damit das schadenfrohe Begehren seiner Nachsteller nicht erfüllt, sondern beschämt und Gottes Ehre an ihm nicht zuschanden werde; שורר ist s. v. a. מְשׁוּרֵר (Aq. ἐμπεδύειν, Hier. insidiator) vom Pil. שורר scharf ins Auge fassen, bes. von feindseligem Beobachten. Weiter bittet David, daß Gott seinen Weg d. i. den Weg, den der Mensch nach Gottes Willen zu gehn hat, vor ihm, dem Bittenden, eben und gerade mache, daß er darauf ohne abzuirren und unbehindert dahin wandle. Das Adj. יָשִׁיר bed. sowol die Geradheit der Linie als die Ebenheit der Fläche. Das Fut. des Hi. יִשְׁיֵר lautet Spr. 4, 25 יְשִׁיר und demgemäß substituiert das Keri hier dem imper. הוֹשִׁיר die entsprechende Form הַיִּשֵּׁר, wie es auch Jes. 45, 2 die Hilfsl- form אוֹשִׁיר entfernt (vgl. Gen. 8, 17 הוֹצֵא Keri הוֹצִיא), ohne grammatischen, aber gewiß nicht ohne traditionellen Grund. בִּי v. 10 schließt an למצן שורר an: um meiner Nachsteller willen, denn so wie folgt sind sie beschaffen. אֵין ist durch בְּפִירוֹ (= בְּפִי 62, 5) von dem regierten נְכוֹנִים getrennt, um so leichter möglich, als der Sprachgebrauch fast ganz vergessen hat, daß אֵין Constr. von אֵין ist Ges. §. 152, 1. In seinem Munde ist nichts das fest stünde, Stand hielte, sich gleich bliebe (vgl. Job 42, 7 f.). Das Singularsuff. von בְּפִירוֹ ist distributiv gemeint: *in ore uniuscujusque eorum*. Darum geht der Sing. sofort in den Plur. über: אֵינָם הָיוּ ihr Inneres d. i. das worauf es ausgeht und worin es aufgeht (s. 49, 12) ist הָיוּ Verderben

הָיוּ, welches von הָיוּ = فَهِىَ gähnen, klaffen χαίρειν hiare die gähnende Tiefe und das klaffende Vacuum, dann, indem von der Grundvorstellung des leeren Raums aus sich die Verbalbedd. *libere ferri* (insbes. von oben nach unten) und insbes. *animo ad* oder *in aliquid ferri* entwickeln, den pathologischen Sinn des Gelüsts, der Begierde, der Leidenschaft, so wie den intellectuellen loser, aus eigenwilligem Belieben hervorgegangener Meinung und Denkweise gewinnt (s. Fleischer zu Job 37, 6). Im Hebr. hat das Wort die herrschende Bed. Verderben 57, 4., welche eine Metapher von Abgrund *barathrum* ist (insoweit, aber nur insoweit hat Schultens zu Spr. 10, 3 Recht), und von wo aus es sowol das physisch (Job 6, 30) als, wie an u. St. und öfter, das unter den ethischen Gesichtspunkt fallende Verderbliche bez.; die Bed. Gelüst, in welcher הָיוּ wie nur lautlich von אֵין verschieden aussieht, kommt nur 52, 9. Spr. 10, 3. Mi. 7, 3 vor. Also: Verderbliches aller Art ist der Inhalt ihres Innern, und ihre Kehle, als Redewerkzeug gedacht wie 115, 7. 149, 6 vgl. 69, 4., ist (viell. ein an die Grundbed. von הָיוּ anknüpfendes Bild) ein Grab, welches klafft wie ein Rachen, der sich aufthut, um zu erhaschen und zu verschlucken. Dazu tritt „ihre Zunge glätten sie“ als Umstandssatz. So geartet und gerichtet ist ihre Kehle, während sie ihre Zunge (vgl. Spr. 2, 16)

glätten, um ihre wirkliche Absicht unter Schmeichelworten zu verbergen; תְּהַלִּיךְ bed. von da aus geradezu „schmeicheln“ 36, 3. Spr. 29, 5. Die beiden letzten Strofenzeilen sind nach dem Cäsurenschema geformt. Dieses Schema setzt sich auch in der Schlußstrophe fort.

V. 11—13. Das V. אָשָׁם oder אָשָׁם vereinigt in sich die drei eng zusammenhängenden Bed. der Verschuldung (z. B. Lev. 5, 19), des Schuldgefühls (Lev. 5, 4 f.) und der Schuldbuße (Ps. 34, 22 f.), wie auch das Verbaladj. אָשָׁם sowol bußfällig als büßend und das Subst. אָשָׁם sowol die zu büßende Schuld, als die Bußzahlung bed. Das III. הִתְחַיֵּיטִי bed. demgemäß bewirken daß jemand die seiner Verschuldung gebührende Bußung leistet, ihn büßen machen. Ausnahmsweise heißt Gott hier inmitten des jehovischen Ps. אֱלֹהִים, wol nicht ohne Absicht gerade Gott der Richter. Das הָן von הִתְחַיֵּיטִי (mit *Gaja* beim הָן und Uebergang des Gegenton-Methes in *Gatgal* wie Hos. 11, 6 in *Meajla*, s. Psalter 2, 526) ist zwar Hos. 11, 6 das der Ursache, hier aber ist mit Olsh. Hitz. nach Sir. 14, 2. Judith 11, 6 (vgl. Hos. 10, 6) zu erkl.: sie mögen ihren Rathschlägen entfallen d. i. in deren Durchführung scheitern, הָן also im Sinne von „herab, hinweg“, den auch das parallele הִתְחַיֵּיטִי stoße sie fort (vgl. הָרָה v. הָרָה 36, 13) voraussetzt. Das בָּ von בָּרֵךְ ist nach Joh. 8, 21. 24 „ihr werdet sterben“ *ἐν ταῖς ἀμαρτίαις ὑμῶν* zu verstehen. Die Menge ihrer Frevel soll unvergeben bleiben und in diesem Zustande soll Gott ihnen den Stoß in den Hades geben. Mit בָּרֵךְ בִּי wird die entsetzliche Bitte begründet; בָּרֵךְ hat aus bekanntem Grunde, vgl. z. B. 37, 40. 64, 11. 72, 17., auf *penult.* zurückgewichenen Ton, בָּרֵךְ bed. eig. sich gegen jemand straff machen und halten, vgl. תִּמָּזַר, מָזַר sich im Ringen gegeneinander stemmen und steifen, מָרִי, תִּמָּרִי durch äußeren oder inneren Widerspruch gegen etwas ankämpfen. Ihre Widerspenstigkeit ist nicht Widerspenstigkeit gegen einen Menschen, sondern gegen Gott selbst, ihre Sünde also satanisch und ebendeshalb unläblich. Dergleichen Bitten haben überall die 7, 13 ausgesprochene Voraussetzung, daß die, gegen die sie sich richten, die Gnade nicht wollen. Deshalb wird um ihre Wegräumung gebeten. Ihre Wegräumung macht die *ecclesia pressa* frei und deshalb froh. Nach dieser Seite hin wird die Bitte in v. 12 durch die Aussicht auf ihren Erfolg motivirt. Die Fut. sind nicht Ausdruck des Wunsches, sondern der Folge. Die Vershalbirung ist aber unrichtig. Mit בָּרֵךְ (Pausalform bei *Pazer*) schließt die Steigung der 1. Vershälfte, לֵעֲלֹם יִרְקָנִי ist ihre Senkung; dann beginnt in der 2. Vershälfte die Steigung von neuem, bis בָּךְ reichend, welches gleichfalls בָּךְ vocalisirt sein sollte, und אֲחֵרֵי שָׂמֶךְ ist ihre Senkung. Unbequem in dieser Gedankenfolge ist וְהִסָּה עֲלַיִם (v. הִסָּה Hi. v. בָּרֵךְ 91, 4). Hupf. Hitz. übers.: „ewig jubelu die du schirmest“, aber dann müßte nicht allein יִרְקָנִי punktirt, sondern auch וְ gelöscht werden, und dennoch charakterisirt sich dieses עֲלַיִם durch nichts als virtuelles Subj. Andererseits paßt es auch nicht in Reih und Glied mit den andern Fut. der Folge. Es muß also wie וְעָלִי Optativ sein: „und du wollest sie schirmen, so werden frohlocken in dir die Liebhaber deines Namens“, worauf dann diese Freude derer die den Namen Jahve's d. i. Gott in seiner heils-

geschichtlichen Offenbarung lieben (69, 37. 119, 132) mit **בִּי-אֶחָה** aus der allgem. Erfahrungsthatſache begründet wird, welche das Facit aller seiner geschichtlichen Selbstzeugungen iſt. **עֲלֵיהֶם עֲלֵי** ſteht feierlich für **עֲלֵיהֶם**, wie **הִרְרִימֵנִי** grollend für **הִרְרִימֵנִי**. Statt **יִצְלָא** 25, 2. 68, 4 iſt, um den Rhythmus zu beflügeln, die Form **יִצְלָא** (Ges. §. 63, 3) gewählt. Die Fut. ſind continuativ gemeint; **תִּצְלָא** *cinges eum* iſt nicht nach 1 S. 17, 25 verkürztes *Hi.*, ſondern *Kal* wie 1 S. 23, 26., hier wie das *Pi.* 8, 6 mit doppeltem Accus. Die **צָנָה** (v. **צָנָה** *صان med. Wam*, aeth. **צון** umhegen, behüten) iſt ein Schild größten Umfangs, größer als **צָנָה** 1 K. 10, 16 f. (vgl. 1 S. 17, 7., wo Goliath die **צָנָה** durch einen Schildknappen vor ſich hertragen läßt). **בְּצָנָה** gleich einem Schilde iſt s. v. a. gleichwie mit einem Schilde (Ges. §. 118, 3 Anm.). Der Gottesname **יְהוָה** wird von der Acc. richtig zum zweiten Verſgliede gezogen, um deſſen Gleichgewicht mit dem erſten herzuſtellen, welches ebendeshalb nicht wie ſonſt (4, 9. 12, 8) **יְהוָה אֶחָה** beginnt. **רָצִין** Wolgefallen, Wolmeinen iſt auch Dt. 33, 23 Synonym des göttlichen Segens.

PSALM VI.

Hülfruf um Gnade unter dem Zorngerichte.

- 2 **Jahve, nicht in deinem Zorne ahnde mich,
Und nicht in deinem Grimme züchtige mich!**
- 3 **Sei lind mir, denn hingewelkt bin ich;
O heile mich, Jahve, denn erschreckt ſind mein Gebeine,**
- 4 **Und meine Seele iſt erschreckt gar ſehr —
Und du, o Jahve, wie lange!?**
- 5 **Kehre um, Jahve, reiß heraus meine Seele,
Schaffe Heil mir um deiner Gnade willen.**
- 6 **Denn nicht gibts im Tode Gedenken deiner,
Im Scheöl wer könnte da dir danken?**
- 7 **Erschöpft bin ich von meinem Seufzen,
Schwemme allnächtlich mein Bette —
Mit meiner Zähre mein Lager flöss' ich.**
- 8 **Verfallen iſt vor Gram mein Auge,
Gealtert ob all meiner Bedränger.**
- 9 **Hinweg von mir all die ihr heillos handelt!
Denn gehört hat Jahve mein lautes Weinen,**
- 10 **Gehört hat Jahve mein Flehen:
Jahve wird annehmen mein Gebet.**
- 11 **Es werden beſchämt und erschreckt gar ſehr meine Feinde all,
Abziehn ſie ſchamvoll plötzlich.**

Auf das Morgengebet Ps. 5 folgt ein „*Psalm von David*“, welcher, wenn auch nicht an einem Morgen gedichtet, doch auf ſchlafloſe thränenvolle Nächte zurückblickt. Er beſteht aus 3 Str. In der um ein Drittel größeren mittleren ringt ſich der D. mittelſt beruhigterer Ausſchüttung ſeines Herzens von dem Angſtschrei der 1. Str. zur Glaubenszuverſicht der letzten hindurch. Die Feindschaft der Menſchen erſcheint ihm als Strafe göttlichen Zorns und alſo (was aber in dieſem Ps. nicht zu ſoſiehem Ausdruck kommt wie in Ps. 38., ſeinem Seitenſtück) als Folge ſeiner Sünde, und dieſes Verfolgungsleiden, welches für ihn Gottes Zorn zum Hintergrund und die Sünde zum Stachel hat, macht ihn traurig und krank bis zum Tode. Weil der Ps.

kein Sündenbekenntnis enthält, möchte man meinen, daß die Kirche ihn mit Unrecht zum ersten der sieben (wahrsch. mit Bezug auf die sieben Wochentage ausgewählten) *Psalmi poenitentiales* (6. 32. 38. 51. 102. 130. 143) gemacht hat. A. H. Francke in seiner *Introductio in Psalterium* erklärt, es sei vielmehr *Psalmus precatorius hominis gravissime tentati a poenitente probe distinguendi*. Aber das ist irrig. Ein Angefochtener und ein Bußfertiger unterscheiden sich so, daß das Zorngefühl des einen grundlos und das des andern wolbegründet ist. Ein solcher Angefochtener war lob. Unser Psalmist aber ist ein Büßender, welcher danach ringt, daß sich ihm die Strafbüchtigung Gottes des Gerechten in Liebeszüchtigung Gottes des Gnädigen verwandle.

Wir vernehmen hier die von David ausgeprägte Sprache bußfertig gläubigen Gebets, vgl. v. 2 mit 38, 2; 3 mit 41, 6; 5 mit 109, 26; 6 mit 30, 10; 7 mit 69, 4; 8 mit 31, 10; 11 mit 35, 4. 26. Die Sprache des Ps. Hemans ist eine merklich andere, vgl. v. 6 mit 88, 11—13; 8 mit 88, 10. Und die Anklänge bei Jeremia (vgl. v. 2. 38, 2 mit Jer. 10, 24; 3. 5 mit Jer. 17, 14; 7 mit 45, 3), sind Nachklänge, welche uns das höhere Alter des Ps., nicht dessen Abfassung durch den Profeten (Hitz.) beweisen. Was bei Jeremia's fast anthologischem Verhältnis zur älteren Literatur ohnehin wahrscheinlich ist, daß er auch im vorliegenden Falle der Reproducierende sei, bestätigt sich daran, daß er 10, 25 hinter jenem Anklang an unsern Ps. mit Worten aus Ps. 79, 6 f. fortfährt. Wenn Hitz. behauptet, David könne diesen fassungslos zaghaften Ps. so wenig geschrieben haben als Jesaja die Worte Jes. 21, 3. 4., so verweisen wir dagegen auf Jes. 22, 4 und auf die vielen Bezeugungen, daß David geweint habe 2 S. 1, 12. 3, 32. 12, 21. 15, 30. 19, 1.

Die musikalische Beischrift lautet: *Dem Sangmeister mit Saitenspielbegleitung, auf der Octave*. Die LXX übers. *ἐπὲρ τῆς ὀγδόης* und die Väter denken dabei an die Octave der seligen Ewigkeit, *ἡ ὀγδοὴ ἔχειν*, wie Gregor von Nyssa sagt, *ἥτις ἐστὶν ὁ ἐφεξῆς αἰών*. Aber ohne allen Zweifel hat מְלִיחָה מְלִיחָה musikalischen Sinn. Es findet sich auch bei Ps. 12 und außerdem 1 Ch. 15, 21. Aus dieser Stelle ist wenigstens klar, daß es kein Name eines Instruments ist. Ein achtsaitiges Saiteninstrument könnte auch nicht wol *Octave* statt *Oktachord* heißen. Mit Nabla's wird dort מְלִיחָה מְלִיחָה, mit Cithern מְלִיחָה מְלִיחָה gespielt. Bezeichnet מְלִיחָה מְלִיחָה Mädchen = Mädchenstimmen den Sopran, so ist מְלִיחָה מְלִיחָה, wie es scheint, Bez. des Basses und מְלִיחָה מְלִיחָה s. v. a. *all' ottava bassa*. Dazu paßt, daß Ps. 46, welcher die Beischrift מְלִיחָה מְלִיחָה hat, ein jauchzendes Lied ist, Ps. 6 dagegen ein klagendes und Ps. 12 ein nicht minder düstres und trübes. Diese beiden sollten in der tieferen Octave gespielt werden, jener in der höheren.

V. 2—4. Es gibt eine Züchtigung, welche von Gottes Liebe zu dem Menschen als begnadigtem ausgeht und auf seine sittliche Läuterung oder Bewährung abzweckt, und eine Züchtigung, welche von Gottes Zorne gegen den Menschen als der Gnade hartnäckig widerstrebenden oder ihr entfallenen ausgeht und der göttlichen Gerechtigkeit Genugthuung verschafft. Von jener Liebeszüchtigung reden Ps. 94, 12. 118, 17. Spr. 3, 11 f. Der Mensch, wenn er sie ablehnte, wäre wider sein eignes Heil. Deshalb bittet David wie Jeremia 10, 24 nicht um Abwendung der Züchtigung, sondern der Züchtigung im Zorn oder, was dasselbe, des Zorngerichts; מְלִיחָה מְלִיחָה und מְלִיחָה מְלִיחָה stehen zwischen אֵל und den Vv. nachdrücklich in der Mitte. Hgst. findet zwar hier einen andern Gegensatz. „Der Gegensatz

— sagt er — ist nicht der der Züchtigung in Liebe zu der Züchtigung im Zorn, sondern der der liebenden Errettung im Gegensatze zu der Züchtigung, welche immer vom Principe des Zorns ausgeht.“ Wenn damit gesagt sein soll, daß überall wo Gott einen Menschen züchtigt sein Zorn der wahre eigentliche Beweggrund sei, so ist das ein Irrthum, zu dessen Widerlegung ein ganzes biblisches Buch, naml. das B. Iob, geschrieben ist; denn die Freunde meinen dort, daß Gott dem Iob zürne, wir aber wissen aus dem Prologe, daß er, weit entfernt ihm zu zürnen, sich vielmehr seiner rühmt. Hier im Ps., vorausgesetzt daß David Verf. und seine Ehebruchsünde der Anlaß ist, verhält es sich allerdings anders. Die Züchtigung, unter der David daniederliegt, hat Gottes Zorn zum Beweggrund: sie ist Strafzüchtigung und bleibt es, so lange David der Gnade entfallen bleibt. Wenn er aber in aufrichtiger Buße sich wieder zur Gnade hindurchringt, so wird die Strafzüchtigung zur Liebeszüchtigung: das Verh. Gottes zu ihm wird ein wesentlich anderes, das Uebel, welches Folge seiner Sünde ist und als solches freilich im Principe des Zorns originirt, wird ein Erziehungs- und Läuterungsmittel der Liebe, und das ist was er sich hier erflehet, wie Dante Alighieri¹ richtig und schön umschreibt:

*Signor, non mi riprender con furore,
E non voler correggermi con ira,
Ma con dolcezza e con perfetto amore.*

In **וְיִנֵּי** bittet David, daß Gott Gerechtigkeit, Milde, Lindigkeit für strenges Strafrecht über ihn ergehen lasse; denn die innere Angst hat ihn bereits in das äußerste Siechtum auch des Leibeslebens versetzt: er ist ganz welk und matt. **לֵבִי** hat *Pathach* und scheint also 3 *pr. Pul.* zu sein wie Jo. 1, 10. Nah. 1, 4., was aber syntaktisch nicht möglich. Es ist Adj. wie **רַחֵם**,

אֶמְלֵךְ mit passivischer Vocalisirung. Die Bildung **אֶמְלֵךְ** (von **אָמַל** mit der Wurzelbed. langhin, langhinaus dehnen) ist der IX. und XI. Form des arab. Verbi analog, welche vorzugsweise zur Bezeichnung von Farben und Gebrechen dient (Caspari §. 59). Die zwei Wörter **אֶמְלֵךְ** haben zus. den Doppelacc. *Mercha-Mahpach* und nach genauer Schreibung (s. Baer in Psalter 2, 492) hat das *Mahpach* (das dem *Mahpach* oder vielmehr dem *Jethib* ähnliche Zeichen) zwischen den zwei Wörtern zu stehen, indem es zugleich die Stelle des *Makkef* vertritt. Der Hauptton des geeinten Wortpaares liegt also auf *āni* und demgemäß lautet das Adj. **אֶמְלֵךְ** hier kürzer **אֶמְלֵךְ** (vgl. **אֶמְלֵךְ**, **אֶמְלֵךְ**, **אֶמְלֵךְ** u. dgl.), eine Verkürzung, welche beweist daß **אֶמְלֵךְ** nicht als *part. Pul.* (= **אֶמְלֵךְ**) behandelt ist, denn dessen charakteristisches *ā* ist unwandelbar. Die Bitte um Heilung wird dadurch begründet daß seine Gebeine (Iob 4, 14. Jes. 38, 13) erschreckt sind; wir haben kein ganz entsprechendes deutsches Wort für dieses **נִבְהַל**, welches (von dem Wurzelbegriff „los lassen, fahren lassen“ aus, verw. **בָּלַח**) sowol den Zustand äußerer Ueberstürzung als innerer Bestürzung, also die Wirkung des außer Fassung bringenden Schreckens und haltlos machender

1) Wenn anders i *sétte Salmi Penitenziali trasportati alla volgar poesia* ihn zum Verf. haben, s. Dante Alighieri's lyrische Gedichte, übers. u. erläutert von Kannegießer und Witte (1842) 1, 203 ff. 2, 208 ff.

Erregung ausdrückt. Noch erschütterter als sein Leib ist seine Seele. Das Leiden ist also nicht bloß leibliche Krankheit, in welcher nur ein Feiger verzagt. Gottes Liebe hat sich ihm verborgen. Gottes Zorn scheint ihn ganz und gar aufreiben zu wollen. Es ist ein Leiden über alle Leiden. Deshalb fragt er: Und du, J., wie lange!? Statt **אָרְרִי** ist **אָרָא** geschrieben, welches das *keri* **אָרָא** lesen heißt, während an 3 Stellen (Num. 11, 15. Dt. 5, 24. Ez. 28, 14) **אָרָא** als Masc. zugelassen ist.

V. 5—8. Gott hat sich von ihm abgewendet, daher die Bitte **שׁוּבָה**, naml. **אֲלֵי**; der Ton von **שׁוּבָה** liegt auf *ult.*, weil die Lesung **אֲלֵי שׁוּבָה** vorausgesetzt wird: die Ultima-Betonung will der bei dem Zusammentreffen zweier Hauchlaute leicht zu verschluckenden und zu überhörenden Endsylbe von **שׁוּבָה** ihre deutliche Aussprache sichern (s. zu 3, 8). Gott wolle sich ihm wieder zuwenden, seine Seele, in der sein Leiden wurzelt, diesem Leiden entreißen (**הִצִּיל** von dem im Hebr. und Aram. transitiven

הִצִּיל losmachen *expedire, exuere*, arab. **خَلَصَ** rein, eig. los, frei s.) und ihm Heil widerfahren lassen auf Grund Seiner Gnade gegen die Sünder. Diesen Hülferuf begründet er aus seiner Sehnsucht Gott noch fernerhin preisen zu können, ein seliges Geschäft, dessen Möglichkeit ihm im Todeszustande abgeschnitten sein werde; **וְיָרָא**, wie öfter **הִזְכִּיר**, von ehrendem, rühmlichem Gedenken; **הִזְכִּירָה** (von **יָרָה**) hat bei sich den *dat. honoris*. Mit **פָּתַח** wechselt **פֶּתַח** **שְׁאֵלִים** (Apok. 20, 13). So heißt das unterirdische Land der Toten, dessen Pforte das Grab ist, der gähnende Abgrund, in welchen alles Sterbliche hinabsinkt (von **שָׁאֵל** = **שָׁאֵל** **שָׁאֵל** schlaff, schlapp s., herunterhängen, niedersinken: die Einsenkung, das Eingesenkte¹, die Tiefe). Die Psalmendichter wissen alle (was keine geringe Instanz gegen maccabäische Ps.) nur von einem einzigen Sammelorte der Toten in der Tiefe der Erde, wo sie zwar leben, aber nur *quasi* leben, weil sie abgeschieden sind vom Lichte des Diesseits und, was das Kläglichste, vom Lichte der Gegenwart Gottes. Deshalb kann der Christ v. 6 dieses Ps. und ähnliche St. (30, 10. 88, 11—13. 115, 17. Jes. 38, 18 f.) nur insofern mitbeten, als sich ihm der Begriff des Hades in den der Geenna umsetzt.² In der Hölle ist ja wirklich kein Lobgedächtnis, kein Lobpreis Gottes. Die Furcht Davids vor dem Tode als etwas an sich Unseligem ist auch ihrem letzten Grunde nach nichts anderes als Furcht vor einem unseligen Tode. In solcher Höllenpein ist er durch Seufzen (**נָחַם** wie 69, 4) abgemüdet und netzt er sein Lager allnächtlich mit einem Strome von Thränen. Wie v. **שָׁחָה** schwimmen das **הִי שָׁחָה** „schwimmen“ bed., so v. **הִי שָׁחָה** (verw. **הִי שָׁחָה**) zerfließen das **הִי שָׁחָה** „zerfließen“. **הִי שָׁחָה**, im Arab. *n. unit.* eine Thräne,

1) Die Form entspricht der arab. Form **فَعَال**, welche, wenn auch urspr. Ver-

balababstractum, doch in das correcte Gebiet übertragen passive Bed. hat z. B. **kitāb** = **maktūb** und **ilāh** **אֱלֹהִים** = **ma'lūh** = **ma'būd** (der Gefürchtete, Verehrte).

2) Eine Abschattung dieses Verh. des Christentums zu der alttest. Religion ist das Verh. des Islam zu der Religion der arab. Wanderstämme, welche sich „Religion Abrahams“ (*Din Ibrāhīm*) nennt und kein Leben nach dem Tode kennt, während der Islam vom späteren Judentum und dem Christentum die Hoffnung der Auferstehung und himmlischen Seligkeit entnommen hat.

ist im Hebr. der Thränenerguß. In v. 8 bed. צִינִי nicht mein „Aussehn“ (Num. 11, 7), sondern, wie aus 31, 10. 88, 10. Iob 17, 7 erhellt: mein Auge, das Auge spiegelt das Gesamtbefinden des Menschen. Das V. וְשֵׁשׁ־שֵׁשׁ scheint Denom. v. שָׁשׂ: mottenstichig werden¹; gesicherter ist dem V. צָחַק die Bed. *senescere*. Die Schlußworte בְּבִלְ-צֹרְרִי (vgl. Num. 10, 9 הָצֹרֶר הַצֹּרֶר der bedrängende Dränger von צָר pressen, drücken und insbes. zusammenschnüren *constringere, coartare*²), worin der D. die Ursache seines Kummers (צָר, Iob 17, 7 בְּצָר) wenigstens theilweise andeutet, sind gleichsam der Ring, in welchen die folg. Strofe eingesenkt ist.

V. 9—11. Unter währendem Klaggebet ist ihm, wie Frisch in seiner „Neuklingenden Harfe Davids“ sagt, Gottes Licht und Trost schnell in das Herz gefallen. Feinde spotten sein als eines Gottverlassenen, aber gerade angesichts seiner Feinde wird er sich bewußt, daß er es nicht ist. Dreimal wiederholt er v. 9. 10 mit aufblitzender Zuversicht, daß Gott ihn erhört: er hört sein gen Himmel rufendes laut schluchzendes Weinen, er hört sein Flehen, er nimmt willfährig an sein Gebet. Das doppelte וְשֵׁשׁ־שֵׁשׁ ist Ausdruck der Thatsache und יָקָר der Folgerung daraus. Was er erleiden zu sollen scheint, das werden seine Feinde wirklich erleiden, näm. den Untergang Gottverworfener: sie werden zuschanden. Das uns hier zuerst begegnende בּוֹשׁ, syr. ܒܫܐ chald. ܒܫܐ, gehört nicht mit

dem arab. بهت, sondern da das Altarabische dem ܐܬܐ und ܐܬܐ gegenüber in der Regel den Vermittelungslaut ܬܐ (hat) mit ܐܬܐ zus., „welches zusammen (neben oder über einander) Liegendes auf- und umwühlen und auseinanderwerfen“, *erueret et dirueret, disturbare* bed., eine Wurzel, welche auch in dem Reduplicationsstamm ܐܬܐܐܐܐܐܐ erscheint: aufwühlen und zerstreuen, wov. ܐܬܐܐܐܐܐܐ Traurigkeit und Kummer, wonach also בּוֹשׁ (= ܐܬܐ wie

ܐܬܐܐܐܐܐ = ܐܬܐܐܐܐܐ) eig. *disturbari* außer sich gerathen, außer Fassung kommen bed. und die Beschämung nach einer ähnlichen, nur etwas anders gewendeten Vorstellung wie *confundi*, *συνγίνομαι*, *συνγίνομαι* bez. Mit וְיִבְחֵלִי wird auf v. 2. 3 zurückgedeutet: das Geschick, dessen die Schadenfrohen sich gefreuet, geht auf sie selbst über. Eine höhere Gewalt wirft, wie יִשְׁבֵּי רִגְבִּי sagt, die Ansturmenden schamerfüllt zurück (9, 4. 35, 4). Welcher imposante Schluß: diese drei Milet *jaschûbu jebôschu rāgā* im Verhältnis zu dem Tripudium der vorausgehenden Anrede an die Feinde! Und, wie, wenn nicht beabsichtigt, doch sonderbar zufällig, daß dem unfreiwilligen Kehrum der Feinde Beschämung folgt und daß יִשְׁבֵּי den Buchstaben und dem Laute nach das umgekehrte יִשְׁבֵּי

1) Reuchlin in seiner gramm. Analyse der 7 Bußpsalmen, die er 1512 auf seine *Ll. III de Rudimentis Hebraicis* (1506) folgen ließ, erklärt: קִשְׁשָׁו *Verminavit. Sic a vermis dictum qui turbant res claras puras et nitidas*, und in den *Rudim.* p. 412: *Turbatus est a furore oculus meus, corrosus et obfuscatus, quasi vitro lateris obductus*.

2) Im Arab. heißt צֹרֶר *dir* die Stiefmutter als Bedrängerin der Stiefkinder und צָרֶר *dirr* die Nebenfrau als Bedrängerin ihrer Rivalin.

ist! Wie viel Musik enthält doch der Psalter! Wenn Componisten sie verständen!!

PSALM VII.

Anrufung des Weltrichters gegen Verleumdung und Vergeltung des Guten mit Bösem.

- 2 Jahve mein Gott, in Dich berg' ich mich;
Hilf mir von all meinen Verfolgern und errette mich!
- 3 Daß er nicht zerfleische wie ein Leu meine Seele,
Zermalmend ohne daß ein Retter.
- 4 Jahve mein Gott, wenn ich gethan dergleichen,
Wenn Unrecht haftet an meinen Händen,
- 5 Wenn ich zugefügt meinem Befreundeten Böses
Und ausgeplündert meinen Gegner ohn Ursach:
- 6 So erjage der Feind meine Seel' und fahe
Und trete zu Boden mein Leben,
Und meine Ehre in den Staub lagere er. (*Sela*)
- 7 Stehe auf, Jahve, in deinem Zorn,
Erhebe dich wider meiner Dränger Wüthen
Und wach auf mir zu, Recht hast du ja geordnet!
- 8 Und der Nationen Schar umstehe rings dich,
Und über ihr fahr zur Höhe wieder auf!
- 9 Jahve wird urteilen Völker —
Jahve, richte mich nach meiner Gerechtigkeit und Unschuld in mir!
- 10 Daß doch schwände das Böse der Boshaften, richt' auf den Gerechten,
Du bist ja Prüfer der Herzen und Nieren, Gott ein gerechter.
- 11 Meinen Schild trägt Elohim,
Der Herzensgeraden Heiland.
- 12 Elohim ist ein gerechter Richter
Und ein Gott dräuend Tag für Tag.
- 13 Wenn einer sich nicht bekehrt, wetzt er sein Schwert,
Hat seinen Bogen gespannt und ihn hergerichtet,
- 14 Und gegen den richtet er Todesgeschosse,
Seine Pfeile zu brennenden macht er.
- 15 Sieh er kreist Unheil: Mühsal empfängt er und gebiert Lüge.
- 16 Eine Grube hat er gegraben und sie gehöhlt
Und fällt in die Senkung, dran er arbeitet.
- 17 Es kommt sein Mühsal auf sein Haupt zurück,
Und auf seinen Scheitel fährt seine Unbill nieder.
- 18 Danken werd' ich Jahve nach seiner Gerechtigkeit,
Und will lobsing den Namen Jahve's des Höchsten.

In der zweiten Hälfte von Ps. 6 trat David voll hohen Selbstgefühls in Gott seinen Feinden entgegen; Ps. 7, den auch Hitz. David zuerkennt, setzt dieses Thema fort und zeigt uns seine Gewissensreinheit und Glaubensfreudigkeit an einem hervorstechenden Beispiele der saulischen Verfolgungszeit. Man braucht nur 1 S. c. 24 — 26 zu lesen, um zu sehen, wie reich an unverkennbaren Bezügen auf diesen Lebensabschnitt Davids der Ps. ist. Dahin weist ihn auch die überschriftliche Angabe des zeitgeschichtlichen Anlasses; solche Angaben finden sich ausschließlich nur bei dav. Ps.¹ Die Ueberschrift lautet: *Schiggajon von David, welches er gesungen*

1) Näml. 7. 59. 56. 34. 52. 57. 142. 54 (saulische Verfolgungszeit), 3. 63 (absalomische), 30 (Palastweihe), 51 (Ehebruch), 60 (syrisch-ammon. Krieg).

Jahre wegen der Reden des Cusch eines Benjaminiten. Mit Absicht ist statt des einfachen על, welches in diesen Ueberschriften andere Functionen hat, על-דברִי gewählt. Obgleich דברִי דברִי Sache, Handel, Geschichten (Ex. 22, 8. 1 S. 10, 2 u. häufig) und על-דברִי in Betreff (Dt. 4, 21. Jer. 7, 22) oder auf Anlaß (Jer. 14, 1) bed. kann: so hat man doch hier, da der Inhalt des Ps. hämische Verleumdung voraussetzt, bei der nächsten Bed.: „wegen der Worte (Reden)“ zu verbleiben. *Cusch* (LXX falsch Χουσι = כּוּשִׁי, Lth. gleichfalls fehlgreifend: *den Mohren*) muß einer der vielen Ergebenen Sauls, seines Stammgenossen, gewesen sein, einer der Zwischenträger, wie Doëg und die Ziften, welche David bei Saul schändlich verleumdeten und diesen gegen ihn aufhetzten. Der Beiname בֶּן-יִשָּׁכָר (wie 1 S. 9, 1. 21 vgl. אִישׁ יִשָּׁכָר 2 S. 20, 1) bez. ihn als „einen Benjaminiten“ und setzt nicht, wie wenn es בֶּן-יִשָּׁכָר oder vielmehr (biblischem Sprachgebrauch gemäß) בֶּן-יִשָּׁכָר lauten würde, Bekanntschaft mit ihm voraus, wie denn auch wirklich die biblische Geschichtsschreibung sonst von ihm schweigt. Von Davids Hand ist die Angabe על-דברִי וגו' schwerlich, sondern von irgend wem anders, sei es aus Ueberlieferung oder aus den דברים Davids, wo dieser Ps. der Gesch. seines Anlasses eingeflochten gewesen sein mag. Dagegen steht nichts entgegen, שָׁמְרוּן לְדָוִד, wenigstens שָׁמְרוּן, für eigenhändige Beischrift Davids zu halten.

Da שָׁמְרוּן (n. d. F. שָׁמְרוּן die Vision) mit überschriftlichen Benennungen, wie מְנוּחָה und מְנוּחָה in Eine Gattung gehört und die Tefilla Habakuks 3, 1 (s. meinen Comm.) mit der Beischrift שָׁמְרוּן על-שָׁמְרוּן versehen ist, so muß שָׁמְרוּן Name einer lyrischen Dichtungsart sein und zwar von Seiten ihrer rede- oder tonkünstlerischen Rhythmen. Da nun שָׁמְרוּן irgehen, irren, taumeln bed. und mit שָׁמְרוּן verwandt ist, wovon das ebenso gebildete שָׁמְרוּן Raserei herkommt, so kann שָׁמְרוּן in der Sprache der Poetik das Taumelgedicht bed. d. i. das in heftigster Bewegung, mit schnellem Wechsel der stärksten Affekte geredete, also den Dithyrambus (welcher in der ältern deutschen Poetik „Irgedicht“ hieß) und שָׁמְרוּן die dithyrambischen mannigfaltig und stürmisch gemischten Rhythmen. So Ew. Rödiger und so schon Tarnow, Geier u. andere Alte, welche *cantio erratica* übers. Wir erwarten also, daß dieser Ps., wie Ainsworth (1627) sich ausdrückt, *of sundry variable and wandering verses* bestehen, daß er wie im Taumel die mannigfachsten Rhythmen durchirren wird, was sich auch bestätigt. Die begleitende Musik that dazu auch noch das Ihrige. Dieser poetisch-musikalischen Form entspricht auch der Inhalt des Ps. Es ist das feierlichste Pathos erhabenen Selbstbewußtseins, welches sich darin ausspricht. Und mit Hab. c. 3 hat er den im Eifer wider die Feinde Gottes und in Anschauung ihres nahen Untergangs angestimmten Jubel gemein. Angstvolle Unruhe, trotzbiendes Selbstvertrauen, triumphirender Aufschwung, getrostes Vertrauen, profetische Gewißheit — alle diese Stimmungen kommen in der unregelmäßigen Strofen-Folge dieses davidischen Dithyrambus, dem altherkömmlichen Purim-Ps. (*Sofrim* c. 18 §. 2), zum Ausdruck.

V. 2—3. Mit dem Glaubens-, Liebes- und Hoffnungswort בָּךְ הִסְתַּיִר (wie 141, 8), dieser heiligen *captatio benevolentiae*, beginnt David auch 11, 1. 16, 1. 31, 2 vgl. 71, 1; das Perf. ist inchoativ: in dich hab' ich genommen meine Zuflucht s. v. a. in dich vertrau' ich. Der Uebergang von der Vielheit der Verfolger zum Sing. v. 3 erkl. sich im Hinblick auf die Ueberschrift am natürlichsten so, daß der zur Zeit Schlimmste der Vielen ihm vor die Seele tritt. Das V. בָּךְ bed. von der Grundbed. *carpere* aus

(welchem noch genauer *הָרָקָה* entspricht) sowol abreißen als zerreißen (wov. *הָרָקָה* Zerrissenes), und *הָרָקָה* von seiner Grundbed. *frangere* aus sowol losbrechen als zerbrechen, also befreien z. B. 136, 24 und zerbröckeln 1 K. 19, 11. Die Verfolger sind als wilde Thiere, als Löwen gedacht, welche ihren Fang zerfleischen und ihm die Knochen zermalmten. So blutgierig sind sie nach seiner Seele d. i. seinem Leibesleben. Nach der angstvollen Unruhe dieser 1. Str. stimmt die 2. den Ton trotzbietenden Selbstbewußtseins an.

V. 4—6. Der Ueberschrift zufolge deutet *זֶה* auf den Inhalt jener verlenmderischen Reden des Benjaminiten. Mit *אֶשְׁתַּחֲוֶה לְפָנָיו בְּבָקָי* vergleiche man Davids Wort an Saul *אֲנִי בְּרִירִי רָעָה* 1 S. 24, 12. 26, 18.; man sieht daran zugleich im Kleinen den Unterschied poetischen und prosaischen Ausdrucks. *שְׁלָמִי* (Trg. *לְבַעַל שְׁלָמִי*) nennt er (mit Bezug auf Saul) den auf friedlichem freundschaftlichem Fuße mit ihm Stehenden, vgl. das Adj. *שְׁלָמוֹ* 55, 21 und *אִישׁ שְׁלָמוֹ* 41, 10. Das V. *בְּמַלְאִי*, verw. *בְּמַלְאִי*, bed. urspr. vollenden, vollführen (*בָּמָה* vgl. *בְּמַלְאִי*, voll s. oder machen, häufen). Man sagt *בְּמַלְאִי* und *בְּמַלְאִי* und auch ohne Sachobject *בְּמַלְאִי* oder *בְּמַלְאִי* *benefecit* oder *malefecit mihi*. Wir verbinden aber gegen die Acc. nach dem Targ. *בְּמַלְאִי* mit *רָעָה*, nicht mit *שְׁלָמִי* (Olsh. Böttch. Hitz.), obwol *שְׁלָמִי* neben *בְּמַלְאִי* wie z. B. *בְּמַלְאִי* neben *בְּמַלְאִי*, „vergeltend“ bed. könnte; der D. würde dann geschrieben haben: *אִם שְׁלָמִי בְּמַלְאִי* d. i. wenn ich wiedervergolt den mir Böses Erweisenden. In 5^b erkl. wir nicht nach der sonst üblichen Bed. von *הִלַּצְתִּי*: vielmehr errettete ich. (Louis de Dieu, Ew. §. 345^a, Hupf.). Warum soll *הִלַּצְתִּי* hier nicht seiner Grundbed. *expedire, exuere* gemäß (wonach auch die Bed. des Errettens, genau genommen, nicht von der Vorstellung des Herausziehens, sondern des Losmachens *exuere vinchis* ausgeht) *exuere* = *spoliare*, wie im Aram., bed. können? Und wie trefflich paßt das als Anspielung auf den Vorgang in der Höhle, wo David Saul nicht rettete, wol aber ohne auf *הִלַּצְתִּי* *exuviae* auszugehen ihm den Rockzipfel abschnitt! „Er spricht — wie Hgst. bem. — diese Bethenrung seiner Unschuld ganz allgemein aus, dadurch zeigend, daß sein Betragen gegen Saul nicht etwas Einzelnes, sondern ein in seiner ganzen Gesinnung und Handlungsweise wurzelndes war.“ Ueber die 1. p. fut. conv. mit *ah* s. zu 3, 6. *צִוְּרִי* gehört zu *צִוְּרִי* wie 25, 3. 69, 5. In dem Nachsatze v. 6 ist das fut. *Kal* v. *רָדָה* in beispelloser Weise dreisilbig gemacht, indem aus *רָדָה* zunächst mit Lautbarmachung des *Scheba* *רָדָה* (wie *רָדָה* Gen. 21, 6., *רָדָה* Ps. 73, 9. Ex. 9, 23., *רָדָה* 39, 13) geworden und dieses dann durch euphonisches *Dag. forte*¹ geschärft ist; andere Erklärungsweisen, wie von Chajug² = *יִרְדָּה* oder von Kimchi als Mischform aus *Kal* und *Pi*², sind schon durch Baer, *Thorath Emeth* p. 33 beseitigt. Auf diese daktylische Jussivbildung des *Kal* folgen die regelmäßigen Jussive des *Hi*.

1) Das *Dag.* ist gleicher Art wie im Bereich des Nomens das *Dag.* in *בְּמַלְאִי*, vulgärab. *farassī* (mein Pferd), s. Wetzstein, Inschriften S. 366.

2) Unerweisbar ist auch die Ansicht Pinskers, daß die Punctuation *רָדָה* den Zweck habe, dem Leser die Wahl zwischen den LA *רָדָה* und *רָדָה* freizustellen; es gibt keine sicheren Beispiele dafür, daß das Schwanken der Tradition in solcher Weise zum Ausdruck komme.

הַיָּדָיו וְהַיָּמִין. Der Rhythmus ist ähnlich, näml. jambisch mit untermischten Anapäst, wie in der auch 18, 38 nachklingenden Grundstelle Ex. 15, 9. Durch den Parallelismus mit נַפְשִׁי n. נָפְשִׁי erhält die durch 16, 9. 30, 13. 57, 9. 108, 2. Gen. 49, 6 gesicherte Bed. „meine Seele“, wie schon Saad. Gecatilia AE erklären; des Menschen Seele ist seine Doxa und das ist sie als Abbild der göttlichen Doxa (Psychol. S. 98 u. ö.). Auch das „in den Staub lagere er“ ist diesem Sinne des כְּבוֹד mindestens ebenso günstig, wie dem Sinne persönlicher und amtlicher Würde (3, 4. 4, 3). In den Staub lagern ist s. v. a. 22, 16 in den Todesstaub legen. שְׁכַנֵּי קָפָר Jes. 26, 19 sind die Todten. Die Seele ist nach biblischer Vorstellung tödtbar (Num. 35, 11) und sterblich (Num. 23, 10). Sie bindet Geist und Leib zusammen und dieses Band wird durch den Tod zerschnitten. David unterstellt sich, falls er jemals unedel gehandelt, willig dem Tode. Die Musik hat hier aufzurauschen, um den Ausdruck dieses getrosten Bekenntnisses zu verstärken. In der folg. Str. steigert sich die Unschuldbetheuerung zu herausfordernder Anrufung des göttlichen Gerichts und profetischer Gewißheit der Nähe desselben.

V. 7—9. Im Bewußtsein der eignen Unschuld fordert er J. auf, Gericht zu halten und den Seinen Recht zu schaffen. Der Gesichtskreis erweitert sich ihm von den Feinden in nächster Umgebung auf die J. und seinem Gesalbten feindliche Welt überhaupt. Ebenso liegen bei den Propheten Spezialgericht und Weltgericht wie auf der Fläche eines Gemäldes beisammen. Diese Zusammenschau hat ihre Wahrheit daran, daß das schließliche Weltgericht nur der Abschluß des fort und fort sich vollziehenden Weltgerichts der Weltgeschichte selbst ist. Die Sprache nimmt hier den denkbar höchsten majestätischen Aufzug. Mit קִיָּה (Mira wie 3, 8), einem aus Mose's Munde genommenen Gebetswort Davids (9, 20. 10, 12), wird J. aufgefordert einzuschreiten; parallel ist הִנָּחֵם erhebe dich, zeige dich in deiner Erhabenheit 94, 2. Jes. 33, 10. Der Zorn, in welchem er aufstehn soll, ist das Princip seiner Straferechtigkeit; mit diesem seinem Zorn soll er sich gürtē (76, 11) wider die Ueberwallungen der Dränger des Gottgesalbten, d. i. ihre mannigfachen und vielen Feindseligkeitsbezeugungen rächend; עֲבָרוֹת kürzere Verbindungsform für עֲבֻרֹת Iob 40, 11 vgl. 21, 31., von עָבַר, welches den Zorn als überlaufenden, aus dem Innern hervorbrechenden und in Wort und That übergehenden bez. (vgl.

arab. فُش vom Wasser: es überströmt seinen Damm, vom Zorn: er bricht aus). Gegen die Acc. מַשְׁפָּט als Obj. zu עָבַר zu ziehen ist sprachgebrauchswidrig und es als Acc. der Richtung = לְמַשְׁפָּט (35, 23) zu fassen (Hitz.) gezwungen; die Acc. nehmen mit Recht אֵלַי zus.: wach auf (werde rege) mir zu d. i. mir zu Hülfe (אֵלַי wie לְקָרְאֵנִי 59, 5). Daß dann צִדִּיק precativ s. v. a. צִדִּיק sei: ordne Gericht, ist hier wie 71, 3 eine syntaktisch nicht zu begründende Ansicht. Es müßte wenigstens וְצִדִּיק mit *Waw consec.* heißen. Zulässig dagegen ist die relat. Fassung: der du Gericht geordnet (Mr. Hgst.), aber unnöthig; wir nehmen es für sich in begründendem Sinne, nicht als Umstandssatz: Gericht befohlen habend (Ew.), sondern als nebengeordneten Satz: du hast ja Handhabung des

Rechts anbefohlen (Hupf.). Der Sänger arrangirt nun, so zu sagen, die Gerichtsscene: die Versammlung der Nationen soll einen Kreis um J. bilden, inmitten dessen er Gericht hält, und nach gehaltenem Gericht soll er über sie hinweg (Gen. 17, 22) emporschweben und wie nach dem Kampf ein Triumphator (s. 68, 19) zur Himmelhöhe zurückkehren. Obgleich es befremdet, daß die Abhaltung des Gerichts selbst ohne besonderen Ausdruck bleibt, so ist doch Hupfelds u. A. Auffassung: setze dich wieder auf deinen himmlischen Richterthron um Gericht zu halten wegen des hiezu nicht passenden **שִׁיב** (vgl. dagegen 21, 14) abzuweisen; **שִׁיב לְמִרְיָם** kann nur Rückkehr Jahve's in seine selige Ruhe nach vollzogenem Gerichte bed. Was v. 7. 8. glaubenskühn verlangen, spricht v. 9 Anf. als prophetische Hoffnung aus, aus welcher wieder die Bitte hervorgeht, daß der Weltrichter auch ihm Recht schaffen möge (**שִׁפְטֵנִי** *vindica me*, wie 26, 1. 35, 24) gemäß seiner Gerechtigkeit und der ihm bewußten, ihm inwohnenden Lauterkeit. **עָלֵי** ist eng mit **עָלַי** zu verbinden, wie man sagt **נָסַע עָלַי** (Psychol. S. 152). Auch was die Person als Ich, als Subject als an ihr befindlich von sich selbst unterscheidet, bez. sie mit **עָלֵי**. Elliptisch erklärend: „komme über mich“ (Ew. Olsh. Hupf.) verkennt man diesen psychologisch sinnigen Sprachgebrauch. Ueber **הָאֵל** s. zu 25, 21. 26, 1.

V. 10—11. Diese Str. redet die ruhige Sprache getrosten Vertrauens, welcher das aufsteigende und zur Ruhe gehende Cäsurschema besonders angemessen ist. Um das Aufhören des Bösen ist es ihm zu thun: es ende doch (**אֵלֵךְ** intr. wie 12, 2. 77, 9) . . sein Gebet ist also nicht gegen die Personen als solche, sondern gegen das Böse an ihnen gerichtet; dieser Ps. ist der Schlüssel zu allen wider Feinde betenden Ps. Ebenso wünschend ist **יִהְיֶה כֵן** gemeint, einer der verhältnismäßig seltenen Voluntative der 2 p. (Ew. §. 229): und festigen mögest du . . ; der gewünschten Endschafft des Bösen entspricht positiv die gewünschte Sicherung und Befestigung der Gerechten, die es gefährdet und an deren Bestande es rüttelt. Mit **יִהְיֶה כֵן** beginnt ein Umstandssatz, eingeführt durch **וְ**, aber ohne Personalpronomen, welches sowol im participialen Hauptsatze wie Jes. 29, 8 (s. dort) als im partic. Untersatze wie hier (vgl. 55, 20) nicht selten wegleibt: *cum sis* = *quoniam es*. Die Nieren sind Sitz der Affekte, wie das Herz der Gedanken und Gefühle; Nieren und Herz liegen vor Gott bloß — eine Jer. 11, 20. 20, 12. Apok. 2, 23 sich wiederholende Bez. des alleinigen *καρδιογενώσεως*. Mit **אֱלֹהִים** in der Senkung ist das Adj. im Sing. verbunden wie 78, 56 vgl. 58, 12. Gott ist der Gerechte und durch seine Kenntnis des Innersten ist er vollkommen befähigt, sich je nach Erfordernis und Bedürfnis sowol gerecht in Zorn als gerecht in Gnaden zu erweisen. Darum kann David getrost hinzufügen: **אֱלֹהִים** meinen Schild trägt Gott; **לִי** (89, 19) würde bed.: er hat ihn, er (mein Schild) gehört ihm, **עָלַי** (1 Chr. 18, 7) er trägt ihn oder, wenn man Schild im Sinne von Schildung nimmt: er hat meine Schildung auf sich genommen, sich ihr unterzogen (wie 62, 8 vgl. Richt. 19, 20), wie er überhaupt Heiland derer ist, die ihm geraden d. i. aufrichtigen, falschlosen (vgl. 32, 11 mit v. 2) Herzens ergeben sind. Absichtlich wiederholt sich **אֱלֹהִים** am Ende der beiden ersten Zeilen — die bes. in Jes. c. 40—66 be-

liebe Palindromie. Und zu dem Mischcharakter dieses Ps. gehört auch dies, daß er elohimisch und jehovisch zugleich ist. Aus der ruhigen Sprache herzinniger Anheimgabe an Gott geht die folg. Str. in die lehrgedicht-artige und wieder bewegtere Sprache erster Warnung über.

V. 12—14. Wenn Gott seinen Zorn schließlich losbrechen läßt, so thut er es nicht, ohne vorher alltäglich bedrünt zu haben, den Gottlosen nämlich, vgl. Jes. 66, 14. Mal. 1, 4. Er giebt diesem seinen **יָצַד** invoraus zu fühlen, um ihn heilsam zu erschrecken. Subj. des Bedingungssatzes **יָצַד אֱמֻנָה** ist irgendwelcher Gottlose und Subj. des Hauptsatzes, wie dessen Verfolg in v. 14 zeigt, Gott. Wenn einer (man) sich nicht bekehrt, so wetzt J. sein Schwert (vgl. Dt. 32, 41). Dieser Sinn der Worte ist zusammenhangsgemäß, während bei der Uebers.: „fürwahr er (Elohim) wetzt wieder sein Schwert“ (Böttch. Ew. Hupf.) **יָצַד**, welches übrigens ungetrennt bei **יָצַד יְהוָה** stehen würde (vgl. z. B. Gen. 30, 31), sinnlos und das schwörende **אֱמֻנָה** zwecklos ist. Das Strafgericht bereitet sich allmählich vor, wie das Fut. sagt; es ist aber, wie die Perf. sagen, andererseits auch wie ein bereits gegen den Sünder gespannter Bogen mit auf ihn zielendem Pfeile, so daß es sich allaugenblicklich vollziehen kann. Es wechseln **יָצַד** von der Zurechtmachung und **יָצַד** von der Richtung. **לִי**, auf den Sünder bezüglich, steht nachdrücklich voran wie Gen. 49, 10. 1 S. 2, 3 und ist s. v. a. **אֶלֶי** Ez. 4, 3. „Brennende“ Pfeile sind Brandpfeile (**יָצַד יְהוָה** *malleoli*), und Gottes Brandpfeile sind die von ihm geschleuderten Blitze 18, 15. Zach. 9, 14. Das Fut. **יָצַד** bed. die gleichzeitige Speisung der auf den Sünder gerichteten Pfeile mit Feuer des Zorns. Der Fall mit Cusch ist verallgemeinert: in Schwert und Pfeil ist die mannigfaltige Energie des göttlichen Zorns verbildlicht, dessen sofortigen Ausbruch nur die göttliche Langmuth verhindert. Die Vorstellung ist nicht grobsinnlich, sondern die Lebendigkeit der Idee treibt von selbst zu ihrer Verleiblichung.

V. 15—18. Diese Schluß-Str. profesezt dem Gottesfeinde, wie richterlich dictirend, was seiner wartet und schließt mit Aussicht auf Dank und Lobpreis. Der Mensch gebiert was er empfangen, er erntet was er säet. Unter diesen Bildern von **יָצַד** und **יָצַד** (**יָצַד**, **יָצַד**, **יָצַד** und **יָצַד**) findet sich von dieser Grundstelle aus, zunächst Iob 15, 35., häufig die Selbststrafe der Sünde dargestellt; Sündenthat, Sündenschuld, Sündenstrafe erscheinen überhaupt als ineinander übergehende Begriffe. David sieht in der Versündigung seiner Feinde ihr Selbstverderben. Es ist auffällig, daß vom Kreisen und dann erst vom Schwangergehen die Rede ist; denn **יָצַד** bed. wie Hohesl. 8, 5 *ᾠδίναι*, nicht: empfangen (Hitz.); auch das arab. *ḥabila* (Synon. v. *ḥamala*) heißt nicht empfangen im Untersch. von schwanger s., sondern beides: schwanger s. und schwanger werden. Die Accentuation deutet schon auf das richtige Verhältniß der 3 Satzglieder. Zuerst wird im Allgem. gesagt: siehe er wird kreisen d. i. wie in Geburtsschmerzen sich windend hervorbringen **יָצַד** Unheil als die aus seiner Heillosigkeit hervorgehende Folge. Dann wird, indem dieser Gedanke in seine zwei Faktoren zerlegt wird (Hupf.), fortgefahren: er wird nämlich **יָצַד** empfangen (*concupere*) und gebären **יָצַד**. Jenes bed. Mühsal *molestia*, wie auch *νοῦρα* was *νόον* macht; dieses Lüge, näm. Selbstbelügung,

Täuschung, Vereitlung, indem die Andern bereitete Beschwer, wie v. 17 gesagt wird, als beschwerende, erdrückende Last sich auf den Sünder selbst zurückwendet, vgl. Jes. 59, 4., wo אָנָן für אָנָן den Fluchsold der Sünde bez., welcher in Entlarvung der Nichtswürdigkeit, in Enttäuschung der Selbsttäuschung besteht. Eine andere Wendung desselben Ged.: er gräbt sich selbst die Grube 57, 7. Koh. 10, 8. Das vorausgehende Graben besagt 16^a, das folgende Hineinfallen 16^b: der Aorist וָיִסַּל wie z. B. 13^b. 16, 9. 29, 10. Das attributive וָיִסַּל ist virtueller Gen. zu וָיִסַּל und wird mit Recht Ges. §. 123, 3^a als Präs. gefaßt: mitten in Vollführung des Andern bereiteten Verderbens wird dieses sein eigenes. Die Andern bereitete Mühsal וָיִסַּל wendet sich auf sein eignes Haupt zurück (וָיִסַּל an diesem haftend, wie וָיִסַּל auf diesem sich niederlassend und lastend), und die Andern zugefügte Unbill וָיִסַּל fährt, von dem Strafrichter droben (Mi. 1, 12) zurückgewendet, auf seinen eignen Scheitel (וָיִסַּל mit וָיִסַּל bei q wie z. B. Gen. 2, 23) nieder. So wird die Gerechtigkeit Gottes in Zorn an dem Bedrucker und in Gnaden an dem schuldlos Bedrohten offenbar. Dann wird der Gerettete, dann will David J. danken, wie es diesem nach seiner Gerechtigkeitsoffenbarung zukommt, besingen den Namen Jahve's des Hoherhabenen (וָיִסַּל als Beiname Gottes z. B. 57, 3 immer ohne Art.). Sich offenbarend hat er sich einen Namen gemacht. Er hat sich aber offenbart als allgewaltiger Richter und Retter, als der alles Geschehen hienieden überwaltende Gott der Heilsgeschichte. Diesen Namen, den er sich thatsächlich gemacht hat, gibt ihm dann David dankend in Lieder-echo zurück.

PSALM VIII.

Lobpreis der Verherrlichung des Schöpfers des Sternenhimmels an dem winzigen Menschen.

- 2 Jahve unser Herrscher,
Wie prächtig ist dein Nam' auf der ganzen Erde,
Der du belegst mit deiner Glorie die Himmel!
- 3 Hast aus Knaben- und Säuglingsmund gegründet eine Macht
Von wegen deiner Widersacher,
Zu schwichtigen Feind und Rachgierigen.
- 4 Wenn ich sehe deine Himmel, das Werk deiner Finger,
Mond und Sterne, die du hingestellt hast:
- 5 Was ist der Sterbliche, dass du sein gedenkest,
Und der Menschensohn, dass du sein dich annimmst!
- 6 Und hast gemacht ihn wenig untergöttlich
Und mit Herrlichkeit und Ehre ihn gekrönt.
- 7 Du machtest ihn herrschen über die Werke deiner Hände,
Alles hast du gelegt unter seine Füße:
- 8 Hürdenvieh und Rinder allzumal
Und auch das Gethier der Gefilde,
- 9 Des Himmels Vöglein und die Fische des Meers,
Was durchzieht der Meere Pfade.
- 10 Jahve unser Herrscher,
Wie prächtig ist dein Nam' auf der ganzen Erde!

Mit gleicher Aussicht auf strafrichterliche Enttäuschung der Feinde, wie Ps. 6, schloß Ps. 7; dieser ist das beispielsweise erläuternde spezialisierende Seitenstück zu jenem. Erinnern wir uns zugleich, daß Ps. 6, wenn nicht ein Morgenlied, doch auf schlaflose durchweinte Nächte zurückblickt, so liegt der Sinn der Anordnung zu Tage, wenn nun auf Ps. 6 mit 7, seinem Seitenstück, ein Nachtlid folgt. David dichtet auch in Nächten; Psalmensang Jahve's war, wie 42, 9 ein korabitischer Dichter von sich sagt, auch in der Nachteinsamkeit seine Gesellschaft. Die Nichterwähnung der Sonne v. 4 zeigt, daß Ps. 8 ein solches Nachts oder doch wenigstens mit Versetzung in die Nacht gedichtetes Lied ist. Der Dichter hat den Sternenhimmel vor sich, hebt von der herrlichen Machtoffenbarung Jahve's auf Erden und am Himmel an und steht dann still bei dem Menschen, dem verhältnismäßig winzigen Menschen, zu dem sich J. in Liebe herabläßt und den er zum Herrn über sein Schöpfungswerk gemacht hat. Der Ps. ist, wie Ps. 104 u. a., ein lyrisches Echo des mosaischen Schöpfungsberichts. Ew. nennt ihn einen Blitz in das Dunkel der Schöpfung geworfen.

Die Autorschaft Davids erkennt selbst Hitz. an, während Hupf. schweigt und Olsh. sagt, daß sich nichts sagen lasse. Den Ged., daß David ihn als Hirtenknabe in der Steppe Juda's gedichtet (bebaglich ausgeführt von Nachtigal, Psalmen gesungen vor Davids Thronbesteigung 1797, nach E. G. v. Bengels Dafürhalten *cum magna veri specie*), stößt Hitz., nachdem er ihn aufgestellt, mit Recht wieder um. Mit Recht, denn wie die Evangelien keine Reden des Herrn aus der Zeit vor der Jordantaufer und der neutest. Kanon keine Schriften der Apostel aus der Zeit vor dem Pfingstfest enthält, so der alttest. Kanon keine Lieder Davids aus der Zeit vor seiner Salbung. Erst von da an, wo er der Gesalbte des Gottes Jakobs ist, wird er der liebliche Sänger Israels, auf deß Zunge das Wort Jahve's ist 2 S. 23, 1 f.

Die Ueberschrift lautet: *Dem Sangmeister auf der Gittith, ein Psalm Davids*. Der Trg. übers. *super cithara, quam David de Gath attulit*: also eine philistäische Cithar, wie es (nach Athenäus und Pollux) eine eigenthümliche phönikisch-karische Adonienfest-Flöte, Namens *γίγγας*, und wie es eine ägyptische Flöte und dorische Lyra gab. Die Ps. mit überschriftlichem *עַל-הַגִּיטִּית* sind alle (8. 81. 84) lobpreisenden Inhalts; die Gittith war also ein Instrument fröhlichen Klangs oder (wobei sich das ausschließliche Vorkommen in den Psalmüberschriften besser begreift) eine fröhliche Weise, viell. ein Marsch der gittitischen Garde 2 S. 15, 18 (Hitz.).

Kurtz gewinnt, indem er 2^{ab} wie v. 10 als Auf- und Abgesang für sich nimmt und 2^c (du dessen Majestät . .) zur ersten Strofe schlägt, 4 tetrastichische Str., aber *אָמֵן* eignet sich nicht recht zum Strofenanfang; der D. würde dann, meinen wir, *אָמֵן אֱלֹהֵינוּ אֱלֹהֵי דָוִד* geschrieben haben.

V. 2—3. Hier zum ersten Male ist das im Ps. redende Subj. nicht ein Einzelner, sondern eine Mehrheit, und wer anders als die Gemeinde Israel, welche (wie Neh. 10, 30) J. ihren Herrn (*אֱלֹהֵינוּ* wie *אֱלֹהֵינוּ* v. אֱלֹהֵינוּ *pl. excellentiae* Ges. §. 108, 2) nennen kann, zugleich aber auch weiß, daß sie was sie aus Gnaden geworden für die ganze Erde zu werden berufen ist. Der *יְיָ* Gottes ist die in Werken der Schöpfung und Thaten des Heils vorliegende Abprägung (verw. arab. *wasim* Zeichen, gr. *σῆμα*) seines Wesens, welches sich nicht anders als aus dieser sichtlichen und faßlichen Abbildung erkennen läßt (*nomen = gnomen*).¹ Dieser Name Gottes zwar

1) Vgl. Oehlers Art. Name in Herzogs RE.

noch nicht überall so erkannt und gepriesen, wie die Gemeinde, welcher die positive Offenbarung ihn gedeutet hat, ihn erkennen und preisen kann; aber dennoch ist er allüberall auf Erden **אֲדִיר** *amplum et gloriosum*, wenn er auch ohne allen Wiederhall wäre, näml. der in der Schöpfung und ihren Werken, durch die sich Gott kundbar und kennbar und nennbar gemacht hat, ausgesprochene göttliche Name. Den Satz mit **אֲשֶׁר** darf man nun nicht übers.: der du deine Herrlichkeit dem Himmel anthun wollest (Ges. sogar: *quam tuam magnificentiam pone in coelis*), denn solcher Gebrauch des Imper. nach **אֲשֶׁר** ist unerhört und überdies erhält man so einen zwar in heilsgeschichtlichem Zus. statthaften (57, 6. 12), hier aber dem Grundton und der Situation zuwiderlaufenden Ged. Denn der Grundged. des Ps. ist der, daß der Gott, dessen Herrlichkeit der Himmel widerstrahlt, auch an der Erde und am Menschen sich verherrlicht hat, und die Situation des Dichters die, daß er Mond und Sterne vor Augen hat: wie könnte er da dem Himmel, dessen Herrlichkeit ihm in die Augen funkelt, Verherrlichung wünschen! Mit Ammon u. A., zuletzt Böhl, **הָיָה** als Verkürzung von **נִהְיָה** wie **הָיָה** 2 S. 22, 41 = **נִהְיָה** zu nehmen oder mit Theinius (Stud. u. Krit. 1860 S. 712 f.) geradezu so zu lesen ist ebenso unthunlich, denn wenn auch der Ged.: welche (die Erde) deine Herrlichkeit gibt (verkündet) über die Himmel hin nicht zusammenhangswidrig ist und zu diesem **הוֹדִיךָ** sich **לֹא נָתַן** 68, 34 und **נָתַן כְּבוֹד** Jer. 13, 16 vergleichen läßt, so bed. doch die RA **נָתַן הוֹדִיךָ** nichts anderes, als Majestät auf jem. legen, ihn damit bekleiden Num. 27, 20. 1 Chr. 29, 25. Dan. 11, 21 vgl. Ps. 21, 6., und eben diesen Ged., daß der Name des Gottes, der seine Glorie auf die Himmel gelegt hat (148, 13), auch hienieden herrlich ist, erwartet man. Man wird also **הָיָה**, obgleich es sonst immer Form des Imper. ist, als Inf. zu fassen haben, so wie **יָרָה** einmal Gen. 46, 3 als Inf. (wie arab. *riḍa* Tränken, *liḍa* Gebären — Formen, denen freilich im Hebr. genauer **יָרָה** u. dgl. entsprechen) vorkommt. **הָיָה הוֹדִיךָ** bed. Setzung deiner Herrlichkeit (eig. *τὸ τίθεναι τὴν δόξαν σου*) wie **הָיָה אֶרְצָה** Erkenntnis Jahve's und Ob. v. 5 **שִׁים כִּנֶּה** viell. Setzen deines Nestes Ges. §. 133, 1. Man erkläre: o du deß Legen deine Herrlichkeit (deß Herrlichkeitslegung) auf die Himmel ist d. i. der du diese zu der Stätte, darauf du deine Herrlichkeit gelegt, erkoren hast (Hgst.). Demgemäß übers. Hier.: *qui posuisti gloriam tuam super coelos*. Ebenso auch Syr. mit dem Targum: *d'jabt (ריחב) schubhoch 'al sch'majo* und S. *ὁς ἔταξας τὸν ἑπαιρόν σου ἐπερᾶν τῶν οὐρανῶν*. Sonderbar bleibt diese Verwendung des *n. verbale* und die genitivische Beziehung des **אֲשֶׁר** zu dem als Ein Begriff gefaßten **הָיָה הוֹדִיךָ**. Hitz. urteilt, daß so kein vernünftiger Mensch denke und schreibe, bricht aber zugleich damit den Stab über seine Conj. **הוֹדִיךָ** (dessen Herrlichkeits-Erstreckung über die Himmel), welche obendrein sich über den Sprachgebrauch hinwegsetzt, der **הוֹ** nur als Thiernamen kennt. Alle Schwierigkeit schwände, wenn man **נִהְיָה** lesen dürfte (Hupf.). Aber **הוֹ** hat doch gar nicht das Ansehen, die Entstellung von **נִהְיָה** zu sein. Eher ließe sich annehmen, daß **הוֹ** irrige Vocalisation für **הוֹ** (sich erstrecken, vgl. Hos. 8, 10 darstrecken, spendiren): du dessen Herrlichkeit sich erstreckt über die Himmel, was wahrscheinlicher als daß mit Paulus u.

Kurtz **הָיָה** zu lesen: du dessen Herrlichkeit gepriesen wird (Pass. des nordpalästinischen **הָיָה** Richt. 5, 11. 11, 40), wofür sich eher **יִהְיֶה** erwarten ließe. Der Verbalbegriff, welcher sich 113, 4. 148, 13 hinzudenkt, wäre dann hier ausgedrückt. Aber viell. schrieb der Verf. **הָיָה הִירֵךְ**, nicht **הָיָה הָיָה**, weil er die Ausstattung der Himmel mit göttlicher Pracht¹ nicht als einmalige Thatsache, sondern als allmählich sich erneuernde bez. will. Es folgt nun v. 3 die Begründung von v. 2^a: auch allenthalben auf Erden trotz ihres Abstandes von den Himmeln droben ist Jahve's Name herrlich, denn selbst schon Kinder und sogar Säuglinge verherrlichen ihn da und zwar nicht stumm und unthätig durch ihr bloßes Dasein, sondern mit ihrem Munde. **עוֹלֵל** (= **עוֹלֵל**) oder **עוֹלֵל** ist das schon reifere selbstthätig sich regende Kind, v. **עוֹלֵל** (*Po.* v. **עוֹלֵל** *ludere*)², nach 1 S. 22, 19. 15, 3 versch. von **עוֹלֵל** d. i. Säugling, aber nicht *infans*, sondern, da die Hebräerinnen sehr lange zu säugen pflegten, ein kleines Kind, welches schon stammeln, schon reden kann (s. 2 Macc. 7, 27). Aus dem Munde solcher Wesen hat J. sich **עוֹלֵל** gegründet. LXX übers. Lobpreis *αἶνον*, und allerdings hat **עוֹלֵל** zuweilen den Sinn Gotte im Lobpreis zurückgegebener Gewalt, also lobpreisender Anerkennung seiner Gewalt, aber nur mit Vv. des Gebens 29, 1. 68, 35. 96, 7. Für sich allein kann es das nicht bed.: es ist hier Obmacht oder Siegesmacht, die sich Gott aus ihn bekennender Kinder Munde schafft. Diese Trutz- und Schutzmacht ist, wie schon Luther hiezu bemerkt, als ein festes Gebäu, **עוֹלֵל** als **עוֹלֵל** (Jer. 16, 19) d. i. Veste, Hort, Bollwerk, Schutzwehr gedacht, zu dessen Grundlage er den Mund d. i. das Lallen der Kinder genommen hat, und zwar um seiner Widersacher willen, um zu dämpfen **הַשְׁבִּיר** machen daß etwas sich setzt, legt, feiert, es zum Schweigen bringen z. B. Jes. 16, 10. Ez. 7, 24) solche die gegen ihn und die Seinen erbot und von Rachedurst, der sich in Flüchen ausspricht, beseelt sind (ebenso verbunden 44, 17). Es sind die ingrimmigen lästernden Gegner der Offenbarung gemeint. Kindermund hat J. diesen als wehrhafte Streitmacht entgegengestellt. Was thöricht und schwach vor der Welt ist, hat er erwählt, um zuschanden zu machen die Weisen und was stark ist 1 Cor. 1, 27. Unscheinbare natürlicherweise ohnmächtige Werkzeuge sind es, durch welche er hienieden seinen Namen verherrlicht und was dieser Verherrlichung entgegen ist überwindet.

V. 4—6. Falsch übers. Stier: denn ich werde anschauen; der bezielte Hauptged. ist v. 5 (\sim 2^a. 3), v. 4 also Vordersatz (\sim 2^b) und **עַיִן** somit =

1) In der ersten sidonischen Inschrift kommt **אֵייר** als Beiname der Himmel vor (**שְׁמֵם אֵירִים**).

2) So abgeleitet stellt sich **עוֹלֵל** (vgl. beduinisch **עוֹלֵל** *'alul* junges Rind) zu **עוֹלֵל**, wogegen **עוֹלֵל** als Synon. v. **עוֹלֵל** den Unterhaltenen, Genährten bed., denn die Wurzelbed. v. **עוֹלֵל** ist dem arab. **عَالَ** f. o. zufolge „schwer wiegen, wuchten, obliegen; sich obliegend haben, tragen, stützen, erhalten“, wov. *'ajjal* das unterhaltene Kind des Hauses und *'ajjila* (damascenisch *'éla*) der einem zu nähren obliegt und die dem *pater familias* zu nähren obliegende Familie. Die unmittelbare Bed. säugen hat weder **عَالَ** f. o. noch das von der säugenden Schwangeren übliche **عَالَ** f. i.; auch der Dämon *Ghul* hat nicht vom Verschlingen oder Aussaugen (Ges.), sondern vom Verderben (**عَالَ** f. o.) den Namen.

quum, quando im Sinne von *quoties*: so oft er die Himmel, die Gottes Namen in leuchtenden Zügen an sich tragen (weshalb er שֶׁפָּרָא sagt) anblickt, die Himmel mit ihren unabsehbaren Räumen (was in dem Plur. שָׁמַיִם liegt), den Mond (יָרֵחַ, dialektisch וִירַח, viell., wie Mr. ableitet, v. יָרַח = יָרַח *subflarum esse*) und die in unendliche Fernen sich verlierenden zahllosen Sterne dahinter (בִּזְכוֹרִים = בְּזָכוֹרִים eig. die runden, kugelförmig, sphärisch gestalteten Körper), denen J. an dem mit der Kunst schöpferischer Weisheit geformten Himmelsgewölbe ihre feste Stätte angewiesen (בִּינָן herstellen und aufstellen im Sinne der Existenz und des Bestandes): so bemächtigt sich seiner jedesmal der Gedanke: was ist der Sterbliche. . Der nächste Ged. wäre: wie so gar nichts ist dagegen der hinaufgegangene Mensch, aber über diesen Ged. wird hinausgeschritten, um in dankbarer Rührung und staunender Anbetung die in um so herrlicherem Lichte erscheinende göttliche Liebe zu feiern, die sich zu dem armen Erdenstaube herabläßt. Wenn אָנֹכִי auch nicht von אָנֹכִי gebrechlich s. herkommt, so bez. es doch sprachgebräuchlich den Menschen von Seiten seiner Ohnmacht, Hinfälligkeit, Sterblichkeit (s. 103, 15. Jes. 51, 12 u. zu Gen. 4, 26). Auch אָדָם ist nicht ohne eine solche Nebenbeziehung. Es ist mit Rückbez. auf יְיָ אֱלֹהִים יִצְחָק s. v. a. Iob 14, 1 יְלִיד אִשָּׁה: der Mensch, der nicht wie die Gestirne Gottes unmittelbares Schöpferwerk ist, sondern durch menschliche Vermittelung, geboren vom Weibe, ins Dasein tritt. Es ist, wie aus beiden Bezeichnungen hervorgeht, vom Menschen der Gegenwart die Rede. Der Mensch, wie wir ihn an uns selbst und Anderen vor uns haben, dieses schwache und abhängige Wesen, ist doch unvergessen bei Gott, Gott gedenkt seiner und sieht sich nach ihm um (פָּקַד von aufmerksamer Besichtigung, insbes. Heimsuchung und mit dem Acc. gewöhnlich von liebevoll fürsorglicher z. B. Jer. 15, 15), er überläßt ihn nicht sich selbst, sondern tritt in persönlichen Verkehr mit ihm; er ist sein besonderes gnädiges Augenmerk (vgl. 144, 3 und die Parodie des Angefochtenen Iob 7, 17 f.). Erst v. 6 blickt auf die Schöpfung zurück. וְתַחֲסִיחֵהוּ (anders als das *fut. consec.* Iob 7, 18) besagt ehemals Geschehenes. וְיָסַר מִן bed. an etwas mangeln, etw. gebrechen lassen, etw. entziehen (vgl. Koh. 4, 8); מִן ist weder das comparative (*paullo inferiorem cum fecisti Deo*) noch das negative (*paulum derogasti ei, ne esset Deus*), sondern das partitive (*paulum derogasti ei divinae naturae*) und, ohne daß deshalb אֱלֹהִים abstracter Plur., ist *paulum Deorum* = *Dei* (s. Genesis S. 66 f.) s. v. a. *paulum numinis Deorum*. Der Mensch ist laut Gen. 1, 27 בְּצַלְמֵ אֱלֹהִים geschaffen, er ist ein gottesbildliches und also nahezu ein göttliches Wesen. Gott faßt sich aber dort, indem er sagt: „wir wollen Menschen machen in unserem Bilde nach unserer Aehnlichkeit“ mit den Engeln zusammen; die Uebers. der LXX ἡλπίτωσας αὐτὸν βραχὺ τι παρ' ἀγγέλους, womit auch Trg. und die herrschende jüdische Auslegung übereinstimmen, ist also nicht unberechtigt. Weil die Engel in der biblischen Anschauungsweise so eng mit Gott als die nächste geschöpfliche Ausstrahlung seines Wesens zusammengefaßt werden, ist es wirklich möglich, daß David in מַאֲלֵהֵם an Gott mit Einschluß der Engel gedacht hat. Der Mensch ist, indem gottesbildlich, zugleich engelsbildlich, und, indem nur

wenig untergöttlich, auch nur wenig unterengelsch. Die gewissermaßen über die Engel erhabene Stellung, welche er dadurch einnimmt, daß er, inwiefern Geist und Materie in ihm geeinigt sind, das Band alles Geschaffenen ist, bleibt hier außer Betracht. Der Verf. hat nur das Eine im Sinne, daß der Mensch gegen Gott, welcher יהוה ist, und gegen die Engel, welche ריחור sind (Jes. 31, 3. Hebr. 1, 14), darin zurücksteht, daß er ein materielles und eben deshalb beschränktes und sterbliches Wesen ist, wie Theodoret kurz und gut bemerkt: *τῷ θνητῷ τῶν ἀγγέλων ἡλείπιωται*. Das ist das קצט, worin sich concentrirt was ihm fehlt, daß er ein göttliches Wesen sei. Aber es ist eben nur קצט. Die Aussage 6^a bezieht sich auf den gottesbildlichen Wesensbestand des Menschen und bes. auf den ihm eingehauchten Geist aus Gott, 6^b auf seine in Gemäßheit dieses seines Antheils an göttlicher Natur gottähnliche Herrscherstellung: *honore ac decore coronasti eum*. כבוד ist die herrliche Erscheinung von Seiten der Wichtigkeit und Fülle; הור (vgl. היר, הירר) von Seiten der weithin hallenden Selbstverkündigung (s. zu Job 39, 20); קדר von Seiten des Glanzes, der Majestät und Schönheit; הור הירר 96, 6 oder auch ה' הירר כבוד הור ה' 145, 5 Benennung der göttlichen Doxa, mit deren Abbild der Mensch wie mit einer Königskrone geschmückt ist. Das vorausgeg. *fut. cons.* stemmelt auch תפצציהו ותפצציהו zu historischen Rückblicken. Die folg. Strofe entfaltet die Königsherrlichkeit des Menschen: es ist der Herr aller Dinge, Herr aller irdischen Geschöpfe.

V. 7—9. Der Mensch ist ein König und nicht ein König ohne Land, die Welt ringsum mit den Werken schöpferischer Weisheit, welche sie erfüllen, ist sein Königreich. Das „unter die Füße legen“ klingt wie Umschreibung des רדה Gen. 1, 26. 28. כל lautet wie Job 13, 1. 42, 2. Jes. 44, 24 unbeschränkt, die Entfaltung v. 8. 9 aber geht nur auf die Erdwelt und beschränkt sich auch da auf die verschiedenen Thierklassen in den Regionen des Landes, der Luft und des Wassers. Mit Hochgefühl durchmustert der D. dieses Herrschaftsgebiet des Menschen. Diesem Hochgefühl entspricht die hochpoetische Sprache. Die Aufzählung beginnt mit den Hausthieren und geht von da zu dem Wilde fort — zusammen die Thiere des Fest-

lands. צנה (צנה Num. 32, 24) v. צנה (צנה) ضنى (ضناً), wofür auch ضان f. o., *proliferum esse* ist poetisch s. v. a. צאן, der sonst übliche Name des Schmal- oder Kleinviehs. אלים (im Aram., wie der Buchstabenname zeigt, Prosa-Wort) ist im Hebr. poetisch s. v. a. בקר, es heißen so v. אלה sich anschmiegen, die dem Dienste des Menschen, bes. des Ackerbauers willig sich fügenden Rinder. Das Wild, welches in Prosa (השקרה) היה הארץ heißt, führt hier den poetischen Namen בהמות שקר wie Jo. 2, 22 vgl. 1, 20. 1 S. 17, 44.; שקר (in p. שקר) ist die Urform zu שקר, welche nicht abgebeugt wird und dadurch collective Bed. gewonnen hat. Von den Landthieren kommt die Beschreibung auf die Thiere der Luft und des Wassers. צפור ist das zartere Wort für עוף, und שמים ist poetischem Brauche gemäß ohne Art., während הים ohne Art. zu dürftig und nicht massenhaft genug gelautet haben würde. Bei ימים dürfte er wieder fehlen, wie bei שמים. עבר ist kollektives Partic. Wenn gemeint wäre: er (oder: indem

er), näml. der Mensch, durchfährt der Meere Bahnen (Böttch. Cassel und schon AE Kimchi), so würde das nicht so monostichisch und irreführend ausgedrückt sein. Die Worte können zusammenfassende Bezeichnung der Thierwelt des Meeres sein, und diese vom kleinsten Gewürm bis zum riesigen Leviathan ist auch gemeint: *ἀπὸσα νοτιονόρους παγετισίβουαι κελύθους* (Apolinar.). Herrscht der Mensch dergestalt über alles Lebendige, das ihn umgibt, das Nächste und Fernste, selbst das scheinbar Unzählbarste: so versteht sich von selbst, daß auch alle leblosen Creaturen seiner Umgebung ihm als ihrem Könige dienen müssen. Der D. betrachtet den Menschen im Lichte seiner schöpferischen Bestimmung.

V. 10. Er hat nun dargethan was er v. 2 ausgesprochen, daß der Name Jahve's, dessen Herrlichkeit die Himmel wiederstrahlen, auch auf Erden herrlich ist. So kann er denn den Ged., mit dem er begonnen, mit nun erfülltem Sinne schlußweise wiederholen und seinen Ps. wie zu einem Kranze zusammenwinden.

Gerade dieser Ps., von dem mans am wenigsten denken sollte, wird im N. T. öfter citirt und messianisch gedeutet; ja die Selbstbenennung Jesu mit *ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου*, wiefern sie auf die alttest. Schrift zurückgeht, lehnt sich nicht minder an diesen Ps. als an Dan. 7, 13. Der Gebrauch, welchen der Verf. des Hebräerbriefts 2, 6—8 von v. 5—7 dieses Ps. macht, zeigt uns, wie die neutest. messianische Anwendung vermittelt ist. Der Psalmist betrachtet den Menschen als Verherrlichter Gottes und als Gefürsteten Gottes. Die Carrikirung dieser Stellung durch die Sünde läßt er unbeachtet. Aber beide Seiten der Betrachtung sind berechtigt. Einerseits erscheint das was der Mensch durch die Schöpfung geworden auch in seiner Gegenwart noch nachwirksam, andererseits verzerrt und verkümmert. Hält man das was der Ps. sagt mit dieser Schattenseite der Wirklichkeit zusammen, nach welcher sie der Bestimmung des Menschen incongruent ist, so wird das von dem Menschen der Gegenwart handelnde Lied zu einer Weissagung auf den Menschen der Zukunft. Diese Metamorphose erleidet der Ps. im neutest. Bewußtsein, welches mehr dem Verluste als dem Reste des Ursprünglichen zugewandt ist. Der Mittelpunkt des neutest. Bewußtseins ist ja Jesus, der Wiederbringer des Verlorenen. Die der gefallenen Menschheit verloren gegangene und nur trümmerhaft verbliebene Weltherrschaft ist der durch Ihn erlösten Menschheit in voller vollendeter Wirklichkeit beschieden. Noch ist diese nicht in deren actualem Besitze, aber in Jesu thront sie schon zur Rechten Gottes. In Ihm ist die Idee der Menschheit überschwenglich d. h. nach einem noch viel höheren Maßstabe, als dem bei Grundlegung der Welt angelegten verwirklicht. Er ist in die nur ein Weniges (*βραχύ τι*) unterengelische Stellung der geschaffenen Menschheit auf eine Weile (*βραχύ τι*) eingegangen, um die erlöste Menschheit überengelisch zu erhöhen. Ihm ist wirklich *כֹּדֶם* so unbeschränkt wie es im Ps. lautet unterworfen: nicht blos die Thierwelt, nicht blos die Erdwelt, sondern das Weltall mit allen in ihm waltenden Mächten, den gottergebenen und gottfeindlichen, selbst der Macht des Todes 1 Cor. 15, 27 vgl. Eph. 1, 22. Auch ist durch die Erlösung mehr, als zuvor, das Bekenntnis aus Kindermunde zu einem von Gott gegründeten Bollwerk geworden, daß sich daran der Widerstand der Offenbarungsgegnere breche. Wir haben des ein Beispiel Mt. 21, 16., wo der Herr die über den Hosannaruf der Kinder grollenden und grimmigen Pharisäer und Schriftgelehrten auf Ps. 8, 3 verweist. Die Erlösung stellt an den Menschen vor allem die Anforderung,

daß er wieder zum Kinde werde, und offenbart ihre vor Weisen und Verständigen verborgenen Geheimnisse den Unmündigen. So sind es also *μικροὶ καὶ νήπιοι*, welchen der Geist Gottes die Zunge löst, den Unglauben zu beschämen, und alles was der Ps. vom Menschen der Gegenwart sagt, wird im heilsgeschichtlichen Lichte des N. T. zu einer Weissagung auf den Menschensohn *κατ' ἐξ.* und die neue Menschheit.

PSALM IX.

Hymnus an den gerechten Richter nach einer Niederlage feindlicher Völker.

- 2 N Auf! danken will ich Jahve mit ganzem Herzen,
N Aufzählen alle deine Wunder —
- 3 N Auf! freuen will ich mich und jubeln in dir,
N Aufspielen deinem Namen, o Höchster!
- 4 □ Beim Weichen meiner Feinde rückwärts,
Ihrem Hinsturz und Untergang vor deinem Zornblick.
- 5 Denn durchgesetzt hast du mein Recht und meinen Streit,
Bist hingesessen auf den Richterstuhl, ein gerechter Richter.
- 6 ▷ Graus'test Völker an, verderbtest den Frevler,
Ihren Namen löschtest du auf immer und ewig.
- 7 □ Hin sind die Feinde, wandellose Trümmer,
Und Städte hast du entwurzelt, vertilgt ist ihr, ja ihr Gedächtnis.
- 8 ▷ Wogegen Jahve auf ewig thronet,
Aufgestellt hat er zu Gericht seinen Stuhl.
- 9 Und Er wird richten den Erdkreis in Gerechtigkeit,
Urten Nationen in Geradheit.
- 10 ▷ Werde denn Jahve Veste dem Bedrückten,
Veste für Zeiten abgeschnittner Aussicht,
- 11 So werden trauen in dich die Kenner deines Namens,
Weil du nicht verlassen die Fragenden nach dir, Jahve!
- 12 ▷ Singt Jahve Lob, dem Zion Bewohnenden,
Verkündigt unter den Völkern seine Thaten,
- 13 Dass der Ahnder der Blutschulden ihrer gedacht hat,
Nicht vergessen der Dulder Schreien.
- 14 □ „Holt sei mir, o sieh mein Leid von meinen Hassern,
„Mein Emporrichter von des Todes Thoren,
15 „Dass ich könn' erzählen all deinen Ruhm,
„In der Zionstochter Thoren jubeln ob deines Heiles!
- 16 □ Tauchen mussten Völker in selbstgegrabne Grube,
In dem Garn, so sie bargen, wurde gepackt ihr Fuss.
- 17 Kund that sich Jahve: Gericht vollzog er,
In eigner Hände Werk verstrickend den Frevler. (*Saitenspiel Sela*)
- 18 ▷ Ja zurück zum Hades hinab müssen die Frevler,
Alle Heiden, die Gottesvergesenen.
- 19 Denn nicht wird auf immer vergessen der Arme,
Ists mit der Leidvollen Hoffnung aus auf ewig.
- 20 ▷ Komm', erhebe dich Jahve, nicht trotz der Sterbliche,
Mögen gerichtet werden Heiden vor deinem Antlitz!
- 21 Schrecken bring', o Jahve, ihnen bei,
Mögen die Heiden erkennen: Sterbliche sei'n sie! (*Sela*)

Wie sich Ps. 7 an Ps. 6 exemplificirend anschloß, so Ps. 9 an Ps. 8 als ein Beispiel irdischer Verherrlichung des göttlichen Namens. Und wie schön, daß der Ps. von Jahve's auf Erden herrlichem Namen, Ps. 8, zwischen einem Ps. eingefügt ist, welcher schließt: „Besingen will ich den Namen Jahve's des Höchsten“ (7, 18), und einem Ps., welcher anhebt: „Besingen will ich deinen Namen, o Höchster!“ (9, 3).

LXX übers. על-מור לבן, der Ueberschrift ὑπὲρ τῶν χρυσοῦν τοῦ εἰσοῦ (Vulg. *pro occultis filii*), als ob es על-מור לבן hieße; Luther noch kecker: *Von der schönen* (wohl eig. weißen lilienhaften) *Jugent*. Beides ist gegen den Text, der על nur einmal hat. Das Trg. versteht unter dem כן den Zweikämpfer Goliath (= אִישׁ הַבְּנִים) und einige Rabbinen halten לבן sogar für Umstellung von נבל: auf den Tod Nabals, was Hgst. erneuert hat, indem er נבל als Gesamtbez. aller nabalartigen Thoren ansieht. Alle diese und andere curiose Einfälle gehen von der falschen Meinung aus, jene Worte seien eine Inhaltsüberschrift. Sie geben aber vielmehr den Ton oder die Melodie an und zwar mit dem Stichwort des Liedes, viell. eines Volksliedes, mit welchem diese Tonweise verwachsen war. Am Schlusse von Ps. 48 lautet diese Angabe der Tonweise nur על-מור לבן. Die Ansicht jüdischer Ausll., welche לבן auf den 1 Chr. 15, 18 genannten Musiker בן bez., hat also einigen Schein. Aber diesen Namen drückt kritischer Verdacht. Warum soll ein gangbares Lied nicht מור לבן „Sterben (ist) dem Sohne“ . . oder (wenn man die Punktation verlassen will, obwohl sich diese durch nichts verdächtigt) לבן מור „der Tod macht weiß“ begonnen haben?

Dadurch daß Ps. 9, 10 alphabetisch angelegt sind, läßt sich selbst Hitzig nicht an ihrem altdavid. Ursprunge irre machen; diese zwei Psalmen haben die Ehre, zu den von ihm anerkannten 13 echt davidischen Ps. zu gehören. So kann also die alphabetische Anordnung bei andern Ps. uns nicht an sich schon in „die Zeiten der poetischen Spielereien, des gesunkenen Geschmacks“ hinabführen. Aber es läßt sich auch die Freiheit, mit welcher in Ps. 9, 10 die alphabetische Anordnung gehandhabt wird, nicht als ein Anzeichen eines jenseit dieser Zeiten gelegenen höheren Alters ansehen, denn auch anderwärts lassen sich die alttest. Dichter nicht durch dergleichen Formen die Hände binden (s. zu Ps. 145 vgl. zu 42, 6) und daß in Ps. 9, 10 die alphabetische Anordnung undurchgeführt geblieben ist, hat seinen Grund in noch etwas Anderem, als in der Ungebundenheit, in welcher David im Untersch. von jüngeren Dichtern sich gehen läßt. In der That zeigt dieses Psalmenpaar, daß schon David akrostichisch dichtete. Und warum nicht? Auch unter den Römern dichtete schon Ennius akrostichisch (Cicero *de divin.* II, 54 §. 111), der nicht dem bleiernen, sondern dem eisernen Zeitalter angehört, aus welchem das goldene sich erst herausbildete, und unsere ältesten germanischen Heldenlieder sind in das Gewand der Alliteration (des Stabreims) gekleidet, welche von Vilmar die eigentümlichste und großartigste Form genannt wird, die der dichterische Geist unseres Volkes geschaffen hat. Auch die alphabetische Form ist volksmäßig, wie aus Augustins *retract.* I, 20 ersichtlich. Sie ist nicht ein kleinliches Ersatzmittel für den entflohenen Geist der Poesie, nicht bloß eine Zugabe für das Auge, ein äußerer Zierrat — sie ist sinnig in sich selber. Der Lehrdichter betrachtet die Reihe der Sprachelemente wie die Treppe, auf welcher er den Schüler zum Heiligtum der Weisheit hinaufführt oder als den vielfächerigen Schrein, in den er die Perlen seiner Weisheitslehren hineinlegt, und der Lyriker als die Claviatur, auf welcher er alle Tasten greift, um seine Empfindungen erschöpfend auszudrücken; sogar der Prophet verschmäht es nicht, wie aus

Nab. 1, 3—7 ersichtlich, der Buchstabenfolge einen Einfluß auf seine Gedankenreihen einzuräumen.¹ Wenn also unter den neun² alfabetischen Ps. (9. 10. 25. 34. 37. 111. 112. 119. 145) vier die Aufschrift לָדָוִד tragen (9. 25. 34. 145), so werden wir sie nicht schon deshalb für nichtdavidisch halten, weil sie mehr oder weniger rein durchgeführte alfabetische Anlage aufzeigen.

Wie sich der anonyme Ps. 10 zu Ps. 9 verhält, darüber ist hier noch nicht zu sprechen, da dem Ps. 9 nichts an innerer Rundung gebricht. Er ist durch und durch hymnisch. Daß er v. 14 aus Dank in Bitte übergehe, beruht, wie wir sehen werden, auf Misverstand. Es ist ein durchaus nationales Siegesdanklied Davids aus der Zeit, wo J. schon auf Zion thronte, also aus der Zeit nach Einholung der Bundeslade. Ist es nach siegreicher Beendigung des syrisch-ammonitischen Krieges gesungen? — Das bereits vollzogene Vertilgungsgericht 9, 6f. stimmt zu dem was 2 S. 12, 31 berichtet wird und die בָּרִיחַ, welche dormalen in israelitischem Gebiete hausen, scheinen nach dem annalistischen Stück über die philistäischen Feinden 2 S. 21, 15 ff. vgl. 8, 1 in Zusammenhalt mit 1 S. 13, 6 Philister zu sein.

V. 2—3. In dieser ersten Strophe des tetrastichisch angelegten Ps., der normativen, ist die alfabetische Form möglichst stark aufgetragen: es sind 4 Zeilen, deren jede mit א beginnt — das Vorspiel des Liedes. Der Sänger erweckt sich selbst zu freudigem Preise Jahve's. Mit seinem ganzen Herzen (138, 1) d. i. mit Betheiligung aller im Herzen concentrirten Geistes- und Seelenkräfte will er Gott anerkennendes dankendes Bekenntnis bringen und seine über menschliches Bitten und Verstehen hinausliegenden Thatbeweise erzählen (26, 7), er will in J. als seiner Erfreung Grund und seiner Freude Bereiche sich feren und frohlocken und mit Mund und Harfe den Namen des Höchsten besingen, dessen Schriftzüge seine so eben erlebten Großthaten sind. עֲלִיּוֹן ist nicht Attribut des Namens (Hitz.: deinem erhabenen Namen), sondern wie seit Gen. 14, 18—22 überall z. B. 97, 9 Beiname Gottes. Als Attribut zu שֵׁמֶךָ war הָעֲלִיּוֹן zu erwarten.

V. 4—5. Der Selbstaufruf zum Danke klingt nach und die ב-Str. setzt ihn fort durch seine Begründung. Die Präp. בַּ ist hier zeit- und grundangehend zugleich (wie 76, 10. 2 Chr. 28, 6), lat. *recedentibus hostibus meis retro*. אָחֳרַי dient dem Begriffe des Zurückgeschlagenwerdens zur Verstärkung wie 56, 10 vgl. 44, 11, wie auch im Lat. Zeitwörter mit *re* durch *retro* verstärkt werden. In die Stelle der Infinitivconstr. treten 4^b Finita ein, hier präsentisch gemeinte Futt, wie 2 Chr. 16, 7 ein perfektisch gemeintes Prät.; denn mit Hitz. zu übers.: Indem zurückweichen meine Feinde rücklings, straucheln sie . . hat sowol dies gegen sich, daß 4^b kein syntaktisches Anzeichen eines Nachsatzes aufweist (vgl. 27, 2), so wie auch daß יִפְּשְׁלוּ sich wol zu fortgesetzter Beschreibung des שׁוּב אָחֳרַי (vgl. Joh. 18, 6) eignet, aber als Hauptsatz zu dem Bestimmungssatze אָחֳרַי בָּשׁוּב אֵיבָיִם fade ist; auch bed. אָחֳרַי nicht rücklings (was vielmehr אָחֲרָנִי), sondern rückwärts. כֵּן von הִפְּתִיךָ ist das

1) Diese Beobachtung gehört dem Hrn. Pfarrer Frohnmeyer in Württemberg.

2) Das *Psalterium Brunonis* (herausg. von Coehleus 1533) übersieht Ps. 9. 10., indem es nur 7 alfabetische Ps. aufzählt.

der Ursache, von wo die Wirkung ausgeht. Es ist im Gegens. zum lichtspendenden Liebesantlitz Gottes sein Zornantlitz gemeint, dessen Blicke seine Feinde wie Brennstoff in Brand setzen 21,10. Jetzt wo das geschieht und weil es geschieht, will er Gott lobsingeln. Man sieht aus v. 2, daß der Ps. unmittelbar nach dem Siege inmitten der verderblichen Folgen desselben für die Besiegten gedichtet ist. David sieht darin eine richterliche That Jahve's. Das Recht מִשְׁפָּט jemandes vollziehen (Mi. 7, 9), den Rechtsstreit, Rechtsanspruch יָיִן (140, 13) jemandes vollführen ist s. v. a. ihm und seiner guten Sache zu ihrem Rechte verhelfen. Ohne Suff. stehen die RA auch in strafrichterlichem Sinne; das Genitiv-Obj. nach diesen Hauptwörtern bez. nie den gegen welchen, immer den für welchen richterlich eingeschritten wird. Jahve hat sich gesetzt auf den Richterstuhl als Gerechtigkeits-Richter (wie Jer. 11, 20) d. i. als Richter, dessen richterliches Handeln Gerechtigkeit ist¹, und hat für ihn entschieden. In לֹא יֵשֵׁב (wie 132, 11), sofern versch. von יֵשֵׁב (47, 9), waltet der bewegte Begriff *considère* vor.

V. 6—7. Die Str. mit ג, die viell. auch ו und ה vertreten soll, setzt die Begründung der v. 4 angegebenen Dankesursache fort. Die so eben erlebte Gerichtsthat Gottes wird nicht vereinzelt gefeiert, sondern im Zus. und gleichsam als Facit vieler anderer, die ihr vorausgegangen. Verhält es sich so, so läßt sich bei v. 5, neben den Ammonitern zugleich mit Hgst. an die seit der mosaischen Zeit mit „Austilgung ihres Gedächtnisses“ bedrohten (Ex. 17, 14. Dt. 25, 19 vgl. Num. 24, 20) Amalekiter denken (1 S. 8, 12). Das göttliche Dräuen ist das Allmachtswort welches zerstört, im Untersch. vom Allmachtsworde welches schafft. רָשָׁע neben גֹּיִם ist individualisierend, vgl. v. 18 mit v. 16. 17. וְצָרִי ist geschärfte Pausalform für וְצָרִי mit Uebergang des Pathach in Segol (פָּרַח כָּטָן), viell. um den dreifachen *a*-Laut in לְיוֹלָם וְצָרִי zu vermeiden (Nägelsbach §. 8 *extr.*). In v. 7 ist הָאֵיִיבִים (mit *Azla legarme*) anscheinend Voc. Dann mußte auch הָאֵיִיבִים Anrede des Feindes sein. Aber erklärt man: „du hast deine eignen Städte zerstört, untergegangen ist ihr Gedächtnis“, zerstört nämll. durch Israels Herausforderung, so ist das ein geschraubter Ged., und erkl. man: „die Städte, die du zerstört hast, untergegangen ist deren Gedächtnis“ d. h. man denkt nicht mehr an deine Eroberungsthaten, so ist das ein an sich schiefer und durch keine der vielen von spurloser Vertilgung redenden Parallelen belegbarer Ged. Uebrigens aber begreift sich bei beiden Erkl. nicht die Verstärkung des וְצָרִי durch וְצָרִי und das zwiefach männliche הָאֵיִיבִים wird auf וְצָרִי bezogen (was bedachtlos seitens der meisten Ausl. geschieht), während וְצָרִי mit wenigen Ausnahmen Fem. ist, וְצָרִי וְצָרִי also, sofern dies nicht schlechthin unmöglich, auf die Personen der Feinde (vgl. 34, 17. 109, 15) bezogen werden muß. Eher könnte הָאֵיִיבִים *nom. abs.* sein: „der Feind — aus ists mit seinen Zerstörungen auf immer“, aber וְצָרִי hat nie aktive, immer nur zuständige Bed., oder: „der Feind — fertig sind Trümmer auf immer“,

1) Auch Spr. 8, 16 ist wahrsch. mit Norzi nach Trg. Syr. und alten Codd. כָּל-שֹׁשְׁבֵי צָרִי zu lesen; wenigstens ist dies neben כָּל-שֹׁשְׁבֵי צָרִי eine alte sinnge-
mäßige Variante.

aber für **הַיָּמִים** neben *ruinae* liegt die Bed. vernichtet s. näher, als die Bed. vollendet s.; übrigens vermißt man bei beiden Auffassungen das zurückbezügliche Pron. (**הָרְבוּזִים**), was auch von der LA **הַרְבוּזִים** (LXX Vulg. Syr.) gilt, die es ungewiß läßt, wessen Schwerter gemeint seien. Aber warum sollen wir nicht lieber **הָאֲרִיב** geradezu als Subj. mit **הַיָּמִים** verbinden? Auch sonst wird **הַיָּמִים** mit singularischem Collectiv-Subj. verbunden z. B. Jes. 16, 4., hier steht es voraus wie **הָאֲרִיב** Richt. 20, 37. Dazu ist **הַרְבוּזִים לְנֶצַח** Nom. des Produkts, dem Factitiv-Obj. bei Vv. des Machens entsprechend: die Feinde sind vernichtet zu ewigen Trümmern d. i. so daß sie solche geworden oder der Accentuation gemäßer: der Feind, vernichtet zu Trümmern sind sie auf ewig. Auch für das Folgende enthält die Acc. beachtenswerthe Fingerzeige: sie faßt **נִתְשָׁה** (mit regelrechtem *Pathach* bei *Athnach* hinter *Olewejored*, s. zu 2, 7) nicht als Relativsatz, fordert also nicht die Rückbez. des **וְכָרִים וְעָרִים** auf **עָרִים**. Wir erkl.: und Städte (die feindlichen uäml.) hast du zerstört (**נָחַשׁ** *evellere, extirpare*), untergegangen ist ihr (der Feinde) Gedächtnis. So begreift es sich nun auch, weshalb **וְכָרִים** nach der Regel Ges. §. 121, 3 durch das beigefügte **הָיָה** (vgl. Num. 14, 32. 1 S. 20, 42. Spr. 22, 19. 23, 15. Ez. 34, 11) auffällig verstärkt ist. Hupf., der ebenso wie wir erkl., meint, es könnten allenfalls die Feinde selbst und die Städte einander entgegengesetzt sein. Aber der Gegens. folgt v. 8: ihr, ja ihr Gedächtnis ist untergegangen, während dagegen J. ewig bleibt und richterlich thront. Dieser Gegens. bestätigt auch rückwirkend, daß **וְכָרִים** nicht auf die Städte, sondern auf das sammelbegriffliche **הָאֲרִיב** geht. Bei dieser Erkl. des v. 7 brauchen wir weder **מִהֵמָּה** (Targ.), noch **וְכָרִים מִהֵמָּה** (Paul. Hitz.) zu lesen, letzteres durch Iob 11, 20 vgl. Jer. 10, 2 sich sehr empfehlend, aber doch da **וְכָרִים** hier nicht subjectiv (eigne Erinnerung), sondern objectiv (Erinnerung an sie) gemeint ist, nicht recht statthaft. Aber bed. **וְכָרִים** nicht viell. hier wie 139, 20 Eiferer = Widersacher (v. **עָרִי** *fervere, zelare*)? Wir verneinen es, weil der Ps. weder ein aramaisirendes noch ein nordpalästinisches Gepräge hat. Die Härte des suffixlosen **עָרִים** würde auch bei diesem Wortsinne bleiben. Daß aber die mit der Wurzel ausgerotteten Städte Feindesstädte seien, versteht sich aus dem Zusammenhange.

V. 8—9. Spurlos bis auf das Andenken an sie sind die Feinde vernichtet, während dagegen J. der Ewigbleibende ist. Diese Str. führt die vorige im engsten Anschluß entgegengesetzend (wie die ב-Str. begründend) weiter. Das V. **יָשָׁב** hat hier nicht die allgem. Bed. „bleiben“ (wie **יָשָׁב** bestehen), sondern ebendieselbe wie 29, 10. Alles was ihm entgegen ist nimmt ein Ende mit Schrecken, Er hingegen thront oder (was im Fut. liegt) bleibt thronen auf ewig und zwar als Richter: für den Zweck des Gerichts hat er seinen Thronszitz zurechtgestellt. Derselbe Gott, welcher so eben bewiesen, daß er lebt und waltet, wird ein noch viel umfassenderes strenges und unparteiliches Völkergericht halten. **יָבֵל** ein ausschließlich poetisches und immer artikelloses Wort bed. zunächst wol (im Untersch. von **אָרֶץ** dem Erdkörper und **אֲרָצָה** dem Erdüberzug oder Erdboden) das fruchtbringende (v. **יָבֵל**) Erdreich, die *οἰκουμένη*. Es ist das Endgericht gemeint, welches in allen vorgängigen Gerichten sich ankündigt

und verbürgt. In jüngeren Ps. wiederholt sich diese davidische Aussage des künftigen.

V.10—11. So die Völker richtend erweist sich Jahve, wie eine zweite 1-Strofe sagt, als Hort und Hülfe der Seinen. Der Voluntativ mit *Wan* der Folge ist Ausdruck dessen was um sein selbst und der v.11 namhaft gemachten Folge willen vom D. herbeigewünscht wird. **הַיָּבֵשׁ** ein hoher steiler Ort, wo man der Gefahr entrückt ist, ist ein dem David aus den Erlebnissen seiner Verfolgungszeit nahegelegenes Bild. **הָיָה** (in p. **הָיָה**) ist eig. der welcher sich in zermalmtm Zustande befindet (von **הָרָה** = **הָרָה**, **הָרָה** zermalmen, **הָרָה** pulverisiren), also der aufs äußerste, bis zur Zerdrückung, Erdrückte. Parallel ist **לְעֵתוֹ בְּצָרָה** mit dativischem **לְ** (wie wahrsch. auch 10, 1); **צָרָה** v. **צָרָה** (Zeit und dann sowol Bestand 81,16 als Zustand) bed. öffentliche Zeitverhältnisse oder auch private Lebensgeschicke 31,16, und **בְּצָרָה** ist nicht **הָצָרָה** mit **הָ** (Böttch.), was einen zwecklos umständlichen Ausdruck gibt („für Zeiten in der Noth“), sondern Ein Wort, von **בָּצַר** (abschneiden, arab. sehen, eig. scharf unterscheiden) wie **בְּקֶשֶׁת** von **בָּקַשׁ** gebildet, eig. Abschneidung oder Abgeschnittensein d. i. entweder Sperre, bes. Regenlosigkeit (= **בְּצָרָה** Jer. 17, 8 Plur. **בְּצָרוֹת** Jer. 14, 1), oder Klemme, in welcher die Aussicht auf Befreiung abgeschnitten ist. Indem Gott für solche Lebensumstände der Hoffnungslosigkeit d. i. für die darin Befindlichen schließliches Asyl wird, befestigt, erfrischt, erneuert sich das Vertrauen der Seinen. Die seinen Namen kennen, denen hat er dessen Inhalt nun thatsächlich und vollkommen erschlossen und die nach ihm fragen oder sich um ihn mühen und kümmern (was **הָרָה** im Untersch. v. **בָּקַשׁ** bed.), haben nun erfahren, daß auch er sie nicht vergißt, sondern sich macht- und gnadenvoll zu ihnen bekennt.

V.12—13. So fordert denn die 1-Str. zum Lobpreis eines solchen Gottes auf, der so gethan hat und thun wird. Die Aufforderung enthält eine sittliche Forderung und ergeht also an Alle und Jeden. J. der allüberall zu Preisende heißt **יֵשֶׁב צִיּוֹן**, was nicht bed.: der Thronende Zions, sondern der Zion Bewohnende Ges. §.138, 1. So heißt er seit sein irdischer Thron, die Bundeslade, auf dem Schloßberge Jerusalems zu stehen gekommen 76, 3; es ist sein Beiname in der Periode des vorbildlichen Königtums der Verheißung. Daß das Heil Jahve's von Zion aus aller Welt, auch der außerisraelitischen, zu ihrem Heile kund werden soll, ist, wie wir hier und anderwärts sehen, eine schon in den davidischen Ps. pulsirende Idee; die spätere Profetie schaut ihre Verwirklichung in größeren zukunftgeschichtlichen Zusammenhängen. Was den Völkern verkündigt werden soll, heißt **עֲלִילוֹתָי**, seit dem Liede Hanna's 1 S.2, 3 in Ps. und Prof. Bezeichnung der *magnalia Dei* (von **עָלָה** / **עָלָה** über oder auf etwas kommen, auf eine Person oder Sache gleichsam von obenher einwirken, sie seiner Thätigkeit unterwerfen, sie afficiren). Mit **וְיָ** *quod* v. 13 wird der Gegenstand der Verkündigung inhaltlich entfaltet. Die Prät. besagen wirklich Vergangenes, die That Gottes ist ja die Voraussetzung der Gott ihrethalben anpreisenden Predigt. Sie besteht in Rächung und Rettung der bis aufs Blut verfolgten Gemeinde. Das nachdrücklich seinem V. voraussetzende **אֵיךְם** weist auf die nachgehends (vgl.

v. 21) Genannten: das *Chethib* nennt sie צְנִיִּים, das *Keri* צְנִיִּים. Beide Wörter wechseln auch sonst, indem das *Keri* bald dieses bald jenes an die Stelle des im Texte stehenden setzt. Sie gehen beide auf צָנָה sich beugen (senken Jes. 25, 5) zurück. Dem N. צָנָה (vgl. צָנִי, wofür *Keri* Num. 12, 3 mit incorrektem Jod צָנִי (wie צָנִי Iob 21, 23), liegt die neutrische Bed. des V. צָנָה = עָנָה / o. unter, wie das Subst. צָנִי zeigt, welches nicht das Leiden, sondern die Leidentlichkeit d. i. Demuth und Sanftmuth bed., und das N. צָנִי ist passivisch, bed. also nicht, wie צָנָה, den im Zustande innerer Beugung צָנִי, sondern den im Zustande der Gebeugtheit durch Leidenswiderfahrnisse צָנִי Befindlichen. Weil man aber in der Leidenschule das mit צָנִי bezeichnete Tugendpaar sich aneignet, so verbindet sich auch mit צָנִי, aber nur sekundär, der Begriff der durch Leidensverhängnisse erzielten und mit einem leidenvollen Leben eher als einem weltlich glücklichen verbundenen sittlichen Innerlichkeit, welche, wie Num. 12, 3 zeigt, eig. צָנִי (ταπείνός u. πραῦς) bez. Es soll über Israel hinaus in der Völkerwelt verkündigt werden, daß der Bluträcher הָרֹצֵחַ jener, seiner הָרֹצֵחַ, gedacht und sich also um sie so angelegentlich bekümmert hat, als sie um ihn; הָרֹצֵחַ bed. immer gewaltsam und unnatürlich verströmtes Menschenblut, der Plur. ist der von Dietrich, Abb. S. 40 besprochene Plur. des Produkts; הָרֹצֵחַ etwas das jem. verderbt hat von ihm zurückfordern und also Rechenschaft, Ersatz, Genugthuung dafür fordern Gen. 9, 5, dann geradezu ahnden 2 Chr. 24, 22.

V. 14—15. Da was hier erfleht wird im Vorausgegangenen und Nachfolgenden als Erlebtes erscheint, so zerstört man den einheitlichen hymnischen Charakter des Ps., wenn man diese Str. als gegenwärtiges Gebet Davids faßt; sie vergegenwärtigt, wie vor der nun erlebten Rettung die צְנִיִּים (צְנִיִּים) zu J. schriehen. Statt des überall sonst gebräuchlichen צְנִיִּים ist mit Absicht die aufgelöste und gleichsam zitternde Form צְנִיִּים gewählt, nach bezeugter LA צְנִיִּים (vorn mit *Pathach* und *Gaja*), was von Chajug u. A. für *imper. Pi.*, richtiger aber (Ew. §. 251^c) für *imper. Kal* von der intrans. Imperativform צְנִי gehalten wird. צְנִי ist Vocat., vgl. 17, 7. Die Todesthore d. i. die Thore des Todtenreiches (שְׁעֵי מוֹת Jes. 38, 10) sind in der Tiefe; wer in Todesgefahr ist, ist zu ihnen hinabgesunken; wer der Todesgefahr entrissen wird, wird emporgehoben, daß sie ihn nicht verschlingen und sich hinter ihm schließen. Zu dem Gott, welcher dem Tode entrücken kann, schrie die schon hart an den Todesthoren befindliche Gemeinde. Ihr letztes Absehn ging dabei auf Gottes Verherrlichung. Die Form צְנִיִּים ist Sing. mit Pluralsuffix wie שְׁמֵי עֶלְיוֹן Ez. 35, 11. צְנִיִּים Ezr. 9, 15.; die Punktitoren statuirten wie צְנִיִּים Jes. 47, 13 zeigt die Möglichkeit pluralischer Abbeugung eines sammelbegrifflichen Singulars. Den unterirdischen Todesthoren stehen die oberirdischen Thore der Tochter Zions entgegen; צְנִי ist *gen. appositionis* (Ges. §. 116, 5), die Tochter Zions (Zion) ist die in kindlichem, bräutlichem, ehelichem Verhältnis zu J. stehende Gemeinde. In den Thoren der Zionstochter ist s. v. a. vor allem Volke Gottes 116, 14; denn die Thore sind die Orte der Zusammenkünfte und Verhandlungen. Von himmlischen Lobliedern der Seligen weiß das älteste Bewußtsein dieser Zeit noch nichts. Jenseit des Grabes

ist der stumme Tod. Will die Gemeinde loben, so muß sie leben, ohne zu sterben.

V. 16—17. Und sie kann loben, wie diese ו-Str. sagt, denn sie ist dem Tode entrückt, und die ihr den Tod ansannen, sind dem Tode verfallen. Nachdem wir die ו-Str. als Vergegenwärtigung der früheren צַעֲקָה צַעֲקָה gefaßt, brauchen wir vor dieser nun nicht mit Seb. Schmidt *dicendo* oder *dicturus* hinzuzudenken, sondern es setzen sich hier die der ו-Str. vorausgegangenen Prät. fort, welche das eben Erlebte feiern. Das V. מְבַבֵּ (מב/ב) wov. auch מְבַבֵּ bed. urspr. mit etw. Flachem auf etw. drücken, sich eindrücken, dann, wie hier u. 69, 3. 15., einsinken. Dem attributiven צַעֲקָה (vgl. יִצְחָק 7, 16) entspricht im Parallelgl. מְבַבֵּ (Pausalform bei *Mugrasch*); die Verbindung des ungeschlechtigen וי mit מְבַבֵּ durch *Makkef* geht von der Ansicht aus, daß וי wie 12, 8 Demonstrativ sei: das Netz da (das sie verborgen), die Textpunctuation anerkennt zwar relatives וי 17, 9. 68, 29., faßt es aber meistens demonstrativ, indem sie es eng dem vorstehenden Nomen anschließt, entw. durch *Makkef* (32, 8. 62, 12. 142, 4. 143, 8) oder durch Bezeichnung des Nomens mit verbindendem Acc. (10, 2. 31, 5. 132, 12). Das V. לִבְרֵ (arab. anhängen, andrängen, IV festhalten) hat im Hebr. die Bed. des Packens und Fangens. In v. 17 vocalisirt Ben-Naftali לִבְרֵ mit ā: kund ist J. (*part. Ni.*), Ben-Ascher לִבְרֵ kund hat sich gemacht (3 p. pr. *Ni.* in reflex. Bed. wie Ez. 38, 23); die LA Ben-Aschers sind *textus receptus* geworden. Wodurch sich J. zu erkennen gegeben, wird sofort gesagt: er hat Gericht gehalten oder Recht exequirt, indem er den Frevler (לִבְרֵ wie v. 6) verstrickte in seinem eignen schlaun und beharrlich zu Israels Verderben angelegten Werke. So schon Gussetius; לִבְרֵ ist *prt. Kal* von לִבְרֵ. Als *part. Ni.* v. לִבְרֵ wäre das ē, welches sonst nur bei einigen עֵ wie לִבְרֵ *liquefactus* vorkommt, ohne Beispiel. Man übers. aber nicht mit Ges. Hgst.: „in seiner Hände Werk verstrickt sich der Frevler“, in welchem Falle mit den alten Uebers. לִבְרֵ (3 p. *Ni.*) zu vocalisiren wäre. Subj. ist J. und das Suff. geht auf den Frevler; der Ged. ist der gleiche wie Iob 34, 11. Jes. 1, 31. Dieses Bild vom Netze לִבְרֵ (v. לִבְרֵ *capere*) ist den überschriebenen Psalmen eigentümlich. Es steigert sich hier, wie סִלַּח fordert, die Musik und zwar, wie die Verbindung סִלַּח חֲגִילָן anzeigt, das Spiel der Saiteninstrumente (92, 4), oder sie steigert sich nach vorherigem Solo dieser. Das Loblied schwebt hier auf der Höhe des Triumphes.

V. 18—19. Wie aber v. 8 ff. von der gegenwärtig erlebten Gerichtsthat Jahve's sich die Aussicht auf ein letztes allgemeines Gericht eröffnete, so geht auch hier der lobpreisende Rückblick auf das eben Geschehene in zuversichtliche Anschauung des Künftigen über, welches dadurch verbürgt ist. Die LXX übers. לִבְרֵ ἀνοστραφήσωμαι, Hier. *convertantur*, was es bed. kann (vgl. z. B. 2 Chr. 18, 25), aber warum nicht ἀναστραφήσωμαι oder vielmehr da v. 19 zeigt daß v. 18 nicht Wunsch, sondern gewisse Aussicht ist: ἀναστραφήσομαι? Auflösung in Staub, Versenkung in das Nichts (*redactio in pulverem, in nihilum*) ist Rückkehr des Menschen, des aus Staub gebildeten, des aus dem Nichts ins Dasein gerufenen, in seinen ursprünglichen Zustand; das Sterben ist Rückkehr zum Staube 104, 29 vgl. Gen. 3, 19 und heißt hier Rückkehr in die Scheol wie Iob 30, 23 in

den Tod und 90,3 in Atomen-Zustand, inwiefern der Zustand des Schattendaseins im Hades, der Zustand des Abgelebtseins, der Zustand der Verwesung gewissermaßen Repristination dessen ist, was der Mensch war ehe er wurde. Mit לִישָׁאוֹתָ vergleicht sich, äußerlich angesehen, לִישָׁאוֹתָ 80,3; das ל ist beidemal das der Richtung oder des Zieles; welches vor לִישָׁאוֹתָ treten konnte, weil dieses sowol לִישָׁאוֹתָ als לִישָׁאוֹתָ bed. kann (vgl. לִישָׁאוֹתָ Jer. 27, 16); R. Abba b. Zabda in *Genesis Rabba* c. 50 erkl. die doppelte Bezeichnung des Wohin als Steigerung: *in inum ambitum orci*. Die Heiden bekommen den Beinamen אֱלֹהֵי שָׁמַיִם (zuständlicher als שָׁמַיִם 50, 22), denn Gott hat sich ihnen nicht unbezeugt gelassen, daß sie um ihn nicht wissen könnten, ihre Gottentfremdung ist selbstverschuldete Gottvergessenheit, von der sie sich zu Gott bekehren sollten (Jes. 19, 22). Weil sie das aber nicht thun und sogar dem Volke und Gotte der heilsgeschichtlichen Offenbarung feindlich entgetreten, so werden sie zur Erde und zwar zum Hades zurückkehren müssen, damit die verfolgte Gemeinde den ersehnten Frieden, die verheißene Herrschaft gewinne. Zu dieser *ecclesia pressa* wird sich J. schließlich bekennen, und wenn sich deren Hoffnung auch zum Untergange neigt, indem sie immer und immer wieder unerfüllt bleibt, so geht es doch so nicht auf ewig fort. Das stark betonte לֹא beherrscht beide Glieder von v. 19, wie 35, 19. 38, 2 und auch sonst öfter Ew. §. 351^a. וְאֶבְיֹן v. אֶבְיֹן wollen ist der Begehrige = Dürftige; das arab. أَبْنَى , welches das Entgegengesetzte bed. und wonach es „den der (sich) zurückhält“, näml. weil er muß, bed. würde, bleibt außer Betracht.

V. 20—21. Auf Grund der bereits erlebten Gerichtsthat erhebt sich nun im Hinblick auf die noch immer bedrohte Lage um so zuversichtlichere Bitte. Von ו springt der D. zu פ über, welches aber, da der folg. Ps. mit ל beginnt, Stellvertreter des zu erwartenden כ zu sein scheint. Das davidische קִיָּמָה (3, 8. 7, 7) ist aus Mose's Munde Num. 10, 35.: „J. steht auf, kommt, erscheint“ sind im A. T. sinnverwandte Ausdrücke, welche alle auf ein schließliches persönliches sichtbares Eingreifen Gottes in die Menschengeschichte, aus welcher er sich jetzt wie in den Ruhestand der Unsichtbarkeit zurückgezogen, hinausweisen. Falsch Hupf. u. A.: „nicht erstarke der Mensch“; das V. וְיִזְו bed. nicht allein stark s. oder werden, sondern auch sich stark, gewaltig, gewalthaberisch fühlen und gebaren, also: trotzen 52, 9., wie וְיִזְו trotzig, frech (nachbibl. וְיִזְו Unverschämtheit). אֱלֹהֵי ist, wie 2 Chr. 14, 10., der Gotte gegenüber ohnmächtige, in sich selbst hinfallige Mensch. Nicht selten werden gerade die Feinde der Gemeinde Gottes mit diesem auf die Ohnmacht ihrer Scheinmacht hindeutenden Namen bez. (Jes. 51, 7. 12). Der Anmaßung dieser Vermessenen, bittet David, möge Gott steuern, indem er aufsteht und sich in der ganzen Größe seiner Allmacht zeigt, nachdem seine Langmuth ihnen so lange als Machtlosigkeit erschienen ist. Er soll aufstehn als Weltrichter, die Heiden richtend, indem diese vor ihm erscheinen und gleichsam defiliren müssen (וְיִזְו), soll ihnen setzen מִזְרָה . Die Bed. Scheermesser gibt ein zweideutig ausgedrücktes und, mag man

nach Jes. 7, 20 an schimpfliche Rasur oder an Kehlabschneiden denken, hier unwürdiges Bild; die Bed. Meister (LXX Syr. Vulg. Lth.) beruht auf der LA מִוִּירָה, welche wir der überlieferten (auch Hier.: *pone, Domine, terrorem eis*) nicht mit Thenius u. A. vorziehen, denn מִוִּירָה, nach der Masora statt מוֹרָא (wie מִכְלָה Hab. 3, 17 für מִכְלָא), ist vollkommen passend. Hitz. wirft ein, Furcht sei kein Ding das man einem setzt, aber מוֹרָא bed. ja nicht bloß Furcht, sondern Gegenstand und wie Hitz. selbst Mal. 2, 5 erkl. „Hebel“ der Furcht. Es ist weder gemeint, daß Gott sie von Schrecken überkommen lassen (עַל), noch daß er Schrecken in sie (בְּ) hineinversetzen, sondern daß er ihnen (לְ) nicht anders als 21, 4. 140, 6. Iob 14, 13) einen Gegenstand des Schreckens setzen soll, an dem sie zu ihrem Erschrecken, wie 21^b weiter wünscht, zu erfahren bekommen (Hos. 9, 7), sie seien sterbliche Menschen. Auf יִרְדֵּי folgt, wie 10, 12. 49, 12. 50, 21. 64, 6. Gen. 12, 13. Iob 35, 14. Am. 5, 12. Hos. 7, 2, „nur halb indirecte Rede ohne אֵי oder אֲשֶׁר אֵלֶּה hat nach der Regel des מוֹרָא אֵי (s. darüber zu 52, 5) *Dag. forte conj.*, weil es irrig als Textbestandtheil gefaßt ist.

PSALM X.

Klag- und Bittgebet unter dem Drucke einheimischer und auswärtiger heidnischer Feinde.

- 1 ^b fange schon, Jahve, stehst du ferne,
Warum verhüllst du dich zu Zeiten abgeschnittner Aussicht!?
- 2 Durch Frevlers Hochmuth fiebert der Leidvolle,
Werden gefangen in Anschlägen, so sie ausgedacht.
- 3 Denn es rühmt der Frevler seiner Seele Gelüste
Und der Habgierige verabschiedet, höhnet Jahve.
- 4 Der Frevler in seiner Hochnäsigkeit —: „Mit nichten wird er ahnden!
Es gibt keinen Gott!“ ist die Summe seiner Gedanken.
- 5 Stand halten seine Wege zu jeder Zeit;
Himmelfern sind deine Gerichte aus seinem Sehbereich;
Alle seine Gegner, die bläst er an.
- 6 Er sagt in seinem Herzen: mit nichten werd' ich wanken,
In Geschlecht und Geschlecht bin ichs den kein Unglück trifft.
- 7 Fluches ist sein Mund voll und Tücken und Drucks,
Unter seiner Zunge ist Mähsal und Unheil.
- 8 Er setzt sich hin im Hinterhalt der Dörfer,
In Schlupfwinkeln streckt er Unschuldige nieder;
Seine Augen, auf den Ohnmächtigen lauern sie.
- 9 Er lauert im Schlupfwinkel wie ein Löw' in seinem Dickicht,
Lauert um wegzufangen den Leidvollen,
Fängt den Leidvollen weg, in seinem Netz ihn fortziehend.
- 10 Er duckt sich, kauert und es fall'n in seine Klau'n — Ohnmächtige.
- 11 Er sagt in seinem Herzen: „Vergessen hat Gott,
Verborgen sein Angesicht, hat ewig nie gesehn.“
- 12 ^p Kommm', erhebe dich, Jahve; Gott, erhebe deine Hand,
Wollest nicht vergessen der Dulder!
- 13 Warum darf lästern der Frevler die Gottheit,
In seinem Herzen sagen: du ahndest nicht!?

- 14 7 Recht wol siehst du's, denn Mühsal und Herzleid gewarst du,
 es zu legen in deine Hand;
 Dir stell't's anheim der Ohnmächtige,
 Dem Verwaisten zeigst Du dich hilfreich.
- 15 5 Schmeiss entzwei den Arm des Frevlers,
 Und der Böse — ahnde seinen Frevel, dass er vor dir schwinde!
- 16 Jahve ist König immer und ewig,
 Umgekommen sind die Heiden aus seinem Lande.
- 17 7 Hat sich der Dulder Sehnen kund, hast du erhört, Jahve,
 Machtest fest ihr Herz, achtsam dein Ohr,
- 18 Recht zu schaffen der Waise und dem Bedrückten,
 Dass nicht mehr schreckend sich geberde der Mensch von Erde.

Dieser Ps. und Ps. 33 sind die einzigen anonymen im 1. Psalmbuch. Mit Ps. 10 hat es aber eine eigne Bewandnis. Die LXX schreibt ihn mit Ps. 9 zu Einem Ps. zusammen und nicht ohne eine gewisse Berechtigung. Beide sind tetrastichisch angelegt, nur in seinem mittleren Theil mischt Ps. 10 Dreizeiler mit Vierzeilern. Und vorausgesetzt, daß die Str. p, mit welcher Ps. 9 schließt, eine auf die Str. 7 zu erwartende Str. 8 vertritt, so setzt Ps. 10, mit 1 beginnend, die Buchstabenfolge fort; jedenfalls beginnt er in der Mitte des Alphabets, während Ps. 9 von dessen Anfang. Auf diese 1-Str. folgen zwar dann Strofen ohne Ordnungsbuchstaben, aber genau so viel als zwischen 1 und p, r, s, t, womit die vier letzten Str. des Ps. beginnen, Buchstaben liegen, also 6, den Buchst. 2, 3, 4, 5, 6, 7 entsprechend, welche nicht akrostichisch vertreten sind. Dazu kommt, daß Ps. 9 u. 10 durch seltene Ausdrücke, wie *לְפָנֶיךָ יְיָ אֱלֹהֵינוּ* und *יְיָ אֱלֹהֵינוּ*, durch gleichsinnigen Wortgebrauch, wie *אֵינִי וְאֵינִי* und *אֵינִי*, durch hervorstechende Gedanken, wie „Jahve vergißt nicht“ und „Stehe auf“, durch stilistische Merkmale, wie Gebrauch der *oratio directa* für *obliqua* 9, 21. 10, 13 einander innigst verwandt ist. Und doch ist es unmöglich, daß die zwei Ps. nur Einer seien. Sie sind bei aller Gemeinsamkeit des Gepräges doch auch grundverschieden. Ps. 9 ist ein Dankps., Ps. 10 ein Bittps. In diesem tritt das Ich des Sängers, welches in jenem hervortritt, gänzlich zurück. Die Feinde, für deren Niederlage Ps. 9 dankt und auf deren schließliche Beseitigung er ausschaut, sind *גֵּוִיִּם*, also auswärtige, während in Ps. 10 einheimische Apostaten und Verfolger im Vordergrund stehen und *גֵּוִיִּם* nur in den beiden Schlußstr. erwähnt werden. Auch in der Form sind die zwei Ps. insofern verschieden, als Ps. 10 kein Zeichen musikalischer Bestimmung enthält und der tetrastichische Strofenbau des Ps. 9, wie bereits bemerkt, in Ps. 10 nicht mit gleicher Consequenz durchgeführt ist. Und fehlt denn dem Ps. 9 etwas an geschlossener Einheit? Liest man ihn mit Ps. 10 *uno tenore* zus., so wird dieser zu einem ihn verunstaltenden Schweife. Es ist nur zweierlei möglich: entweder ist Ps. 10 ein von David selbst oder es ist ein von einem anderen Dichter verfaßtes und durch Fortführung der alphabetischen Reihe eng angeschlossenes Seitenstück zu Ps. 9. Aber die letztere Möglichkeit wird dadurch hinfällig, daß Ps. 10 an Altertümlichkeit der Sprache und Urtümlichkeit der Gedanken nicht hinter Ps. 9 zurücksteht. Somit beweisen die wechselseitigen Berührungen gleichen Verf. und die zwei Ps. haben als „zwei coordinirte Hälften Eines Ganzen höherer Einheit“ (Hitz.) zu gelten. Die harte dunkle lapidarisch kurze Sprache tiefen Unmuths über sittliche Greuel, für welche die Sprache gleichsam keine Worte hat, vernehmen wir auch sonst in Ps. Davids und seiner Zeit, jenen Ps., die wir Psalmen in grollendem Stil zu nennen pflegen.

d. i. ungerechten Gewinn macht, *πλεονέκτης*. Das V. בָּרַךְ (hier bei *Mugrasch* wie Num. 23, 20 bei *Tifcha* בָּרַךְ) bed. im biblischen Hebräisch nirgends wie im jüngeren talmudischen geradezu *maledicere* (wov. בָּרַךְ הָשֵׁם Gotteslästerung b. *Sanhedrin* 56^a u. ö.), wol aber segnend verabschieden und dann Lebewol sagen, den Abschied geben, abdanken und entsagen überhaupt Iob 1, 5 u. ö. (vgl. die RA „jem. abdanken *remercier*“ u. „das Zeitliche segnen“). Die Aussage ohne Bindewort ist klimaktisch wie Jes. 1, 4. Am. 4, 5. Jer. 15, 7; נָאץ eig. stechen, stacheln wird von der äußersten Verwerfung in Wort und That gebraucht.¹ In v. 4 ist „der Frevler gemäß seiner Hochnäsigkeit (vgl. Spr. 16, 18)“ *nom. absol.* und בָּל-יִרְשָׁם (gegen die Acc.) virtuelles Präd. zu בָּל-יִזְוִיחֵי. Dieses Wort, welches v. 2 die Intriguen des Gottlosen bez., hat hier die allgem. Bed. Ge-

danken (v. יָצַם; נָאץ verknüpfen, combiniren), aber nicht ohne den sich leicht damit verbindenden Nebenged. des Raffinirten: alle seine Gedankengespinste sind d. i. gehen davon aus und laufen darauf hinaus, daß er (näml. J., den er gar nicht nennen mag) mit nichts ahnden wird (בָּל stärkste subjekt. Verneinung), daß es überhaupt einen Gott gar nicht gebe. Das Zweite folgt aus dem Ersten, denn wenn man einen lebendigen, wirksamen, Alles ahndenden (mit Einem Wort: einen persönlichen) Gott aufhebt, so hebt man so gut wie jeden wahren Gott auf (Ew.).

V. 5. Diese nur dreizeilige Str. beschreibt sein Glück, in welchem er sich durch nichts stören läßt. Dem V. יָרִי (wov. יָרַח) ist durch Iob 20, 21 die Bed. dauerhaft (eig. straff, stark) s. gesichert: er schlage ein welche Wege er wolle, sie bringen ihn immer zum Ziele; er steht fest, strauchelt nicht, verirrt sich nicht, vgl. Jer. 12, 1. Das *Chethib* יָרִי (יָרִי) ist nicht anders gemeint, als das *Keri* zu lesen heißt (vgl. 24, 6. 58, 8). Alles was ihm dieses Glück verkümmern könnte kümmert ihn nicht: weder Gottes Gerichte, welche himmelweit seinem Gesichtskreise entrückt sind und ihm also keine Gewissensunruhe machen (vgl. 28, 5. Jes. 5, 12 u. das Gegen-theil 18, 23), noch seine Widersacher, die er mit verächtlicher Miene anbläst. יָרִי ist Präd.: *altissime remota*. Und יָרִי anhauchen bed. keinesfalls: thatsächlich weg- oder umblasen (wofür נָשַׁב oder נָשַׁף gebraucht sein würde), sondern entw. anschauen oder, was besser zu 5^b paßt, geringschätzig anblasen, anpusten, wie יָרִי Mal. 1, 13 und *flare rosas* (die Rosen für nichts achten) bei Prudentius. Der Sinn ist nicht, daß er seine Feinde mit leichter Mühe hinwegbläst, sondern daß er durch stolze höhnische Geberde zu erkennen gibt, wie wenig sie ihn geniren.

V. 6—7. In seiner grenzenlosen fleischlichen Sicherheit läßt er denn seiner bösen Zunge freien Lauf. Was der Gläubige auf Grund seiner Gemeinschaft mit Gott sagen kann: בָּל-אֶמְצֹא 30, 7. 16, 8., das sagt jener in gottlosem Selbstvertrauen. Er sieht sich in Zeitlauf und Zeitlauf d. i. endlose Zukunft als אֶשֶׁר לֹא בָרֵךְ an d. i. als einen solchen welcher (אֶשֶׁר

1) Zwischen נָאץ und יָרִי steht *Pasek*, weil Lästern Gottes ein schauderhafter, nicht ohne Zögern auszusprechender Ged. ist, vgl. das *Pasek* 74, 18. 89, 52. Jes. 37, 24 (2 K. 19, 23).

wie Jes. 8, 20) nicht in unglücklicher Lage (כְּרִיעַ wie Ex. 5, 19. 2 S. 16, 8) sein wird. Man könnte allenfalls auch nach Zach. 8, 20. 23 (s. Köhler zu d. St.) erkl.: in alle Zukunft (wirds geschehen) daß ich nicht in Unglück. Aber das Personalpron. (הָיָא oder הָיָה) dürfte dann nicht fehlen, während es bei unserer Erkl. sich aus אָמַר ergänzt und eine Ergänzung nicht einmal nöthig ist, wenn man den Satz appositionell faßt: in alle Zukunft derjenige welcher u. s. w. Bei solcher maßlosen Selbstzuversicht ist denn sein Mund voll אָלָה Verwünschung *execratio* (nicht Meineid *perjurium*, was das Wort nicht bed.), אֶרְמוּיָה Trug und Hinterlist aller Art, הָרָה Niedertrötung, Unterdrückung, Gewaltthat. Und was er unter seiner Zunge und also als zu Aeußerndes immer in Bereitschaft hat (140, 4 vgl. 66, 17) ist Beschwer für Andere und in sich selbst vollendete Schlechtigkeit. Diesen v. 7 hat Paulus Röm. 3, 14 in seine musivische Schilderung des menschlichen Verderbens verwoben.

V. 8. Der Gottlose wird als Wegelagerer beschrieben, wobei man sich solcher anarchischen Zustände wie z. B. Hos. 6, 9 erinnert; übrigens fixirt das Bild einen einzelnen Zug, in welchem die Gemeinheit des Gottlosen gipfelt, und möglich, daß er mehr emblematisch als buchstäblich gemeint ist. הָצִיר (von הָצִיר umschließen, vgl. حَظَر, حَصَر u. bes. حَضَرَ) ist eig. das ummauerte Gehöft (arab. *ḥadar, ḥadār, ḥadāra*), dann mit Verwischung des Merkmals des Ummauerten überh. die feste Niederlassung (mit Lehm- oder Steinhaus) im Gegens. zum Schweißen in Zelten (vgl. Lev. 25, 31. Gen. 25, 16). Hier wo ihm Menschen sicherer als in der Steppe in die Hände kommen, liegt er auf der Lauer (יָשַׁב wie قَعَدَ *subsedit* = *insidiatus est ei*), tödtet unbeobachtet den der ihm keinen Anlaß zur Rache gegeben und seine Augen רָצַח רָצַח. Statt des V. צָפַן könnte צָפַה spāhen 37, 32 gebraucht sein, aber auch צָפַן gewinnt die Bed. aufauern (56, 7. Spr. 1, 11. 18) von dem Grundbegr. des Ansiehhaltens aus (فُت fut. i im beduinischen Arabisch: sich still verhalten, bewegungslos in Gedanken versunken s., s. zu Iob 24, 1), welcher in צָפַן „verbergen“ transitiv gewendet ist. Das Dativ.-Obj. הָלַכְתָּ ist so punktirt als ob es von הָיָל herkäme: dein Heer d. i. Gemeindeschar, o Jahve. Die Pausalform lautet demgemäß v. 14 הָלַכְתָּ mit *Segol*, nicht, wie in uncorrekten Drucken, mit *Zere*. Und die gegen diese Auffassung in dem Pl. הִלְכָּאִים v. 10 liegende Instanz wird dadurch beseitigt, daß dieser Pl., wie *Keri* (wonach Syr.) und Masora angeben, als Doppelwort: Heer (הָלַ = הָיָל wie Obad. v. 20) Bekümmelter (הָלַ = הָלַכְתָּ) nicht wie Ben-Labrat annimmt für הִלְכָּאִים, sondern von הָלַכְתָּ matt und mürb und morsch) gefaßt und demgemäß הִלְכָּאִים mit *Zere* punktirt wird. Die Punktation beseitigt also ein ihr unverständliches Wort und kann uns nicht binden. Es gibt wirklich ein V. הָלַךְ, welches zwar im A. T. nicht vorkommt, im Arab. aber von der *Ḥ* حَك *firmitas fuit, firmitas fecit* aus, wov. auch حَكَلَ intr. fest, *fermé* d. i. verschlossen s., die Farbenbed. dunkel s. (verw. mit הָלַכְתָּ wov. הָלַכְתָּ) gewinnt und auch auf Dunkel, Schwärze des Misgeschicks übertragen wird.¹ Von diesem wird

1) Vgl. Samachschari's Goldene Halsbänder Spr. 67., wo Fleischer übers.: „Was

ein Abstr. חֶלֶק oder חֶלֶק (wie חֶשֶׁק) gebildet: Schwärze, Unglück, oder auch von Umflorung der Sinne: Ohnmacht, und davon ein Adj. חֶלֶק = חֶלֶק oder auch (vgl. חֶלֶק, חֶלֶק Ez. 31, 15 = im Zustande der Verschwächung חֶלֶק befindlich) חֶלֶק = חֶלֶק pl. חֶלֶקִים u. d. F. חֶלֶקִים v. חֶלֶק Ew. §. 189^e.

V. 9. Das Bild des zum Raubthier gewordenen רֶשֶׁע wird nun weiter ausgemalt. Das *lustrum* des Löwen heißt סֶךְ Jer. 25, 38 oder סֶךְ Iob 38, 40.: das Geflecht oder Dickicht von סֶךְ, welches sowol flechten als überflechten = decken bed. (ohne Zus. mit שֶׁך Dorn, arab. *sók* Diestel). Das Bild vom Löwen wird in der 2. Zeile umgewendet, indem der רֶשֶׁע selbst einem Thiere und der רֶשֶׁע einem Jäger verglichen wird, der jenen in die Fallgrube treibt und, wenn er hineingefallen, herzueilt und ihn in dem Netze oder mittelst (Hos. 11, 4. Iob 40, 25) des Netzes, worein er sich verwickelt, fortschleift (חֶשֶׁק wie 28, 3. Iob 24, 22).

V. 10—11. Die Vergleichung mit dem Löwen wirkt hier noch nach und die Schilderung lenkt zu ihrem Anfang in Str. 2 zurück, indem sie das Treiben des Gottlosen auf seinen letzten Grund zurückführt. Statt des *Keri* וְרָכָה (וְרָכָה perf. consec.) liest das *Chethib*, dem hebr. Tempusgebrauch angemessener, וְרָכָה. Für die Auslegung ist Iob 38, 40 normativ. Die beiden Futt. malen das anhaltende heimliche Lauern des Räubers. Das *Kal* וְרָכָה ist zwar sonst in der Bed. „sich ducken“ nicht belegbar, aber das arab. *dakka* applaniren (vgl. *مد*, *firmiter inhaesit loco* von dem niedergeduckten Raubthier, Jäger, Feinde) und das von Hitz. verglichene arab. *dagga* schleichen, kriechen und *dujgeh* Jäger-Versteck weisen sinnverwandte Bedd. auf; auch *ταπεινάσει αὐτόν* der LXX liegt nicht weit ab. Daneben läßt sich nur noch hören, daß וְרָכָה zu lesen sei: und zermalmst sinkt er (Aq. ὁ δὲ θλασθεὶς καμφθήσεται), aber auch וְרָכָה kommt sonst nicht vor und warum hätte der D., wenn er das meinte (vgl. übrigens Richt. 5, 27), nicht וְרָכָה geschrieben? Faßt man וְרָכָה im Sinne sich möglichst unbemerkbar machender Lage, so sind die zwei ersten Vv. von dem Meuchler gemeint, das dritte aber ist nach üblichem Schema wie z. B. 124, 5 vorausgehendes Präd. zu וְרָכָה (וְרָכָה). Sich niederduckend und tief sich bückend liegt er auf der Spähe, und es fallen in seine Starken וְרָכָה d. i. Klauen Macht- und Wehrlose. So schlachtet der Gottlose den Frommen hin, indem er bei sich denkt: vergessen hat Gott, verborgen sein Angesicht d. h. er kümmert sich um diese armen Wichte nicht und mag nichts von ihnen wissen (Läugnung der 9, 13. 19 ausgesprochenen Wahrheit), er ist überhaupt nie ein Sehender gewesen und wird es auch ewig nicht werden. Diese beiden Ged. sind verschmolzen; וְרָכָה mit folg. Perf. wie 21, 3 und hinzugefügtem וְרָכָה (vgl. 94, 7) ver-

ist schwärzer: das Gefieder des Raben, der doch kohlschwarz ist, oder dein Leben, o Fremder unter Fremden.“ Das „schwärzer“ ist hier durch أَحَدَك ausgedrückt, wie auch anderwärts das V. حَيْدَك mit seinen Infinitiven حَيْدَك oder حَيْدَكَة und seinen Derivaten auf Trübsal und Elend angewandt wird.

neint göttliches Sehen nach wie vor als schlechthiniges Unding. Ein persönlicher Gott würde den Gottlosen in seiner Praxis stören, darum läugnet er ihn lieber und denkt: es gibt nur ein Schicksal und das ist blind, ein Absolutes und das hat keine Augen, einen Begriff und der kann nicht eingreifen.

V. 12—13. Die 6 Str., welche die Ordnungsbuchstaben מ—צ vermissen lassen, sind zu Ende und mit einer פ-Str. beginnen nun die akrostichischen. Im Gegens. zu denen, die keinen Gott oder doch nur einen toten Götzen haben, ruft der Psalmist zu seinem Gott, dem lebendigen, daß er den Schein, er sei nicht allwissendes Selbstbewußtsein, thatsächlich zerstöre. Die Gottesnamen sind gehäuft; אל als Voc. wie 16, 1. 83, 2. 139, 17. 23. Seine Hand soll er erheben, um zu helfen und zu strafen (נָשָׂא יְרֵךְ, wovon imper. נָשֵׂא = שָׂא vgl. נָסָה 4, 7., wie sonst יָרַח 138, 7 u. יָרָה Ex. 7, 5). Vergiß nicht s. v. a. erfülle das שָׁכַח לא 9, 13., mache das שָׁכַח אל v. 11 der Gottlosen zuschanden! Unsere Uebers. folgt dem Keri עָנִוּיִם. In v. 13 wird was v. 3. 4 beklagten zu einer Frage an Gott gestaltet: weswegen (עַל-מָה, wofür Num. 22, 32. Jer. 9, 11 wegen des andersartigen Anlauts des folg. Worts עַל-מָה) geschieht das d. i. darf es geschehen? Ueber die Perf. in diesem Fragsatz s. zu 11, 3. מַה מְרַחֵם fragt nach der Ursache, לָמָּה nach dem Zwecke und עַל-מָה nach dem Beweggrunde oder überh. dem Grunde: aus welchem Grunde, da doch Gottes Heiligkeit keine Schändung seiner Ehre dulden kann? Ueber לא תִּרְשָׁע ohne בִּי orat. *directa* statt *obliqua* s. zu 9, 21.

V. 14. Der Ruf zu J. wird nun begründet: es verhält sich mit Ihm ganz anders als die Gottlosen sich vorstellen. Sie meinen, er ahnde nicht; aber er sieht (vgl. 2 Chr. 24, 22) und der Psalmist weiß und bekennt das: רָאִיתָ (defektiv = רָאִיתָה 35, 22) du hast gesehn und siehest was an den Deinen, was an Unschuldigen verübt wird. Mittelst eines Schlusses *a genere ad speciem* begründet er dies daraus, daß überhaupt Beschweris, die Andern bereitet, Kummer מַצַּח wie Koh. 7, 3), der ihnen verursacht wird, Gottes allsehenden Augen nicht entgeht, er nimmt das alles war, es zu geben (legen) in seine Hand. In jemandes Hand geben ist s. v. a. in seine Gewalt (1 K. 20, 28 u. ö.) oder unter jemandes Verwaltung (Gen. 32, 17 u. ö.); hier aber gibt (legt) Gott Sachen die nicht zu verwalten, sondern zu vergelten sind, in seine eigne Hand, was nach 56, 9 vgl. Jes. 49, 16 verstanden sein will: er gewart die Leiden der Seinen, sie in seine Hand legend und da aufbewahrend, um sie seiner Zeit ihnen als Freuden, ihren Feinden als Strafleiden zurückzugeben. So kann also der Macht- und Hülflöse (lies מַלְכָּה oder מַלְכָּה, nach masor. Texte מַלְכָּה dein Heer, nicht מַלְכָּה, was als Pausalform für מַלְכָּה lautgesetzwidrig) ihm überlassen, nämli. all sein Anliegen (רָחֵב 55, 23), alles was ihn kränkt und anfight. J. war und ist ein der Waise Beistehender. יְהוָה steht nachdrücklich voraus wie אֲדִיתָ 9, 13 und *in voce pupilli*, bem. Bakius richtig, *synecdoche est, complexens omnes illos, qui humanis praesidiis destituuntur*.

V. 15—16. Um so gewaltiger erhebt sich nun die Bitte um Jahve's thatkräftiges Eingreifen von neuem. Man irrt, wenn man מַצָּח und מַצַּח als correlate Begriffe faßt; in der RA suchen und nicht finden, von spurlos

Verschwundenem, steht nie **נָרַשׁ**, sondern immer **בָּקַשׁ** 37, 36. Jes. 41, 12. Jer. 50, 20 u. ö. Das V. **הָרַשׁ** hat hier keine andere Bed. als v. 4. 13, 9, 13.: „und der Böse (*nom. absol.* wie v. 4) — ahnden mögest du seinen Frevel, mögest mit nichten ihn fürder finden.“ Statt der sonst üblichen Ausdrucksweise 37, 36. Iob 20, 8 ist nicht ohne Bedacht die Anrede an J. festgehalten: was nicht bloß Menschengen, sondern Gotte selbst nicht mehr findbar, das ist eben aus dem Bereiche des wirklich Vorhandenen schlechthin verschwunden. Eine solche Ueberwindung des Bösen ist so gewiß zu erwarten, als Jahve's weltbeherrschendes Königtum, welches seit der Erwählung und Erlösung Israels Ex. 15, 18 Bestandtheil des Bekenntnisses des Volkes Gottes ist, nicht ohne vollendete offenbare Wirklichkeit bleiben kann. Sein absolutes ewiges Königtum muß endlich auch in der Zach. 14, 9. Dan. 7, 14. Apok. 11, 15 geweissagten Allgemeinheit und Unendlichkeit sich darstellen. Indem der Psalmist sich in die Anschauung dieses Königtums versenkt und das göttliche Reich, das Reich des Guten, verwirklicht sieht, erweitert sich sein Gesichtskreis von den einheimischen Feinden der Gemeinde auf deren Feinde überhaupt und, indem ihm das heidnische Israel mit der außerisraelitischen heidnischen Welt in eins zusammenschmilzt, faßt er sie alle in den Gesamtnamen **יָיִם** zusammen und sieht das Land Jahve's (Lev. 25, 23), das heilige Land, gereinigt von den der Gemeinde und ihrem Gott feindlichen Tyrannen. Es ist das von Jesaia 52, 1., Nahum 2, 1 und anderwärts Geweissagte, was hier, im Glauben anticipirt, als fertige Thatsache vor dem Geiste des Beters steht — die Vollendung des Gerichts, welches als ein theilweise bereits vollzogenes in der hymnischen Hälfte (Ps. 9) dieses Doppelsalms gefeiert wurde.

V. 17—18. Auf dieser Höhe des Endes verharrend weidet sich der D. an der Erfüllung des Erbetenen. Das sehnliche Verlangen der sanft- und demüthig Leidenden nach dem Aufstehn, der Parusie Jahve's (Jes. 26, 8) hat Er nun gehört, und zwar unter den Umständen, deren Ausdruck die folg. mit vergangenheitlich gemeinten Futt.: Gott gab und erhielt ihrem Herzen die unverrückte Richtung auf ihn (**הָיָה** wie 78, 8. Iob 11, 13. Sir. 2, 17 *ἐτοιμάζειν καρδίαν*, nachbiblisch **הָיָה**¹, zu verstehen nach 1 S. 7, 3. 2 Chr. 20, 33., vgl. **לֵב נָדָן** 51, 12. 78, 37 s. v. a. im N. T. das einfältige Auge), so wie er hinwieder sein Ohr in den Stand sorglicher Aufmerksamkeit auf ihr Flehen und auch ihr geheimstes Seufzen versetzte (**הִקְשִׁיב** mit **אָזַן** wie Spr. 2, 2: das Ohr steifen, von **קָשָׁה** **קָשָׁה** hart, starr, fest s., wov. auch **קָשָׁה**, **קָשָׁה**, **קָשָׁה**, vgl. zu Jes. 21, 7) — ein Wechselverhältnis, welches

darauf sein Absehn hatte, endlich und bald dem verwaisten und hartbedrückten, ja zerdrückten Häuflein Recht zu schaffen, damit nicht (**בִּל** wie Jes. 14, 21 und im nachbibl. Hebräisch **בִּל** und **לִבִּל** für **פֶּן**) fürder fortfahre zu schrecken der Sterbliche von der Erde. Aus dem parallelen Schlusse 9, 20. 21 geht hervor, daß **אֲנִי** nicht von den Bedrückten, sondern dem

1) *b. Berachoth* 31a: Der Mensch welcher betet muß sein Herz fest auf Gott richten (**יָכִין לְבָבוֹ לְשִׁמְיָתִים**).

Bedrucker und also als Subj. gemeint ist, und dann gehört auch **בְּיַד־הָאָדָם** dazu, wie 17, 14 Leute von der Welt; 80, 14 Eber vom Walde, wogegen Spr. 30, 14 **בְּיַד־הָאָדָם** zum Thatwort (hinwegschlingen von der Erde) gehört. Nur bei dieser Verbindung bildet **אֱנוֹשׁ בְּיַד־הָאָדָם** mit **לְגִירָץ** ein sinnvolles Wortspiel, indem das Gebaren des Tyrannen und das was es ist entgegengesetzt werden: Sterblicher von der Erde d.i. ein Wesen welches weit entfernt, sich mit dem himmlischen Gotte messen zu können, die Erde zum Orte seiner Ursprungs hat. Es heißt nicht **בְּיַד־הָאָדָם**, denn die Erde ist nicht als der Stoff, aus dem er gebildet ist, sondern wie in dem johanneischen **ὁ ὢν ἐκ τῆς γῆς** als sein Stammhaus, seine Heimat, seine Schranke gedacht, lat. *ut non amplius terreat homo terrenus*. Schon 9, 20 **אֶל־עֵינָיו** war ein solches Wortspiel angestrebt. Das hebr. V. **צָרָץ** bed. sowohl in Schrecken gerathen Dt. 7, 21., als in Schrecken setzen Jes. 2, 19. 21. 47, 12. Die Bed. „trotzen, sich auflehnen“ hat es nicht, obwol es nach dem arab. **عرض** (in die Quere kommen, widerstehen, wonach Wetzstein **צָרָץ** Iob 30, 6 wie **عَرَضٌ** „das eine Gegend quer durchschneidende Thal, die den Weg des Wanderers hemmende Schlucht“ erkl.¹⁾ sie haben könnte. Es gehört mit **عمر** vibriren, zittern (z. B. vom Wetterleuchten) zusammen.

PSALM XI.

Ablehnung der Flucht in lebensgefährlicher Lage.

- 1 In Jahve trau' ich — wie spricht ihr doch zu meiner Seele:
„Flieht nach eurem Gebirg, ein Vogel!
- 2 „Denn siehe die Frevler spannen den Bogen,
„Haben aufgelegt ihren Pfeil der Sehne,
„Zu schiessen in Dunkelheit auf Geradgesinnte.
- 3 „Werden die Grundpfeiler eingerissen,
„Der Gerechte — was richtet der da aus!“
- 4 Jahve in seinem heiligen Tempel,
Jahve, der im Himmel seinen Thron hat —
Seine Augen schaun, seine Wimpern prüfen Menschenkinder.
- 5 Jahve, den Gerechten erprobt er
Und Frevler und Unbill-Liebende hasst seine Seele.
- 6 Regnen wird er auf Frevler Schlingen,
Feuer, Schwefel und Glutwind ist ihr Beohertheil.
- 7 Denn gerecht ist Jahve, Rechtthun liebend;
Redliche werden schaun sein Angesicht.

An Ps. 10 schließt sich Ps. 11, welcher gleichfalls Gottlosen, die im Dunkeln ihre Mordpläne ausführen, gegenüber sich Jahve's allsehender Augen getröstet. Das Leben Davids (dem auch Hitz. u. Ew. diesen Ps. zuerkennen) ist bedroht, die Grundpfeiler des Staats sind erschüttert, man gibt dem Könige den Rath, nach dem Gebirge zu flüchten — Anzeichen der Zeit, wo die absalomische Umwälzung sich ins-

1) Zeitschr. für allgem. Erdkunde XVIII (1865), 1 S. 20.

geheim, aber schon deutlich erkennbar vorbereitete. Obwol in Flügelschritt dahineilend und in seinen Grundged. klar, ist dieser Ps. doch nicht ohne Schwierigkeiten, wie fast alle die Ps., welche solche Nachtbilder der innern Zustände Israels enthalten; das Nüchtlische der Sachlage reflektirt sich gleichsam in der Sprache. Die störfische Anlage springt nicht in die Augen; indes werden wir sie nicht verfehlen, wenn wir ihn in zwei siebenzeilige Strofen mit zweizeiligem Epiphonem zerlegen.

V. 1—3. David weist den Rath seiner Freunde, sein Leben durch die Flucht zu retten, zurück. In Jahve geborgen (16, 1. 36, 8) bedarf er keines andern Asyls. So wolgemeint und wolbegründet der Rath ist — er findet ihn zu ängstlich und sieht sich in Gott überhoben, ihm zu folgen. Seine Freunde führt David auch sonst in Ps. der absalom. Verfolgungszeit redend ein 3, 3. 4, 7. Ihre Muthlosigkeit, die er später zu rügen und aufzurichten hatte, zeigte sich, wie wir hier sehen, schon als das Gewitter heraufzog. Mit „wie mögt oder könnt ihr sagen“ weist er ihre Zumuthung zurück und macht sie ihnen zum Vorwurf. Liest man nach dem *Chethib* נִירִי, so sprechen ferner stehende Wolgesinnte zu David, indem sie seine nächststehenden Getreuen mit ihm zusammenfassen: entweichet auf euer Gebirge, (ihr) Vögel (צִפּוֹרִים collectiv wie 8, 9. 148, 10) oder, da diese spöttisch klingende Anrede nicht in den Mund der hier Redenden paßt: Vögeln gleich (*comparatio decurtata* wie 22, 14. 58, 9. Iob 24, 5. Jes. 21, 8). Das bei der vocativischen Fassung des צִפּוֹרִים leichtere נִירִי (vgl. Jes. 18, 6 mit Ez. 39, 4) erkl. sich auch bei der vergleichenden Fassung, ohne daß es der Conj. הֲרִי כְמוֹ צִפּוֹרִים (vgl. Dt. 33, 19) bedarf, als Rückblick auf die saulische Verfolgungszeit: nach dem Gebirge, welches euch früher schon (vgl. 1 S. 26, 20. 23, 14) erfolgreich schirmte. Das *Keri* aber, welchem die alten Uebers. folgen, vertauscht נִירִי mit נִירִי, vgl. שָׁחִי Jes. 51, 23. Auch so lesend würden wir das allerdings doppelgeschlechtige צִפּוֹרִים nicht als Voc. fassen: fleuch auf euer Gebirg, o Vogel (Hitz.), deshalb nicht weil diese Anrede der Gesinnung der Rathgebenden unangemessen ist, sondern als Gleichung statt der Vergleichung: fleuch auf euer Gebirg (das euch früher Zuflucht gewährte), ein Vogel d. i. nach des Vogels Art der, in der Ebene verfolgt, sich in das Waldgebirge flüchtet. Aber dieses *Keri* erscheint als eine unnöthige Correctur, welche das hinter לְנַפְשִׁי befremdende נִירִי beseitigt, indem es an die Stelle dieser *synallage numeri* eine andere setzt.¹ In v. 2 begründen die Zaghafte ihren Rath durch die seitens heimtückischer Feinde drohende Lebensgefahr. Diese ist, wie תִּנָּה besagt, augenscheinlich. Mit dem Perf. wird das Fut. überboten: sie sind nicht allein schon im Bogenspannen begriffen, sie haben ihren Pfeil d. i. ihr Mordgeschoß schon zielend auf der Bogensehne (יָחַץ = מִיָּחַץ 21, 13.,

1) Nach obiger Auffassung: „Fliehet nach eurem Gebirg, ein Vogel“ wäre נִירִי וְרִכָּם צִפּוֹרִים (als Transformation aus צִפּוֹרִים וְרִכָּם צִפּוֹרִים, s. Baers Accentsystem XVIII, 2) zu accentuiren gewesen; die vorliegende Interpunction צִפּוֹרִים וְרִכָּם צִפּוֹרִים gibt den von Varenius wie von Löb Spira (Pentateuch-Comm. 1815) erkannten Sinn: *Fugite (o socii Davidis), mons vester (h. e. praesidium vestrum Ps. 30, 8., cui innitimini) est avis errans.*

arab. *watar* v. *וָתַר* *watara* straff spannen, strecken, so daß die Sache in Einem Striche fortgeht) zurechtgelegt, um es im Dunkeln, also meuchlings, auf Redliche (die als solche ihnen zuwider sind) abzuschleudern, *וָתַר* mit *ל* des Zieles, wie 64,5 mit Acc. des Obj. In v.3 begründen die Zaghaften ihren Rath weiter aus der gegenwärtigen gänzlichen Zerrüttung des Rechtszustandes. *וְהַשְׁחִיחוּ* sind entw. nach Jes.19,10 die obersten Stände, welche das Staatsgebäude tragen, oder nach 82,5. Ez.30,4 die Grundlagen des Staats, auf denen Recht und Wol des Landes ruhen, was wir vorziehen, da hier der König und seine Getreuen, an die bei *צָדִיק* gedacht ist, und die *שֹׁחֲדִים* einander entgegengehalten werden. Der Satz mit *כִּי* ist wie Iob 38,41 geformt. Das Fut. hat Präsensbed.; das Perf. im Hauptsatze entspricht, wie auch sonst öfter (z. B. 39,8. 60,11. Gen.21,7. Num.23,10. Iob 12,9. 2 K.20,9) in Fragesätzen, dem lat. Conj. (hier *quid fecerit*) und ist im Deutschen mit Hülfszeitwörtern auszudrücken: werden die Basen des Staats zerrüttet, was könnte da der Gerechte wirken, er kann nichts ausrichten. Und bei solcher Vergeblichkeit alles Entgegenwirkens ist weit davon gut für den Schuß.

V. 4—6. Die Rede der Rathgeber die für David fürchten ist nun zu Ende. Er rechtfertigt sein Gottvertrauen, mit dem er sein Lied begonnen. Ueber dem irdischen Geschehen, welches den Kleinglauben entmuthigt, thront J. Ueber der Erde und auch über Jerusalem, dem jetzt rebellischen, ist in unendlicher Höhe ein *וְיִבֵּן כִּסֵּא* 18,7. 29,9 und in diesem heiligen Tempel ist J. der Allheilige. Ueber der Erde sind die Himmel und in dem Himmel steht Jahve's Thron, des Königs der Könige. Und dieser Himmelstempel, dieser Himmelspalast ist die Stätte, von wo aller irdischen Dinge letzte Entscheidung kommt Hab.2,20. Mi.1,2. Denn der Königsthron dort ist auch der überirdische Richterstuhl 9,8. 103,19. J. der darauf sitzt ist der Allsehende, Allwissende. *וְהָיָה* eig. spalten vgl. *cernere*, hier seiner Wurzelbed. nach von durchdringendem Scharfblick; *וְנִסְּתָה* eig. Metalle durchs Feuer prüfen von fixirendem und den Gegenstand bis auf den Grund in seinem innersten Wesen erkennendem Tiefblick. Absichtlich werden die Wimpern genannt. Wenn man scharf beobachtet oder nachdenkt, so nähert man die Augenlider einander, damit der Blick zu einem desto einheitlicheren, geraderen, den Gegenstand gleichsam durchbohrenden Strahle werde. So sind die Menschen den allesdurchschauenden Augen, den allesdurchforschenden Blicken Jahve's offenbar: Gerechte und Ungerechte. Den Gerechten prüft er d. h. er kennt in der Tiefe seiner Seele sein probehaltiges rechtschaffenes Wesen (17,3. Iob 23,10), so daß er ihn ebenso liebend schirmt als dieser ihm liebend anhangt, und den Frevler und den Gewaltthat des Stärkeren gegen den Schwächeren Liebenden haßt seine Seele d. h. er haßt ihn mit der ganzen Energie seiner heiligen Innerlichkeit. Je intensiver dieser Haß ist, um so furchtbarer werden die Strafgerichte sein, in denen er sich entlädt. Das Fut. in Voluntativform *יִבְנֶה* wünschend zu fassen hat v.7 gegen sich, welcher Aussage von Bevorstehendem voraussetzt; die kürzere Futurform ist öfter Indicativ im Sinne der Zukunft z. B. 72,13., oder der Gegenwart z. B. 58,5., oder der Vergangenheit 18,12. So besagt es hier eine aus

v. 4. 5 mit innerer Nothwendigkeit sich ergebende Thatsache der Zukunft. Angenommen daß פָּחִים s. v. a. פְּחִים sein könnte, so bez. doch das hebr. פָּחִים sprachgebräuchlich im Untersch. von גִּחְלִיךְ nicht die glühende, sondern die schwarze Kohle. Es müßte also אֶשׁ פְּחִים heißen. Hitz. liest פָּחִים v. פִּיחַ Asche, aber Aschenregen ist kein Strafmittel. Böttch. übers. nach Ex. 39, 3. Num. 17, 3 „Massen“, aber dort bed. das Wort Bleche oder Platten. Wir bleiben bei der Bed. Schlingen Iob 22, 10 vgl. 21, 17. Spr. 22, 5 und verstehen darunter nach der Acc. ein Strafmittel für sich; das Erste ist, daß eine ganze Ladung von Wurfscnlingen herabfährt, welche jeden Fluchtversuch unmöglich machen, näml. Blitze, denn der sich schlängelnde von Einem Punkte aus fernhin fahrende einschlagende Blitz ist wirklich einer von oben herabgeworfenen Schlinge vergleichbar. Zum Feuer und Schwefel Gen. 19, 24 wird noch וְלִצְפוֹרִי hinzugefügt. LXX übers. *πνεῦμα καταγίγδος* und Trg. *זַעַמָּא עֲלֵצְפֹרָא* *procella turbinea*; das Stammwort ist nicht לָצַח was als Nebenform von לָחַב, לָחַב flammen unnachweisbar, sondern זִפָּה welches wie Thren. 5, 10 zeigt genau dem die Merkmale der Glut und der heftigen Bewegung in sich vereinigenden lat. *aestuar* entspricht, also etwa: Wind der Lohen d. i. giftiger Samūm, der nach der vorliegenden Vershalbirung in Verbindung mit וְנִשְׁפָּרִי אֶשׁ als schwefelstromartig sich ergießender göttlicher Zornhauch Jes. 30, 33 vorgestellt ist. So erkl. sich auch, wie das der Antheil ihres Kelches heißen kann, d. h. was ihnen als zu leerender Inhalt ihres Kelches zugetheilt ist. מִנֵּה (außer 2 Chr. 31, 4 nur in david. Ps.) ist nach Olsh. (§. 108^c. 165ⁱ) Absolutivus und Constructivus zugleich, aus *manajath* oder *manawath* mit der urspr. Femininendung *ath* entstanden, indem der letzte schwache Radical mit dieser zusammengefloßen ist, nach Hupf. Constr., entstanden aus מִנֵּה, wie קֶצֶה (in Dan. u. Neh.) aus קִצְוֶה, am besten wol = מִנֵּה oder מִנֵּה, wie גִּלְוָה = גִּלְוָה.

V. 7. So ist also J. mit David im Bunde. Wenn gleich er selbst sich seiner Feinde nicht erwehren kann, so werden sie es doch, wenn J. seinen Haß strafrichterlich entbindet, mit unentrinnbaren Mächten des Zornes und des Todes zu thun haben. Indem das Schlußdistich dieses verschiedene Verhalten Gottes gegen die Gerechten und Ungerechten und dieses Strafgeschick der Letzteren aus seiner Gerechtigkeit begründet, vernehmen wir zugleich, welches ganz andere selige Ende der Gerechten wartet. Wie J. selbst gerecht ist, so liebt er auch seinerseits (1 S. 12, 7. Mi. 6, 5 u. ö.) und menschlicherseits (Jes. 33, 15) Bethätigungen der Gerechtigkeit; das Obj. von אֲהַב (= אֲהַב) steht voraus wie 99, 4 vgl. 10, 14. In 7^b ist לִישָׁר die Menschenklasse der Redlichen, weshalb um so eher das Praed. im Plur. nachfolgen (vgl. 9, 7. Iob 8, 19) wie anderwärts (Spr. 28, 1. Jes. 16, 4) vorausgehen kann. Schon weil man im Gegensatz zu dem Ausgange des Gottlosen den des Redlichen ausgesprochen zu lesen erwartet, ist die Uebers.: „auf den Redlichen schaut sein Antlitz“ (Hgst. u. A.) nicht wahrsch.; sie ist auch gegen den Sprachgebrauch, nach welchem מִיָּמִים immer nur als zusehendes, nicht als sehendes vorkommt. Es müßte עֵינֵינוּ heißen 33, 18. 34, 16. Iob 36, 7. Man hat also nach 17, 15. 140, 13 zu erkl.: Redliche (*quisquis probus est*) werden schauen sein Antlitz. Das

pathetische עֲיֵנָיו für עֵינָיו war hier, wo von Gott die Rede ist (wie Dt. 33, 2 vgl. Jes. 44, 15), vorzugsweise statthaft. Daß *mo* zuweilen (z. B. Iob 20, 23 vgl. 22, 2. 27, 23) feierliches Singularsuff. ist, sollte nicht länger gelängnet werden. Gottes Antlitz zu schauen ist an sich dem Sterblichen unmöglich ohne zu sterben. Wenn sich aber Gott in Liebe zu schauen gibt, so macht er seinen Anblick der Creatur erträglich. Und dieses durch Liebe gesänftigten Anschauens Gottes zu genießen ist die höchste Ehre, deren Gott in Gnaden einen Menschen würdigen kann, es ist die den Redlichen 140, 14 aufbehaltene Seligkeit selber. Es läßt sich nicht sagen, daß ein jenseitiges Schauen, aber ebenso wenig, daß ein ausschließlich diesseitiges gemeint ist. Der zukünftige עֵלֵינוּ verliert sich für die alttest. Vorstellung allerdings in die Nacht der Scheol. Der Glaube aber durchbrach diese Nacht und getröstete sich eines künftigen Anschauens Gottes Iob 19, 26. Die neuest. Erlösung hat dieses Glaubenspostulat verwirklicht, indem der Erlöser, durch die Nacht des Todtenreichs hindurchgebrochen, die alttest. Frommen mit sich emporgeführt und in den Bereich der im Himmel offenbaren göttlichen Liebe versetzt hat.

PSALM XII.

Klage und Trost bei ringsum herrschender Falschheit.

- 2 Hilf, Jahve, denn dahin ist der Fromme,
Denn geschwunden sind Treue aus den Menschenkindern!
- 3 Falschheit reden sie Einer mit seinem Nächsten,
Schmeichel-Lippe mit Doppelherzen reden sie.
- 4 Ausrotte Jahve alle Schmeichel-Lippen,
Die so grosssprecherische Zunge,
- 5 Die da sagen: unserer Zunge verschaffen wir Stärke,
Unsere Lippen sind mit uns, wer ist Herr uns?!
- 6 „Wegen Leidvoller Verstörung, Armer Geßchz
„Will nun ich aufstehn — spricht Jahve —
„In Heil versetzen den der danach schmachtet.“ — —
- 7 Die Reden Jahve's sind lautere Reden,
Silber niedergeschmolzen in der Werkstatt zur Erde,
Ausgeläutert siebenmal.
- 8 Du, o Jahve, wirst sie schirmen,
Wirst ihn bewahren vor diesem Geschlechte auf ewig,
- 9 Da ringsum Frevler einherstolziren,
Indem obenauf ist Gemeinheit unter den Menschenkindern.

An Ps. 11 ist passend der inhaltsverwandte Ps. 12 angeschlossen: ein Gebet um Rettung der Elenden und Armen in einer Zeit allgemeinen Sittenverderbnisses, namentlich herrschender Treulosigkeit und Großsprecheri. Die Ueberschrift: *Dem Sangmeister, auf der Oktave, ein Psalm Davids* weist uns in die Begründungszeit der Tempelmusik, die Zeit Davids — die unvergleichlich beste der Geschichte Israels und doch im Lichte des Geistes der Heiligkeit geschaut eine so grundverderbte. Die wahre Gemeinde Jahve's war schon damals, wie immer, eine Confessoren- und Mär-

tyrergemeinde, und das Seufzen nach der Zukunft Jahve's war damals nicht minder tief als jetzt das „Komm, Herr Jesu!“

Dieser Ps. 12 ist nächst Ps. 2 ein zweites Beispiel, wie der Psalmendichter, indem er sich in geistlicher Erregung befindet, in den Ton eines unmittelbar Gottes Wort vernehmenden und also inspirierten Profeten übergeht. Wie überhaupt die lyrische Poesie als unmittelbarer feierlicher Ausdruck innerer Erregung die älteste Art der Poesie ist, so trägt die Psalmenpoesie nicht allein das Maschal, das Epos und das Drama präformativ in sich — auch die Profetie, wie sie uns in den Weissagungsschriften ihrer Blütezeit vorliegt, ist wie aus dem Schoße der Psalmenpoesie geboren, sie ist durchweg eine Verschmelzung zukunfts geschichtlich epischer und subjektiv lyrischer Elemente und vielfach das Echo älterer Ps. und verwandelt sich sogar an v. St. wie z. B. Jes. c. 12. Hab. c. 3 in Psalmengesang. Darum führt Asaf den Beinamen חֲזוֹן 2 Chr. 29, 30., nicht wegen des bes. Charakters seiner Ps., sondern als Psalmensänger überhaupt, denn Jeduthun wird ebenso benannt 2 Chr. 35, 15 und נָבִיא ist 1 Chr. 25, 2 f. (vgl. *προφητεύειν* Lc. 1, 67) geradezu Benennung des musikalisch begleiteten Psalmengesangs — ein deutlicher Beweis, daß nicht minder in der Profetie ein mitwirkender menschlicher, als in der Psalmenpoesie ein einwirkender göttlicher Faktor anzuerkennen ist.

Unmittelbare Rede Jahve's und dazu das Amen des Psalmisten bilden die Mitte dieses Ps. — eine sechszellige Str., welche von vierzeiligen umgeben ist.

V. 2—3. Der Gebetsseufzer חֲזוֹן trägt sein Obj. in sich selbst: schaffe Heil, leiste Abhilfe und motivirt sich durch die folg. Klage. Das V. חֲזוֹן vollenden bed. hier wie 7, 10 ein Ende haben und das *ἀπ. λøy.* חֲזוֹן ist s. v. a. חֲזוֹן 77, 9 aufs Aeußerste kommen, aufhören. Daß חֲזוֹן hier nicht Abstractum wie z. B. Spr. 13, 17 ist, erhellt schon aus dem in der Mehrzahl vorausgestellten Präd.; auch spricht der Parallelismus, der gleiche wie 31, 24., dagegen. חֲזוֹן ist der Fromme als חֲזוֹן gegen Gott und Menschen Uebender; חֲזוֹן, Grundform חֲזוֹן (Plur. חֲזוֹנִים, wogegen v. חֲזוֹן sich חֲזוֹנִים erwarten ließe), hier wie 31, 24. 2 S. 20, 19 adjektivisch (vgl. dagegen Dt. 32, 20) gebraucht, heißt der Verlässige, Treue, Gewissenhafte, eig. der Gefestigte d. i. dessen Gesinnung und Wort fest ist, daß man darauf bauen und in Verh. zu ihm sicher sein kann.¹ Aehnliche Klagen über allgemeine Ueberhandnahme der Bosheit lesen wir Mi. 7, 2. Jes. 57, 1. Jer. 7, 28 und anderwärts. Sie tragen ihre Beschränkung in sich selbst. Denn obgleich die so Klagenden ohne pharisäische Selbstrechtfertigung sich des Mitergriffenseins von dem herrschenden Verderben zeihen werden, so sind sie doch in ihrem Bußschmerz, ihrem Bekenntnisleiden, ihrem Hilfeschrei ein thatsächlicher Beweis dafür, daß die Menschheit noch nicht ausnahmslos eine *massa perditā* geworden ist. Was der Verf. besonders beklagt, ist die herrschende Unwahrhaftigkeit. Die Menschen reden חֲזוֹן (= חֲזוֹן v. חֲזוֹן) Wüstheit und Hohlheit unter verborgender Maske, Falschheit (41, 7) und Heuchelei (Iob 35, 13) *ἔκυστος πρὸς τὸν πλῆσιν αὐτοῦ* (LXX vgl. Eph. 4, 25, wo wie große Sünde das ist, neustest. begründet

1) Auch die arische Wurzel *man* bleiben (neupers. *mānden*) nimmt einen ähnlichen Gang, indem sie gew. „ausharren, harren“ bed. So altpers. *man*, zend. *upa-man*, vgl. *μένειν* mit seinen Derivaten, welches im N. T. vielfach zur Charakteristik der *πίστις* verwendet wird.

wird: *δοι ἑσμὲν ἀλλήλων μέλη*); sie reden Lippe der Glätten (*לִּפְתֵּי תִּקְרָה* Plur. v. *תִּקְרָה* *laevitates* oder v. *פִּלְקָה* *laevia*) d. i. die glätteste gleißendste Sprache (Acc. des Obj. wie Jes. 19, 18) mit doppeltem Herzen, indem näml. die Gesinnung die sie Andern und wol auch sich selbst vorlügen verschieden ist von der Gesinnung die sie wirklich hegen, oder auch (vgl. 1 Chr. 12, 33 *לֹב לֹב* und Jac. 1, 8 *δίσυκτος* wankelmüthig) indem die Gesinnung die sie jetzt schönthuerisch aussprechen bald mit der entgegengesetzten wechselt.

V. 4—5. Der Voluntativ hat hier die ihm eigene Bed.: es möge ausrotten (vgl. 109, 15 und dagegen 11, 6). Schmeichlerische Lippen und großrednerische Zunge sind insofern vereinbar, als der Prabler, wo es im Interesse seines Eigennutzes liegt, zum Schmeichler wird. *אֶפְסָר* geht auf Lippen und Zunge, welche von ihren Inhabern gemeint sind. Das *חִי* *חִיבִיר* kann nur entw. bed. Stärke schaffen oder Stärke beweisen; die Verbindung mit *ל*, nicht *א* spricht für Ersteres: unserer Zunge werden wir (dies ihre selbstzuversichtliche Willenserklärung) Nachdruck verschaffen. Gegen die Bed. des *חִי* Hupf.: unserer Zunge sind wir mächtig, und auf Grund irriger Erkl. von Dan. 9, 27 Ew. Olsh.: mit unserer Zunge machen oder haben wir ein festes Bündnis. Ihre Lippen bezeichnen sie als ihre Bundesgenossen (*אֵל* wie 2 K. 9, 32) und mit „wer ist Herr uns“ erklären sie sich für schlechthin frei und erhaben über jede Autorität. Wenn sich eine über sie geltend machen wollte, so schlägt ihr Maul sie zu Boden, ihre Zunge drischt sie nieder. Aber J., den diese Selbstvergötterung herausfordert, wird die Seinen nicht immer so geknechtet lassen.

V. 6—7. Der Psalmist hört Ihn v. 6 selber reden und spricht v. 7 dazu Amen. Die beiden *בְּ* v. 6 bez. den Beweggrund, *עָצָה* den entscheidenden Wendepunkt von der Langmuth zum Strafvollzug und *יִאֲמַר* die eben jetzt sich zu vernehmen gebende göttliche Entschließung, vgl. den jesaianischen Nachklang Jes. 33, 10. J. hat bis jetzt scheinbar unthätig und theilnahmlos zugeesehen, nun will er sich erheben und in *יָשַׁע* d. i. den Zustand des Heils versetzen (vgl. *שִׁים בְּיָיִם* 66, 9) den der nach Heile schmachtet. Man erkläre nicht: den welchen er, der Großsprecherische, anschnaubt, was *יִשְׁיָה בִּי* vgl. 10, 5 heißen würde, sondern mit Ew. Hgst. Olsh. Böttch. nach Hab. 2, 3., wo *יִשְׁיָה לִי* in der Bed. des Keuchens nach einem Ziele vorkommt: den danach sich Sehrenden; *יִשְׁיָה* ist aber nicht Participialadj. = *יִשְׁיָה*, sondern Fut. und *יִשְׁיָה לִי* also ein die Stelle des Obj. einnehmender Beziehungssatz, wie dergleichen Iob 24, 19. Jes. 41, 2. 25 u. ö. vorkommen. Hupfelds: „damit er ausschnaufe (*respiret*)“ läßt das Obj. zu *יִשְׁיָה* vermissen und ist mehr nach aram. und arab. als nach hebr. Sprachgebrauch, welcher dies durch *לִי יִשְׁיָה* oder *יִשְׁיָה לִי* ausdrücken würde. In v. 7 folgt auf die Verkündigung Jahve's ihr Echo aus dem Herzen des Sehers: die Reden (*אִמְרוֹת* statt *אִמְרוֹת* mit Verwandlung des silbenschießenden *Schebā* in lautbares, wie z. B. in *אִמְרוֹת*) Jahve's sind lautere Reden d. h. schlechthin ohne alle Beimischung von Unwahrheit und Unwahrhaftigkeit so gemeint und sich so erfüllend wie sie lauten; das poet. *אִמְרוֹת* (n. d. F. *זִמְרוֹת*) dient vorzugsweise der Bez. verheißender göttlicher Machtworte. Das Bild, welches anderwärts sich andeutet, wenn

(הַחַיִּים von unangefochtenem, dünnelhaftem, sich breit machendem Auftreten), indem (weil) emporkommt (יָרָם wie Spr. 11, 11 vgl. יָרָם Spr. 29, 2) Gemeinheit den (ל) Menschenkindern, so daß diese unter ihrer Herrschaft zu stehen kommen. Die Gemeinheit heißt זָלָה von זָלַל (verw. זָלַל) schwank und schlaff, gering, niedrig, gehalt- und werthlos s.; die Form ist passivisch wie auch das talm. זָלָה (v. זָלַל = זָלַל) und es heißt so die Beschaffenheit des Entwertheten, Geringgeschätzten und Geringzuschätzenden, hier das Widerspiel der Gesinnung und Handlungsweise des Edlen נָרִים Jes. 32, 8., die nicht allein aller edleren Grundsätze und Beweggründe, sondern auch aller edleren Regungen und Anwandlungen baare Niederträchtigkeit. Das נָרִים von נָרִים ist nicht wie z. B. Spr. 10, 25 Ausdruck des Simultanen: sobald in die Höhe kommt — denn dann spräche v. 9., statt zu schildern, eine allgem. Beobachtung aus — sondern נָרִים ist s. v. a. נָרִים, steht aber absichtlich statt des letzteren, um ein nicht bloß zufälliges, sondern in innerem Folgezusammenhang begründetes Zusammentreffen auszudrücken. Frevler machen sich allenthalben breit, die Besseren von allen Seiten feindlich umringend; so ist es, und es kann nicht anders sein in einer Zeit, wo die Menschen die Gemeinheit zur Herrschaft unter sich und über sich gelangen lassen, wie es ebenjetzt der Fall ist. So macht sich noch zuletzt im Bekenntnis getroster Hoffnung der niederschlagende Anblick der Gegenwart geltend. Die Gegenwart ist traurig. Aber im Hexastich der Mitte ist als Trost dagegen die Zukunft gelichtet. Der Ps. ist ein Ring und jenes Orakel ist dessen Juwel.

PSALM XIII.

Gebetsruf eines schier Erliegenden.

- 2 Bis wann, Jahve, vergisdest du mein immer,
Bis wann verhüllest du dein Angesicht vor mir?!
- 3 Bis wann soll ich Sorgen hegen in meiner Seele,
Kummer in meinem Herzen über Tage?!
- Bis wann soll obenauf sein über mich mein Feind?!
- 4 Blicke her, erwidre mir, Jahve mein Gott,
Mache licht meine Augen, daß ich nicht Todes entschlafe,
- 5 Daß mein Feind nicht sag': „ich habe übermocht ihn“,
Meine Dränger jubeln, wenn ich wanke.
- 6 Und ich, auf deine Gnade vertrau' ich,
Jubeln soll mein Herz ob deines Heiles,
Besingen will ich Jahve, daß er wolgethan mir.

Mit נָרִים der allgemeinen Klage, die David in Ps. 12 führt, klingt das נָרִים des persönlichen Klagerufs zusammen, den er in Ps. 13 erhebt, weshalb der Sammler diese zwei Ps. gepaart hat. Hitz weist Ps. 13 der Zeit zu, wo Saul eigentliche Treibjagden nach David anstellte und dieser, schon lange und unablässig verfolgt, nur durch unermüdete Ausdauer und Rüstigkeit Hoffnung hegen durfte, dem Tode zu entinnen. Vielleicht ist das richtig. Der Ps. besteht aus drei Str. oder, wenn man lieber will, Gruppen von absteigender Größe. Auf einen langen tiefen Seufzer folgt wie aus gelüfteter Brust die schon sanftere halb beruhigte Bitte und auf diese

die gläubige Freude an der gewissen Erhörung. Das Lied wirft gleichsam immer kürzere Wellen, bis es, zuletzt nur noch freudig bewegt, still wird wie die spiegelglatte See.

V. 2—3. Die complicirte Frage: bis wohin, wie lange . . auf immer (wie 74, 10. 79, 5. 89, 47) ist der Ausdruck eines complicirten Seelenzustandes, wo, wie Luther ihn kurz und treffend beschreibt, im Angstgefühl des göttlichen Zornes „die Hoffnung selbst verzweifelt und die Verzweiflung dennoch hoffet.“ Der Selbstwiderspruch der Frage ist aus dem innern Widerstreite des Geistes und Fleisches zu erklären. Das verzagte Herz denkt: Gott hat mein ewig vergessen, aber der diesen Ged. abstoßende Geist verwandelt ihn in eine Frage, die ihn zum bloßen Scheine stempelt: wie lange soll es scheinen, daß du mein auf ewig vergisst? Es liegt in dem Wesen des göttlichen Zorns, daß dessen Empfindung immer vom Eindrücke der Ewigkeit und also einem Vorschmacke der Hölle begleitet ist. Der Glaube aber hält die Liebe hinter dem Zorne fest, sieht in der Zornerweisung nur eine Selbstverlarung des Liebesantlitzes des Gottes der Liebe und verlangt danach, daß sich dieses Liebesantlitz ihm wieder enthülle. Dreimal erhebt David diesen Schrei des Glaubens aus dem tiefsten Grunde seines Gemüthes. Anschläge, Pläne, Entwürfe, naml. wie er diesem peinvollen Zustande entgehen könne, in seiner Seele setzen oder aufstellen ist s. v. a. die Seele zur Stätte, Werkstätte solcher machen (vgl. Spr. 26, 24); eine solche יצא jagt in seiner Seele die andere, weil er die Eitelkeit einer nach der andern schon in ihrem Entstehen erkennt. Im Hinblick auf das folgende יָמָם ist an nächtliches Sorgen zu denken, denn die Nacht läßt den Menschen mit seinem Leiden allein und macht es ihm doppelt fühlbar. Daß יָמָם wie יוֹם (Jer. 7, 25 kurz für יוֹם יוֹם) täglich bed. könne (Ew. §. 313^a), läßt sich nicht aus Ez. 30, 16 (vgl. Zef. 2, 4 בַּיָּמָם) beweisen; יָמָם bed. dies auch hier nicht, sondern ist Gegens. des in 3^b hinzuzudenkenden לַיָּלָה. Nachts entwirft er Pläne auf Pläne, einer so nichtig wie der andere, Tags oder den Tag über, wo er seine Drangsal mit offenen Augen sieht, ist Wehmuth (גִּי'וֹן) in seinem Herzen, gleichsam als Niederschlag der Nacht und als unmittelbarer Reflex seiner hilf- und aussichtslosen Lage. Er ist verfolgt und sein Feind ist obenauf. יָמָם bed. sowol erhaben s. als sich erheben d. i. emporkommen und sich brüsten. Die Versgruppe schließt mit viertmaligem *ad-ānā*.

V. 4—5. Im Gegens. dazu, daß Gott ihn vergessen zu haben und von seiner Noth nichts sehen und wissen zu wollen scheint, fleht er הִבֵּיטָהּ (vgl. Jes. 63, 15); im Gegens. dazu, daß er rathlos ist und sich selbst nicht helfen kann: עֲנֵי erwidre (entgegne) mir, dem um Hülfe Rufenden, naml. mit Gebetserfüllung als thatsächlicher Antwort; im Gegens. dazu, daß sein Feind triumfirt: הִיאִירָה צִיָּי, damit nicht durch sein Sterben der Triumph des Feindes sich vollende. Die in Trübsal getrüben und nahezu brechenden Augen licht machen ist s. v. a. neue Lebenskraft schenken (Ezr. 9, 8), deren Abspiegelung das frische helle Augenlicht ist (18. 14, 27. 29). Das lichtende Licht, auf welches הִיאִירָה hinweist, ist das Liebeslicht des göttlichen Antlitzes 31, 17. Licht, Liebe, Leben sind in der Schrift verkettete Begriffe. Wen Gott liebend anblickt, der bleibt lebend,

den durchdringen neue Lebenskräfte, er bekommt nicht zu schlafen den Tod d. i. den Schlaf des Todes Jer. 51, 39. 57 vgl. Ps. 76, 6. הַיָּמָיִת ist Acc. der Wirkung oder Folge: schlafen so daß der Schlaf Tod wird (LXX *ἐς θάνατον*) Ew. §. 281°. Um solches Lebenslicht fleht er, damit nicht sein Feind schließlich sagen könne יָכֹלְתִּי (mit Accusativ-Obj. wie Jer. 38, 5) = יָכֹלְתִּי 129, 2. Gen. 32, 26 ich bin sein fähig, ihm gewachsen, ihm überlegen gewesen, bin ihm obgelegen. כִּי faßt man des folg. Fut. wegen besser zeitlich (*quum*), als grundangebend (*quod*), vgl. בְּמִיֻּט רִגְלִי 38, 17.

V. 6. Auf 5 Zeilen der Klage und 4 der Bitte folgen nun 3 freudiger Aussicht. Mit אֶנִּי setzt er sich seinen Feinden entgegen; diese wünschen ihm den Tod, er aber vertraut auf Gottes Gnade, welche seine Drangsal wenden und enden wird; אֶבְטַח bez. den Glauben als fest an Gott haftende, wie אֶבְטַח als in Ihn sich hineinbergende Zuversicht. Das wünschende יִגַּל setzt die gewisse Hoffnung voraus. Das Perf. 6° ist eigentlich zu verstehen, das Besingen folgt der Thatsache die zu Gesang begeistert. עַל אֶבְטַח wolthun wie 116, 7. 119, 17 vgl. das wurzelverw. (על) אֶבְטַח 57, 3. Mit den beiden Jamben *gamál 'alij* geht das Lied zur Ruhe. In des Beters stürmisch bewegter Seele ist nun stille geworden. Mag es draußen toben nach wie vor — in seinem Herzensgrunde ist Friede.

PSALM XIV.

Das herrschende Verderben und die ersehnte Erlösung.

- 1 Es denkt der Thor bei sich: „es ist kein Gott“,
Verderbt, abscheulich ist ihr Treiben,
Niemand der Gutes thut.
- 2 Jahve blickt vom Himmel nieder auf die Menschenkinder,
Zu sehn, ob Einsichtige vorhanden,
Ob solche, die nach Gott fragen.
- 3 Sämtlich sind sie abgefallen, allzumal verdorben,
Niemand der Gutes thut,
Auch nicht Einen gibt es.
- 4 „Sind so gar unvernünftig alle Unheilverübenden,
„Die mein Volk verzehrend Brot verzehren,
„Jahve nicht anrufen!“
- 5 Allda erschauern sie schauernd,
Denn Gott ist im gerechten Geschlechte.
- 6 Des Leidvollen Rath mögt ihr zuschanden machen,
Denn Jahve ist doch seine Zuflucht!
- 7 O käme doch aus Zion Israels Heil!
Wenn Jahve wendet seines Volks Gefängnis,
Soll jubeln Jakob, sich freuen Israel.

Wie die allgemeine Klage von Ps. 12 in Ps. 13 zur persönlichen wurde, so wird sie in Ps. 14 wieder zur allgemeinen, und dem persönlichen hoffnungsvollen Wunsch יִגַּל לְבִי 13, 6 entspricht 14, 7 der auf das ganze Volk Gottes erweiterte Wunsch יִגַּל לְבִי. Uebrigens schließt sich Ps. 14 als nächtliches Zeitbild mit dem Anbruch des

göttlichen Tages im Hintergrunde näher an Ps. 12, als an Ps. 13, obwol dieser nicht ohne bewußten Grund zwischeneingeschoben ist. In dem Verwerfungsurtheil über die sittlich-religiöse Beschaffenheit der gegenwärtigen Menschheit, welches Ps. 14 mit Ps. 12 gemein hat, liegt zugleich eine Bestätigung für das לָרֹרִי beider; 14, 7 aber nöthigt uns nicht in die Zeit des Exils hinab.

In Ps. 53 lesen wir den jehovischen Ps. 14 noch einmal als elohimischen. Ps. 14 hat durch seine Stellung in der Grundsammlung das Vorurtheil früherer Entstehung und ursprünglicherer Gestalt für sich. Da dieses Vorurtheil sich bei kritischer Gegeneinanderhaltung bewährt, so dürfen wir Ps. 53, ohne ihn hier herbeizuziehen, an seinem Orte behandeln. Nicht als ob Ps. 14 unversehrt wäre. Er ist auf 7 Dreizeiler berechnet, aber v. 5 u. 6, welche der 5. u. 6. Dreizeiler sein sollten, sind nur Zweizeiler, das urspr. Formverhältnis scheint hier durch Ausfall gestört. In Ps. 53 ist dem dadurch abgeholfen, daß die beiden Zweizeiler in einen einzigen Dreizeiler zusammengezogen sind, er besteht also nur aus deren 6. Und der Gerichtsverkündigung ist dort eine Bez. auf einen auswärtigen Feind gegeben, von welcher sich beeinflussend lassend die Auslegung von Ps. 14 in die Irre geräth.

V. 1. Das Perf. אָרַר ist wie 1, 1. 10, 3 das sogen. abstrakte Präs. (Ges. §. 126, 3), Ausdruck einer allgem., von vielen einzelnen Fällen abgezogenen Erfahrungsthat. In Benennungen des Unweisen ist die alttest. Sprache ungemein reich. Die untersten Sprossen dieser Scala bilden der Einfältige פֶּתִי und der Alberne בְּטִיל, die obersten der Narr אָוִיל und der Tolle הוֹלֵל. In der Mitte liegt der Begriff des Thoren oder Wahnwitzigen נָבֵל, ein Wort vom Verbalstamm נָבַל welcher, je nachdem der Kern der Lautgruppe entw. in נָב (Genesis S. 636) oder in בָּל (vgl. אָבֵל, אֵוִל, אָבֵל, אָבֵל) liegt, entw. sich dehnen, erschlaffen, hinfällig werden, welken, oder hervorragen *eminere*, arab. *nabula*, bed., so daß also נָבֵל den Schlaffen, Kraftlosen, neutest. ausgedrückt: *νευνομα οὐκ ἔχοντα* bed. Ein Wahnwitziger — so zeichnet Jesaja 32, 6 den נָבֵל — Wahnwitziges redet er und sein Herz verübt Heillooses, auszutüben Tücke und zu reden gegen Jahve Irrsinniges, leer zu lassen Hungriger Seele und Trank dem Durstigen zu verweigern.“ Hienach ist נָבֵל das Synon. von יָץ Spötter (s. die Definition Spr. 21, 24). Ein solcher Freigeist zählt nach der Schrift unter die Schalen, Hohlen, Geistlosen. Der Gedanke אֵין אֱלֹהִים, in welchem Denken und Thun eines solchen wurzelt, ist der Gipfel des Blödsinns. Es ist nicht blos praktischer Atheismus, der mit dieser Maxime des נָבֵל gemeint ist. Das Herz ist nach der Schrift nicht allein Werkstatt des Wollens, sondern auch des Denkens. Der נָבֵל bleibt nicht dabei stehen, daß er so handelt, als ob kein Gott sei, sondern er läugnet auch geradezu, daß ein Gott sei, ein persönlicher nämlich. Daß es solche Gottesläugner unter den Menschen geben kann, stellt der Psalmist als das Aeüßerste und Tiefste menschlicher Selbstverderbnis obenan. Subj. des Folgenden sind dann nicht diese Gottesläugner, sondern die Menschen insgemein, unter denen es solche gibt: sie machen verderbt, machen abscheulich Handlungsweise, (ihr) Handeln: עָלִילָהּ dichterisch kurz für עָלִילָהּ gehört zu beiden Vv., welche in correcten Texten mit *Tarcha Mercha* (den üblichen zwei Dienern des *Mug-rasch*) versehen sind, und zwar nicht als adverb. Acc. (Hgst. u. A.), sondern als Obj., da gerade עָלִילָהּ diese Verbindung mit עָלִילָהּ Zef. 3, 7 oder,

was dasselbe, רָדָה Gen. 6, 12 liebt und הִרְסִיב (vgl. 1 K. 21, 26) nur hinzutritt, um הִרְסִיב superlativisch zu steigern. Die Verneinung: „es ist kein Gutesthuer“ lautet so unbeschränkt, wie 12, 2. Aber weiterhin unterscheidet der Psalmist von der verderbten Gesamtheit ein צַדִּיק, welches dieses Verderben als Verfolgungsleiden zu erfahren bekommt. Er meint was er sagt von der Menschheit als *ἡνθρωπότης*, in welchem ihm zunächst, wie in der göttlichen Rede Gen. 6, 5. 12., das Gemeinlein der durch Gnade der Verderbensmasse Entnommenen verschwindet. Da es nur die Gnade ist, welche dem allgemeinen Verderben entnimmt, so läßt sich auch sagen, daß die Menschen beschrieben werden wie sie von Natur sind, obgleich freilich nicht von dem Erbsündenzustand an sich, sondern von dem That-sündenstand, der wenn die Gnade nicht eingreift daraus emporwuchert, die Rede ist.

V. 2. Das 2. Tristich beruft sich auf das untrügliche Urtheil Gottes selber. Das V. הִשְׁקִיף bed. lügen, indem man sich vorbeugt; es ist das eig. Wort vom Gucken aus dem Fenster 2 K. 9, 30 (vgl. *Ni* Richt. 5, 28 u. ö.) und vom Herabblicken Gottes aus dem Himmel auf die Erde 102, 20 u. ö., wurzel- und sinnverwandt mit הִשְׁקִיף 33, 13. 14 vgl. dazu Hohesl. 2, 9. Das Perf. hat nur insofern perfektischen Sinn, als die göttliche Umschau ihrem Befunde v. 3 vorausgegangen. Wie man sich bei הִשְׁתַּחֲוִיתָ der Flutgeschichte erinnert, so bei לָרֹאֵת der Thurmbaugeschichte Gen. 11, 5 vgl. 18, 21. Gottes Urtheil beruht auf Cognition des Thatbestandes, welche an solchen Stellen nach Menschenweise dargestellt wird. Gottes allesumfassende, alledurchdringende Augen mustern die Menschheit. Gibts da einen, welcher Einsicht in Denken und Handeln bewährt, einen dem Gemeinschaft mit Gott das höchste Gut und also auch Strebeziel ist? — so fragt Gott, der seine Freude an solchen hat und dessen verlangendem Spähen solche gewiß nicht entgehen würden. Ueber אֵין-אֶחָד אֱלֹהִים s. Ges. §. 117, 2.

V. 3. Wie Er die Menschheit befindet, klagt das 3. Tristich. Die Allgemeinheit des Verderbens ist so stark als möglich ausgesprochen: הִכֵּל sie alle (eig. die Totalität), יַחְדָּי mit einander (eig. in seinen oder ihren Vereinigungen d. i. *universi*), אֵין-אֶחָד nicht ein Einziger der eine Ausnahme machte. קָרַח (wol nicht 3. *pr.*, sondern *Partic.*, welches alsbald ins Finitum übergeht) bed. abgewichen, näml. von Gottes Wege, also abgefallen (*ἀποσταύτης*); נֶאֱחַז bez. wie Iob 15, 16 die sittliche Verderbnis als Versaurung, Verfaulung, Versumpfung. Statt אֵין-אֶחָד übers. LXX οὐκ ἔστιν ἕως εἰς εἰς (als ob es אֶחָד-אֶחָד hieß, was das Geläufigere). Paulus citirt Röm. 3, 10—12 die ersten 3 vv. dieses Ps. als Beweis für die Schriftmäßigkeit des Satzes, daß Juden und Heiden alle unter der Sünde sind. Was der Psalmist sagt, gilt zunächst von der israel. Menschheit seiner nächsten Umgebung, aber zugleich von der heidnischen, wie sich von selbst versteht; es wird weder insbes. das pseudoisraelitische, noch das heidnische, sondern das gemeinmenschliche in Israel nicht minder als in der Heidenwelt herrschende Verderben beklagt. Die auf das Psalmcitat folgenden Citate des Ap. von τὰς ἀνθρώπων bis ἀπὸ γενεῶν ὅσων ὁ θς ἀγαμῶν αὐτῶν wurden frühzeitig schon in der *Koinῇ* der LXX

dem Ps. einverleibt, als dessen Bestandtheil sie in *Cod. Alex.*, im griechisch-lat. *Psalterium Veronense* und im syrischen *Psalterium Mediolanense* erscheinen; auch in Apollinaris' Psalmen-Paraphrase finden sie sich als jüngere Interpolation, *Cod. Vat.* hat sie am Rande, und die Worte *σύντριμμα καὶ ταλαιπωρία ἐν ταῖς ὁδοῖς αὐτῶν* haben in der mehr rabbinischen als althebr. Uebersetzung *בְּרַבְרִיחָם רַע וְיָסוּר רַע בְּזֶל רַע וְיָסוּר רַע* sogar in einen hebr. Cod. (Kennicott 649) Eingang gefunden. Mit Recht schloß Origenes dieses apost. Mosaik alttest. Zeugnisse vom Psalmtexte aus, und die rechte Darlegung des Sachverhalts findet sich schon bei Hieronymus in der *Vorr.* des XVI. Buchs seines Comm. zu Jesaja.¹

V. 4. So gar trostlos ist das Ergebnis der göttlichen Prüfung. In Israel wenigstens, dem Volke der positiven Offenbarung, sollte es anders aussehen. Aber auch da herrscht das Böse und vereitelt Gottes Gnadenwillen. Den Sündern dort gilt der hier vom Psalmisten vernommene göttliche Ausruf der Entrüstung. Auch Jes. 3, 13—15 richtet sich der Weltrichter an die Obern Israels insbes. Dieser Eine Zug unsers Ps. ist in dem Asafps. 82 zu einem besondern profet. Bilde verselbständigt. Was hier in Frage gekleidet ist *הֲלֵא יָדְעִי*, ist dort v. 5 in Aussage umgesetzt. Man übers. nicht: werden es nicht zu fühlen bekommen (was *יָדְעִי* heißen müßte), aber auch nicht mit Hupf.: haben es nicht erfahren. „Nicht wissen“ ist in der Bed. *non sapere* und also *insipientem esse* so absolut gemeint, wie 82, 5. 73, 22. 92, 7. Jes. 44, 18 vgl. 9. 45, 20 u. ö. Das Perf. ist nach *novisse* (Ges. §. 126, 3) zu beurtheilen, also: sind zu keiner Erkenntnis gekommen, aller Erkenntnis baar und somit thiergleich, ja nach Jes. 1, 2. 3 unterthierisch alle Uebelthäter? Die beiden folg. Sätze sind logisch wenigstens Attributivsätze. Daß *אֲכָלִי לֶחֶם* als Umstandssatz dem Part. im Sinne von *אֲכָלִי לֶחֶם* sich unterordne, ist syntaktisch unannehmbar, aber *אֲכָלִי לֶחֶם* läßt sich auch nicht mit Hupf. von thierischem sicherem Dahinleben verstehen, denn, wie Olsh. richtig bem., *אֲכָלִי לֶחֶם* bed. nicht schmausen, prassen, sondern speisen, sein Mahl einnehmen. Hgst. übers. richtig: welche mein Volk essend Brot essen d. h. so wenig etwas Sündliches, vielmehr Wohlberechtigtes, Unwidersprechliches und ihnen Zuständiges zu thun meinen, wie wenn sie Brot essen, vgl. die Ausmalung dieses Ged. Mi. 3, 1—3 (bes. v. 3 *extr.*: „gleichwie im Kochtopf und wie Fleisch drin im Kessel“). Statt *ה' לֹא יָדָעָא* sagt Jeremia 10, 21 (vgl. aber 10, 25): *וְיָדָעָא לֹא יָדָעָא*. Der Sinn ist wie Hos. 7, 7. Sie beten nicht, wie es dem geistbegabten Menschen ziemt, darum sind sie wie das Vieh und handeln wie Raubthiere.

V. 5. Wenn J. dermaßen in Unwillen ausbricht, so donnert sein nie wirkungsloses Wort jene Unmenschen ohne Wissen und Gewissen nieder. Das örtliche Deutewort *שֶׁ* ist hier wie 66, 6. Hos. 2, 17. Zef. 1, 14. Iob 23, 7. 35, 12 zeitlich gebraucht und wie 36, 13., wo es nicht sowol zeitlichen als örtlichen Sinn hat, mit dem Perf. der Gewißheit verbunden. Es bed. nicht „allda = dereinst“ als Fingerzeig in unbestimmte Zukunft,

1) Vgl. Plüschke's Monographie über das Mailänder *Psalterium Syriacum* 1835 p. 28—39.

sondern „da == dann“, wann Gott so in seinem Zorn mit ihnen reden wird. Das V. **פָּהִיר** ist, wie sonst durch Beifügung des adverbialen Inf., so hier, wie öfter in höherem Stil z. B. Hab. 3, 9., durch Beifügung eines Substantiv-Obj. gleichen Stammes verstärkt. Alsdann, wann Gottes Langmuth in Zornmuth übergeht, durchbebt sie tiefinnerst Schrecken des Gerichts. Dieses Zorngericht ist aber andererseits Liebesoffenbarung. J. rächt und erlöst so diejenigen, die er **פָּהִיר** nennt und welche hier im Gegens. zu der verderbten Menschheit der Gegenwart (12, 8) als die dem geoffenbarten Willen Gottes gleichgeartete und durch einen besseren Geist als den Zeitgeist zusammengehaltene **הָיִר צִדִּיק** heißen, indem **הָיִר**, wie auch sonst, wo es nicht bloß zeitlicher, sondern sittlicher Begriff ist, aus der Bed. *generatio* in die Bed. *genus hominum* übergeht, vgl. 24, 6. 73, 15. 112, 2., wo es überall Bez. der in der argen Welt gefangenen und nach Erlösung seufzenden Gesamtheit der Kinder Gottes ist, nicht Israels insgesamt im Gegens. zu den Scythen und überh. den Heiden (Hitz.).

V. 6. Der Psalmist selbst tritt auf Grund der richterlichen Selbstbezeugung Gottes, deren er so trostreich gewiß geworden, den Bedrückern voll freudigen Trotzes entgegen — statt des erwarteten 6. Tristichs wieder ein Distich. Das Hi. **הִבִּישׁ** bed. sonst mit persönlichem Obj. : zuschanden machen d. i. bewirken daß sich jem. schämen muß z. B. 44, 8 (vgl. 53, 6., wo der Acc. der Person hinzuzudenken ist), oder absol. : schändlich handeln wie in **בֶּן מִכִּישׁ** (ein liederlicher Sohn) der Mischle; nur hier erscheint es mit dinglichem Objektsacc., nicht in der Bed. schmähen (Hitz.), die es nirgends hat (auch Spr. 15, 3 nicht, wo es mit **הִבִּישׁ** stinkend d. i. bösen Leumund machen Gen. 34, 30 verschmolzen ist), sondern zuschanden machen == vereiteln (Hupf.), was ohnehin bei **עָצָר** die nächstliegende Bed. ist. Man übers. aber nicht: ihr macht zuschanden, weil . . , denn wozu dieses Referat mit dieser unzutreffenden Begründung? Das Fut. **הִבִּישׁ** ist mit gleicher Färbung wie Lev. 19, 17 und anderwärts der Imper. gebraucht, und **כִּי** begründet den verschwiegenen oder, wenn der Str. eine Zeile verloren gegangen, ausgefallenen Satz (vgl. Jes. 8, 9 f.): ihr werdet nichts ausrichten. **עָצָר** ist alles was immer der Fromme, der als solcher ein Dulder ist, zu seines Gottes Ehre oder doch nach seines Gottes Willen ins Werk zu setzen vorhat. Alles das suchen die Weltkinder, die im Besitze der weltlichen Macht sind, zu vereiteln, aber, von der letzten Entscheidung aus angesehen, vergeblich: J. ist seine Zuflucht oder eig. der Ort wohin er sich birgt und Bergung, Geborgenheit (**סֶטֶר סָתָר**, **צִלַּי**),

arab. auch **دَرِي**) findet. **מִתְחַסֵּהוּ** hat orthophonisches *Dag.*, welches der Lesung **מִתְחַסֵּהוּ** vorbeugt (vgl. **תַּעֲלִים** 10, 1., **מִתְחַסֵּהוּ** 34, 1., **לְאַסֵּר** 105, 22 u. dgl.).

V. 7. Dieses Tristich klingt wie ein liturgischer Zusatz aus der Zeit des Exils, wenn man nicht um seinetwillen den ganzen Ps. dieser Zeit zuweisen will. Denn anderwärts in ähnlichem Zus., wie z. B. Ps. 126., bed. **שָׁבוּא** die Gefangenschaft wenden oder die Gefangenen zurückführen, **שָׁבוּא** hat da, wie 126, 4. Nah. 2, 3 (mit folg. **אֵרָא**) vgl. Ez. 47, 7, indem das *Kal* dem Hi. **הִשְׁבִּיב** (Jer. 32, 44. 33, 11) zu Gunsten der Alliteration mit **שָׁבוּא** (von **שָׁבוּא** zum Kriegsgefangenen machen) vorgezogen ist, transitive

Bed., was einzuräumen Hgst. (welcher erkl.: zurückkehren, sich zukehren zur Gefangenschaft, von der Gnadenheimsuchung Gottes) vergeblich sich weigert. Daß aber auch die Exulanten nirgends anders als von Zion her die Erlösung erwarteten, zeigt z. B. Jes. 66, 6. Nicht als ob man gemeint hätte, daß Jahve auch die Trümmer seiner Wohnung noch bewohne, welche ja vielmehr dadurch, daß er sie verlassen (wie wir bei Ez. lesen), zu Trümmern geworden; sondern der Zeitpunkt seiner Wiederkehr zu seinem Volke ist auch der Anfangspunkt seiner Wiederbesitznahme von seinem Heiligtum, und dieses, von J. auch ehe es äußerlich wieder ersteht schon wieder angeeignet, wird sowol der Brennpunkt des göttlichen Gerichts über Israels Feinde, als der Lichtpunkt der Kehrseite dieses Gerichts, der endlichen Erlösung, weshalb auch im Exil Jerusalem der Augpunkt (*Kibla*) der Betenden ist Dan. 6, 11. Es könnte also nicht befremden, wenn ein Psalmdichter des Exils sein Verlangen nach Erlösung in den Worten ausspräche: wer gibt = o gäbe doch einer = o käme doch aus Zion Israels Heil! Da aber לִירֵי שִׁבְרִי auch metaforisch das Misgeschick wenden bed., wie Iob 42, 10. Ez. 16, 53 (viell. auch Ps. 85, 2 vgl. 5), indem שִׁבְרִי ganz so wie unser „Elend“ (abd. *elenti* = Aufenthalt in anderem Lande, Verbannung, Heimatlosigkeit) seinen Begriff verallgemeinert, so läßt sich das überschriftliche לִירֵי von dieser Seite nicht antasten. Selbst Hitz. übers.: „wenn wenden wollte Jahve seines Volkes Misgeschick“, indem er diesen Ps. von Jeremia verfaßt sein läßt während der Anwesenheit der Scythen im Lande. Ist diese Uebers. möglich, was unläugbar, so bleiben wir dann um so lieber bei dem überschriftlichen לִירֵי, als die vermeintliche Autorschaft Jeremia's auf Verkennung seines reproduktiven Charakters beruht und von einem Einfall der Scythen die Geschichte der Profetenzeit nichts sagt und weiß. Der Zustand des rechten Volkes Gottes in der absalomischen Zeit war ja wirklich ein שִׁבְרִי in mehr als bildlichem Sinne. Wir bedürfen aber eines solchen zeitgeschichtlichen Anhalts gar nicht, da in diesem Schlußwort nur die auch sonst im Ps. herrschende Anschauung formulirt ist, daß das „gerechte Geschlecht“ inmitten der Welt und auch des sogenannten Israel sich in einem Zustande der Vergewaltigung, der Haft, der Gebundenheit befindet. Wenn Gott diesen Zustand seines Volkes, das es in Wahrheit ist, wenden wird, dann soll Jakob frohlocken, Israel fröhlich sein. Es ist Dankespflicht der Erlösten, sich da zu freuen. Und wie könnten sie anders!

PSALM XV.

Die Bedingungen des Zutritts zu Gott.

- 1 Jahve, wer darf weilen in deinem Zelte,
Wer darf wohnen auf deinem heiligen Berge!
- 2 Ein unsträflich Wandelnder und Gerechtigkeit Uebender
Und Wahrheit Redender mit seinem Herzen.
- 3 Der nicht Verleumdung nimmt auf seine Zunge,
Nicht thut seinem Genossen Böses
Und Schimpf nicht bringt auf seinen Nächsten.

- 4 Der misfällig in seinen Augen, verschmähenswerth,
Aber die Jahve Fürchtenden ehrt er;
Schwört er zum Schaden — er änderts nicht.
- 5 Sein Geld gibt er nicht um Wucher
Und Bestechung ob Schuldloser nimmt er nicht —
Wer solches thut, der wanket nicht auf ewig.

Der vorige Ps. unterschied aus der Masse des allgemeinen Verderbens ein דָּרֵךְ צְדִיק und schloß mit dem Ausdruck der Sehnsucht nach dem Heile aus Zion. Ps. 15 beantwortet die Frage: wer gehört jenem צְדִיק דָּרֵךְ an und wem gilt das zukünftige Heil? Ähnlich ist der bei Uebersiedelung der Bundeslade nach Zion gedichtete Ps. 24. Die in unserm Ps. ausgesprochene Gesinnung entspricht ganz der ungeheuchelten Frömmigkeit und ächten Demuth, die sich gerade bei jener Gelegenheit an David im schönsten Lichte zeigte, vgl. v. 4^b mit 2 S. 6, 19; v. 4^a mit 2 S. 6, 21 f. Daß aber der Zion (Moria) so ohne weiteres v. 1 דָּרֵךְ צְדִיק heißt, spricht eher für die Zeit des absalomischen Exils, wo David vom Heiligtum seines Gottes getrennt war, während Menschen, die das Gegentheil der im Ps. gezeichneten, es inne hatten (s. 4, 6). Mit Sicherheit läßt sich nichts behaupten als daß der Ps. die Erhebung des Zion zum h. Berge und die Versetzung der Bundeslade in das dort errichtete אֹהֶל 2 S. 6, 17 voraussetzt. Eine herrliche Variation ist Jes. 33, 13—16.

V. 1—2. Was die tristischische Hälfte entfaltet, enthält diese distichische schon alles *in nuce*. Die Anrede an Gott ist nicht bloß eine beliebige Form (Hupf.), sondern die Frage ist wirklich so wie sie lautet an Gott gerichtet. Die Antwort aber ist deshalb nicht, wie in profet. Zus., als unmittelbare Antwort Gottes zu fassen: der Psalmist ist betend auf Gott gerichtet, liest gleichsam in Gottes Herzen und beantwortet sich die gestellte Frage in Gottes Sinne. צִדִּיק und צְדִיק, welche sich sonst wie im Hellenistischen *ναποκλιν* und *κατοικιν* unterscheiden, sind hier gleichen Sinnes; es ist ein nicht bloß vorübergehendes, sondern ewiges צִדִּיק (61, 5) gemeint; der Untersch. der zwei Wechselbegriffe ist nur der, daß der eine, von der Vorstellung des Wanderlebens ausgehend, das Finden einer bleibenden Stätte, und der andere, von der Vorstellung der Hausgenossenschaft ausgehend, das Innehaben einer bleibenden Stätte bez.¹ Das h. Zelt und der h. Berg sind hier ihrem geistlichen Wesen nach als Stätten der Gottesgegenwart und der um diese geschaarten Gottesgemeinde gedacht, und demgemäß ist auch das Weilen und Wohnen nicht äußerlich, sondern geistlich mit Hinwegversetzung über die Raumschranken zu verstehen. Diese geistliche Vertiefung der zunächst räumlich beschränkten Anschauung findet sich auch 27, 4—5. 61, 5.; sie liegt schon da vor, wo die Vorstellung fleißigen Besuchs des Heiligtums zu der bleibenden Wohnens darin gesteigert ist 65, 5. 84, 4—5., während anderwärts, wie 24, 3., die äußerliche alttest. Wirklichkeit unüberschritten bleibt. So sehen wir den Begriff des Heiligtums bald sich alttestamentlich zusammenziehen, bald sich neutestamentlich weiten, indem sich hier, wie im Bereiche des Opfers, bereits der

1) Im Arab. heißt جَارِ اللَّهِ der Schutzgenosse Gottes, der gleichsam in Gottes Burgfrieden Wohnende, s. Fleischers Samaschari S. 1. Anm. 1.

neutest. Geist regt und durch seine kosmische Hülle, ohne daß sie schon gebrochen ist, mächtig hindurchwirkt. Die Antwort auf die so neutestamentlich gemeinte Frage lautet auch nicht minder neutestamentlich: nicht die Herr-Herr-Sager, sondern die Gottes Willen thun, haben bei ihm Gast- und Hausgenossenrecht; sein Wille aber ist auf das Wesentliche des Gesetzes: die gemeinmenschlichen Pflichten, die innere Herzensstellung gerichtet. In הוֹלֵךְ דְּרָכָיו (hier und Spr. 28, 18) ist חַמִּים entw. nähere Bestimmung des Subj.: ein als Redlicher Wandelnder, wie רָכִיל ein Herumgehender als Verleumder vgl. הֹנֵךְ חֵלֶק Mi. 2, 7 „der Gerade als Wandelnder“, oder es ist Objektsacc. wie in הוֹלֵךְ צְדָקוֹת Jes. 33, 15: ein Redlichkeit Wandelnder d. i. sie zu seinem Wege, seiner Handlungsweise Machender, indem חַמִּים *integrum* = *integritas* bed. kann, wofür überwiegend das damit wechselnde בְּחַמִּים חֵלֶק 84, 12 (in Redlichkeit Wandelnde) spricht. Statt צְדָקָה עָשָׂה heißt es poetisch עָשָׂה צְדָקָה. Auf die Eigenschaftung des Wandelus und Handelus folgt ב' die der Innerlichkeit: Wahrheit redend in seinem Herzen, nicht: mit seinem Herzen (nicht bloß mit dem Munde), denn in אֶסְרֵי בָלָב א' überall das des Orts, nicht des Mittels, also: nicht Lug und Trug ist es was er innerlich denkt und sinnt, sondern Wahrheit (Hitz.). Es sind drei Charakterzüge: makelloser Wandel, nach Gottes Willen gerichtetes Handeln, wahrheitsliebende Denkungsart.

V. 3—5. Auf das Distich der Frage und das Distich der allgemeinen Antwort folgen nun drei die Antwort besondernde Tristiche. Die Schilderung setzt sich in selbständigen Sätzen fort, die aber den logischen Werth von Beziehungssätzen haben; die Perf. haben abstracte Praesensbed., denn sie sind Ausdruck bewährter Eigenschaften, habitueller Handlungsweise, dessen was der um den es sich fragt nie that und was zu thun also nicht seine Art ist. רָגַל bed. umhergehen, sei es um zu spionieren (die gewöhnliche Bed.), sei es um zu klatschen und zu verleumden (hier u. Pi. 2 S. 19, 28 vgl. רָכִיל, רָכִיל). Statt בִּלְשָׁנוֹ heißt es עַל-לִשְׁנוֹ (mit Dag. im 2. l., damit es ohne Verschlingung mit Ausdruck gelesen werde¹), weil das Wort, ehe es laut wird, auf der Zunge liegt; der Redende nimmt es von innen empor auf die Zunge oder die Lippen 16, 4. 50, 16. Ez. 36, 3. Sinnig ist die Assonanz רָדָה לְרַעְיוֹת: dem uns durch Bande des Bluts und der Gemeinschaft Verbundenen Böses thun ist eine sich selbst richtende Sünde. קָרִיב ist auch Ex. 32, 27 Parallelwort von רָצָה; beide sind hier nicht bloß von Volksgenossen gemeint, denn was an sich und unter allen Umständen Sünde ist, ist es auch nach alttest. Moral jedem Menschen gegenüber. Daß נָשָׂא in der Verbindung mit תָּרַסָה *efferre* = *effari* bed. (Hupf. u. A.), hat die Verbindung mit עָלַל und den sonstigen Gebrauch der RA נָשָׂא תִרְסָה „Schmach tragen“ (69, 8) gegen sich. Es bed. (da נָשָׂא ebensowol *tollere* als *ferre* ist) Schimpf auf jem. bringen oder laden; Schimpf ist eine Last, welche sich leichter aufladen als abwerfen läßt, *audacter calumniare, semper aliquid haeret*. In v. 4^a ist bei der Erkl. zu bleiben, von der Hupf. wegwerfend sagt, daß Hitz. sie aus dem Staube

1) s. die Regel dieses orthophonischen Dag. in Luth. Zeitschr. 1863 S. 413.

aufgelesen: „gering ist er in seinen Augen, misachtet.“ Auch Trg. Saad. AE Kimchi Urbino (in der Gramm. אהל מועד) fassen נבזה בעיניו, wenn auch anders erklärend, doch zusammen, wonach bei Baer נבזה בעיניו נבזאם (*Mahpach, Asla Legarme, Groß-Rebia*) accentuirt ist.¹ Gott erhöht den welcher בעיניו קטן 1 S. 15, 17 ist; David, als er die Lade seines Gottes einbrachte, konnte sich in der Selbstgeringschätzung (נבזאם) nicht genugthun und erschien sich בעיניו קטן 2 S. 6, 22. Diese Demuth, die David auch Ps. 131 bekennt, wird hier und durch das ganze A. T. z. B. Jes. 57, 15 als Bedingung der Gottgefälligkeit bezeichnet, wie sie denn auch wirklich der Kopf aller Tugenden ist. Dagegen übers. man meistens entw. nach der gew. Accentuation, bei welcher das ב von בעיניו dagessirt ist: der Verworfenne ist in seinen Augen verachtet (Rāschi Hupf.), oder obiger Accentuation entsprechend: verachtet in seinen Augen ist der Verworfenne (Mr. Hgstb. Olsh. Luzzatto), aber das wäre wenig gesagt und ungeschickt ausgedrückt; denn es ist stilistisch verwerflich, zwei artikellose und noch dazu gleichbed. Partt. mit der Absicht zusammenzustellen, daß das eine als Subj., das andere als Praed. gefaßt werde; man sieht das Missliche an dem Schwanken der Ausll. Dagegen können wir uns, wenn wir „verächtlich ist er in seinen Augen, verschmähenswerth“ (Ges. §. 134, 1) übers., auf 14, 1 berufen, wo הַשְׁחִירָה ebenso durch הַשְׁחִירָה gesteigert wird, wie hier נבזה durch נבזאם, vgl. auch Gen. 30, 31. Iob 31, 23. Jes. 43, 4. Dem Gegensatze von v. 4^b zu 4^a geschieht auch so Genüge: er selbst erscheint sich aller Ehre unwerth, Anderen dagegen erweist er fortwährend Ehre, und der Maßstab seiner Beurtheilung ist da die Gottesfurcht. Wie er selber J. fürchtet, zeigt die selbstverläugnend strenge Erfüllung seiner Eide. Man miskennt diesen Sinn des נשבע לְהֵרֶע, wenn man übers.: er schwört dem Nächsten (רע = רע), was נשבע לְרָעָה heißen müßte, oder: er schwört dem Bösen (und hält selbst diesem was er eidlich versprochen), was לְרָע heißen müßte, denn wozu wäre die Elision des Art. unterlassen, welche im klassischen vorexilischen Stile nur höchst selten (36, 6) unterbleibt? Die Worte beziehen sich auf Lev. 5, 4: wenn jemand schwört indem er gedankenlos ausspricht לְהֵרֶע אוֹ לְהֵרֶע Uebles oder Gutes zu thun etc. Es ist von Schwüren die Rede, die man vergißt und deren Vergessen durch ein *Ascham* zu sühnen ist, mag ihr Inhalt etwas dem Schwörenden Unangenehmes, Schädliches oder Angenehmes, Vortheilhaftes gewesen sein. Die Zurückbez. des לְהֵרֶע auf das Subj. versteht sich von selbst, denn Andern Schaden zu thun ist ja eine Sünde, deren Gelobung und Begehung, nicht deren Unterlassung sühnbedürftig wäre. Ueber לְהֵרֶע = לְהֵרֶע s. Ges. §. 67 Anm. 6. Auf den hypothetischen Vordersatz (vgl. z. B. 2 K. 5, 13) folgt als Nachsatz וְלֹא יָמִיר. Das V. יָמִיר ist in dem Gelübdegesetz heimisch, welches, wenn jemand ein opferbares Thier gelobt hat,

1) Die gew. Accentuation נבזאם בעיניו נבזה reißt das seiner Stellung nach zu נבזה gehörige בעיניו davon los, und die Heidenheimsche נבזה בעיניו נבזאם ist accentuologisch deshalb verwerflich, weil von zwei gleichen Trennern immer der zweite geringeren Trennungswerth hat als der erste. So bleibt also nur die oben angegebene übrig. Die HSS schwanken.

sowol Verwandlung desselben in Geldeswerth (תַּחֲלִיקָה) als Vertauschung desselben mit einem andern, sei es כָּטוֹב בָּרַע אוֹרַע בָּטוֹב, verbietet Lev. 27, 10. 33. Der Psalmist gebraucht natürlich diese Wörter nicht in dem terminologischen Sinn des Gesetzes: das Schwören begreift auch das Angelegen, und לֹא רָצִי verneint nicht allein jede Umtauschung des Gelobten, sondern auch jede Abänderung des Beschwornen: er misbraucht den Namen Gottes in keiner Weise לִשְׁוֹא. Auch v. 5^a hat der Psalmist eine Tōrastelle vor Augen, näml. Lev. 25, 37 vgl. Ex. 22, 24. Dt. 23, 20. Ez. 18, 8.; הָיָה בְּנִשְׁךָ bed. hingeben, um Wucherzins (נִשְׁךָ) v. הָיָה בְּנִשְׁךָ dafür zu nehmen, der Zinsnehmende oder Zinsfordernde ist הַנִּשְׁיָה, der Zinsgebende, הַנִּשְׁיָה, der Zins selbst נִשְׁךָ. Auch der Charakterzug 5^b erinnert an mosaische Gesetzesworte: שָׁחַר לֹא לָקַח an das Verbot Ex. 23, 8. Dt. 16, 19 und עֵל-נָקִי an den Fluch Dt. 27, 25: wegen des Unschuldigen d. i. wider ihn, ihn zu verurtheilen. Sei es leih- oder schenkweise, gibt er ohne Ansprüche, und ist er in richterlichen Würden, so ist er der Bestechung, zumal zum Verderben eines Unschuldigen, unzugänglich. Statt nun nach durchgeführter Charakteristik zu schließen: ein solcher darf weilen etc., gestaltet sich dem geistlichen Sinne jener Frage gemäß der Schlußsatz anders: ein solches Thuender wird auf ewig nicht in Wanken versetzt (יָמוּט fut. Ni.), er steht fest, von J. gehalten, in seiner Gemeinschaft geborgen; nichts von außen, kein Unfall kann ihn fallen.

PSALM XVI.

Bergung in Gott, dem höchsten Gut, vor Noth und Tod.

- 1 Beware mich, Gott, denn in dich berg' ich mich.
- 2 Ich spreche zu Jahve: „mein Herr bist du,
Außer dir gibts für mich kein Gut“,
- 3 Und zu den Heiligen, welche auf Erden:
„Dies die Herrlichen, an denen all mein Gefallen.“
- 4 Viel wird derer Pein, die einen Abgott eingetauscht —
Nicht spenden mag ich ihre Opferspenden von Blut
Und nicht nehmen ihre Namen auf meine Lippen.
- 5 Jahve ist mein Acker- und Bechertheil,
Du machst stattlich mein Loos.
- 6 Schnüre fielen mir in Wonnegefilde,
Ja das Erbe dünkt mich schön.
- 7 Ich preise Jahve, daß er mich berathen;
Auch in Nächten mahnen mich meine Nieren.
- 8 Ich vergegenwärtige mir Jahve beständig,
Denn er ist mir zur Rechten — so wanke ich nicht.
- 9 Darob freut sich mein Herz, jauchzt denn meine Hehre,
Auch mein Fleisch wird wohnen sorglos.
- 10 Denn nicht preisgeben wirst du meine Seele dem Hades,
Nicht hingeben deinen Frommen zu sehn die Grube;
- 11 Wirst mich erfahren machen den Lebenspfad —
Ersättigung an Freuden ist bei deinem Antlitz,
Wonnen in deiner Rechten endlos.

Der vorige Ps. schloß mit יָמוּט לֹא; dieses Verheißungswort wiederholt sich 16, 8 als Glaubenswort im Munde Davids, Ein Muster der unwandelbaren Glaubens-

zuversicht des Hausgenossen Gottes tritt uns hier vor Augen, denn der Dichter von Ps. 16 ist in Gefahr des Todes, wie aus der Bitte v. 1 und der Erwartung v. 10 zu schließen ist; aber da ist nichts von bitterer Klage, düsterer Anfechtung, schwerem Kampfe: der Hülferuf wird sofort verschlungen von überwiegendem seligen Bewußtsein und heiterer Hoffnung, in dem ganzen Ps. herrscht gefaßte Ruhe, innige Freude, frohe Zuversicht, die dessen gewiß ist, daß sie alles was sie für Gegenwart und Zukunft wünschen mag in ihrem Gott besitzt.

Der Ps. ist לָרֹדֶר überschrieben und „David — bekannt auch Hitz — geht hervor aus seiner Sprache.“ Was einen Ps. als davidischen kennzeichnen kann, finden wir hier beisammen: sich drängende Gedanken in gedrängter Rede, welche in v. 4 bis zur Härte kühn wird, dann aber sich verklärt und beflügelt; altertümliches, eigentümliches, hoehdichterisches Gepräge (לֹדֶר *mein Herr*, רָדֶר, נֶחֱלֶה, שִׁמֶר, חֲזִיקָה) und sinnige strofische Gruppierung, dazu mannigfache Berührungen mit unzweifelhaft echt davidischen Ps. (vgl. z. B. v. 5 mit 11, 6., v. 10 mit 4, 4., v. 11 mit 17, 15) und unzweifelhaft alten pentateuchischen Bestandtheilen (Ex. 23, 13. 19, 6. Gen. 49, 6). Wie tiefe Wurzeln die Psalmenpoesie inhaltlich und sprachlich in der Tōra hat, zeigt kaum ein anderer Ps. so augenfällig wie dieser. Ueber die Situation s. zu P. 30.

Die Ueberschrift לָרֹדֶר hat Ps. 16 mit Ps. 56—60 gemein. Nach Analogie der übrigen Ueberschriften muß sie technische Bed. haben; schon dies spricht gegen Hitzigs Deutung: ein bis dahin unbekanntes Gedicht, ein ἀνέκδοτον, nach dem arab. *māktum* Verborgenes, Geheimes, so wie auch gegen die ohnehin nichtssagende Bed. *κειμήλιον*. J. XX übers. *στυλογραφία* (εἰς *στυλογραφίαν*), wofür die altlat. Uebers. *tituli inscriptio* (Hesych. *τίτλος· πτυχίον ἐπιγραμμά ἐχον*). Daß diese Uebers. überlieferungsgemäß ist, zeigt die des Trg. לְרֹדֶר *sculptura recta* (nicht *erecta*, wie Hupf. übers.). Beide Uebers. geben dem V. die Bed. *פָּחַס* *insculpere*, welche sich sowol durch Vergleichung von *פָּחַס* verw. *פָּחַס*, *פָּחַס* als *פָּחַס* *imprimere* (*sigillum*) bestätigt; auch Jer. 2, 22 (vgl. 17, 1) heißt die Verschuldung Israels *פָּחַס* als tief eingedrungener unvertilgbarer Schandfleck. Sehen wir uns nun sämtliche Michtam-Ps. näher an, so sind ihnen zwei hervorstechende Züge gemeinsam: theils werden bedeutsame denkwürdige Worte mit *פָּחַס*, *פָּחַס*, *פָּחַס* vorgeführt 16, 2. 58, 12. 60, 8 vgl. Jes. 38, 10. 11 (in dem Ps. Hizkia's, welcher *פָּחַס* = *פָּחַס*, wie viell. zu lesen, überschrieben ist), theils wiederholen sich solche Worte in refrainartiger Weise, wie Ps. 56: *nicht fürcht' ich mich, was können mir Menschen thun!* Ps. 57: *erhebe über die Himmel, Elohim, über die ganze Erde deine Herrlichkeit!* Ps. 59: *denn Elohim ist meine Felsburg, mein Gnadengott;* der Ps. Hizkia's vereinigt diesen Charakterzug mit dem andern. Demnach scheint *פָּחַס* wie *ἐπιγραμμά*¹ zunächst Inschrift und dann s. v. a. Inschriftgedicht oder Stichwortgedicht zu bed., indem in den Ps. dieser Art ein sinnerreicher Spruch, sei es durch besondere Einführung oder durch kehrversartige Wiederholung, sich inschrift- oder denksteinartig heraushebt.

Das Strofenschema ist 5. 5. 6. 7. Die zu 7 Zeilen angewachsene letzte Str. ist Ausdruck freudiger Hoffnungen angesichts des Todes, die sich bis in die Ewigkeit hinein erstrecken.

V. 1—3. Der Ps. beginnt mit einer auf Glauben gegründeten Bitte, deren bes. Beziehung aus v. 10 erhellt: Gott möge (was er als *אֱלֹהִים* der Alles-

1) In der neuern jüd. Poetik ist *פָּחַס* wirklich Name des Epigramms.

vermögende vermag) ihn bewahren, der kein anderes Asyl hat, in das er sich geborgen und berge, als eben Ihn. Dieser kurze Introitus steht außer Parallelismus, ist also insofern monostichisch, ein mit wenigen Worten alles besagender Senfzer, womit die emphatische Aussprache שְׁחָמ־רֵנִי *schām'reni* zusammenhängt, denn so ist zu lesen, wie 86, 2. 119, 167 *schām'-rah* (vgl. zu Jes. 38, 14 שְׁחָמ־רָה) nach dem ausdrücklichen Zeugnis der Masora.¹ Der Text der beiden folg. vv. bedarf (so scheint es) einer zwiefachen Verbesserung. Die LA אֲמַרְךָ als Anrede an die Seele (Trg.), vgl. Thren. 3, 24 f., hat die fehlende Nennung der angeredeten gegen sich: sie beruht auf Miskennung der defektiven Schreibung אֲמַרְךָ (Ges. §. 44 Anm. 4); Hitz. u. Ew. (§. 190^d) vermuthen, daß in solchen Fällen eine in der Volkssprache nach aramäischer Weise (אֲמַרְךָ oder אֲמַרְךָ) wirklich vorgekommene Abwerfung des Schlußvokals zu Grunde liege, und wirklich scheint das öftere Vorkommen dieser defektiven Schreibung (יִרְדְּנָה = יִרְדְּנָה 140, 13. Job 42, 2., בָּנִיחַ = בָּנִיחַ 1 K. 8, 48., דַּשִּׁיחַ = דַּשִּׁיחַ Ez. 16, 59 vgl. 2 K. 18, 20 אֲמַרְךָ, jetzt אֲמַרְךָ punktirt, mit Jes. 36, 5) in einer solchen der Volkssprache eignen Abschleifung des *i* wenigstens seinen Anlaß zu haben, obwol אֲמַרְךָ, wenn David so schrieb, nicht anders als 31, 15. 140, 7 gelesen sein wollte.² Zuerst spricht David sein Bekenntnis zu J. aus, dem er sich unbedingt unterordnet und den er ausnahmslos allem überordnet. Da das im Sprachgebrauch meist erblichene Suff. von אֲרֹנִי (eig. *domini mei* = *domine mi* Gen. 18, 3 vgl. 19, 2) hie und da, wie unstreitig 35, 23., seine urspr. Bed. behauptet, so ist wol auch hier nicht: „der Herr bist du“, sondern „mein Herr bist du“ zu erkl. Gerade auf dem „mein“ liegt der Nachdruck. Es ist das rückhaltlose und freudige (mehr kindliche als knechtische) Abhängigkeitsgefühl, welches sich in diesem ersten Bekenntnissatze ausspricht. Denn wie der zweite Bekenntnissatz sagt: J., der sein Herr ist, ist auch sein Wolthäter, ja selbst sein höchstes Gut. Die Präp. עַל führt öfter ein was über etwas hinausgeht Gen. 48, 22 (vgl. 89, 8. 95, 3) und zu diesem hinzukommt Gen. 31, 50. 32, 12. Ex. 35, 22. Num. 31, 8. Dt. 19, 9. 22, 6., indem es sich ihm über- oder nebenordnet. So auch hier: „mein Gutes d. i. was mich wahrhaft beglückt ist nicht über dir“ d. i. hinzu zu dir, neben dir, dem Sinne nach s. v. a. außer dir oder ohne dich (wie Trg. Symm. Hier. übers.), du bist es ausnahmslos allein. Bei dieser Fassung des עַל macht das der vordavidischen Lit. fremde, aus בְּלִי abgekürzte dichterische בַּל keine Schwierigkeit; es steht wie Spr. 23, 7 kurz für בַּל-הָיִיתָ. „So wie du bist der Herr! — bem. Hgst. — der Gegenruf der Seele ist auf das *ich bin der Herr dein Gott* Ex. 20, 2., so *du allein bist mein Heil!* der Gegenruf auf das *du sollst keine andern Götter haben neben mir* (עַל-עֲבֹדָתִי).“ Der Psalmist kennt keinen Born wahren Glücks als J., in

1) Diese bemerkt בספרא ב' גרשין, zweimal im Psalter ist in dem Imper. שְׁחָמ־רֵנִי das *o* durch Gaja (Metheg) verdrängt und zu *a* geworden, s. Baer, *Thorath Emeth* p. 22 s. Trotz dem sind die Grammatiker in der Aussprache so punktirt Imperativ- und Infinitiv-Formen nicht einig; Luzzatto liest wie Lonzano *schām'reni*.

2) Die Ansicht Pinskers, Einl. S. 100—102, welcher שְׁחָמ־רֵנִי als aus שְׁחָמ־רֵנִי entstanden für die Grundform der 1. pr. sing. hält, aus der dann שְׁחָמ־רֵנִי und später שְׁחָמ־רֵנִי geworden, ist sprachgeschichtlich unhaltbar.

Ihm hat er alles, sein Schatz ist im Himmel. So lautet sein Bekenntnis zu J. Aber er hat auch auf Erden solche, zu denen er sich bekennt. Man lese mit Umstellung des 1:

וְלִקְרוֹשִׁים אֲשֶׁר בְּאֶרֶץ
הַמָּדָה אֲדִירִי כָל־הַמַּצִּיבִים:

Während Diestels Aenderung: „an den Heiligen, die in seinem Lande sind, verherrlicht er sich und all sein Wohlgefallen ruht auf ihnen“ diesen Vers sich selber entfremdet: reicht jene Herausnahme des 1¹ aus, ihn in zusammenhangsgemäßer Weise seiner Schwierigkeiten zu entlasten. Nun ist es klar, daß וְלִקְרוֹשִׁים, wie schon hie und da vermuthet worden ist, von dem noch fortwirkenden וְאֲדִירִי regirter Dat. ist; klar, was der Zusatz בְּאֶרֶץ will, welcher den hienieden befindlichen Liebesgegenstand von dem droben befindlichen unvergleichlich höchsten unterscheidet; klar, welche Bestimmung das הַמָּדָה hat, während sonst dieser rein beschreibende Relativsatz אֲשֶׁר בְּאֶרֶץ הַמָּדָה (den v. Ortenberg in אֲרָצָה בְּהַמָּדָה umsetzt) müßig erscheint und sowol wegen seiner Weitschweifigkeit (da הַמָּדָה überflüssig vgl. z. B. 2 S. 7, 9. 2, 18) als wegen seiner Wortstellung (die bei negativer Fassung Dt. 20, 15. 2 Chr. 8, 7 vgl. Gen. 9, 3. Ez. 12, 10 üblich ist) befremdet; klar, in welchem Sinne אֲדִירִי mit קְרוֹשִׁים wechselt, indem nicht die, welche der Welt wegen äußerer Macht und äußeren Besitzes als אֲדִירִים gelten (136, 18. 2 Chr. 23, 20), sondern die Heiligen von ihm als auch Herrliche, hoher Ehre Theilhaftige und hoher Ehre Würdige geschätzt werden, und übrigens stimmt diese Zurechtstellung des v. mit dem Michtam-Charakter des Ps. Der Ged., den man so gewinnt, ist der erwartete (Liebe zu Gott und Liebe zu seinen Heiligen), den man auch dem Texte wie er vorliegt abringen müßte, indem man entw. mit de W. Mr. Dietr. u. A. übers.: „die Heiligen, welche im Lande, das sind die Vornehmen, an denen ich all meine Lust habe“ — ein *Wav apodoseos*, welches man sich nur, wenn es וְהַמָּדָה (vgl. 2 S. 15, 34) hieße, gefallen lassen könnte — oder: „die Heiligen welche im Lande und die Herrlichen — all mein Gefallen ist an ihnen.“ Bei beiden Erkl. wäre ל Exponent des sonst abgerissen vorausgestellten *nom. abs.*, und dieses ל der Beziehung (Ew. §. 310^a) ist wirklich in allen Stilarten (Num. 18, 8. Jes. 32, 1. Koh. 9, 4) üblich, wogegen das ל, von der Gemeinschaft verstanden, in welcher stehend er so sich zu J. bekennt: mich anschließend an die Heiligen (Hgst.), mit (v. Lg.), unter den Heiligen (Hupf. Then.), die misverständlichste Präp. wäre und v. 3 zu einem schwerfälligen Anhängsel von v. 2 macht. Faßt man aber ל als das des Betreffs, so bleibt der elliptische Constructivus וְאֲדִירִי, zu welchem man הַמָּדָה ergänzen mußte, ein nicht zu beseitigender Stein des Anstoßes, denn weder läßt sich solche Isolirung der Verbindungsform von ihrem Genit. als im Hebr. syntaktisch möglich erweisen (s. zu 2 K. 9, 17 Then. u. Keil), noch ist man genöthigt, hier das sonst Unerweisbare anzunehmen, da sich כָּל־הַמַּצִּיבִים ohne alle Härte dem וְאֲדִירִי als genit. Begriff (Ges. §. 116, 3) unterordnet. Und doch sträubt sich bei der LA וְאֲדִירִי ge-

1) Gebilligt von Kamphausen und dem Kritiker im LB das Allgem. KZ 1864 S. 107.

gen diese Zusammenfassung des כל־העצ־יבם יא־ירי sowohl die Satzbildung, welche mit ל anhebend einen Nachsatz erwarten läßt, als das Verh. des v. 3 zu v. 2, wonach der Schwerpunkt der Aussage gerade in כל־העצ־יבם liegen muß. So kommen wir also auf die obige leise Textverbesserung zurück. קְרוֹשִׁים sind diejenigen, an welchen der Wille Jahve's an Israel, ein heiliges Volk zu sein Ex. 19, 6. Dt. 7, 6., zum Vollzuge gekommen ist, die lebendigen Glieder der diesseitigen (denn es gibt auch eine jenseitige 89, 6) *ecclesia sanctorum*. Herrlichkeit δόξα ist die Erscheinung der Heiligkeit. Sie ist den Heiligen, deren sittlichen Adel jetzt noch die Knechtsgestalt des קָנִי umhüllt, von Gott bestimmt (vgl. Röm. 8, 30) und in den Augen Davids haben sie dieselbe schon jetzt. Sein geistlicher Blick dringt durch die Knechtsgestalt hindurch. Sein Urtheil ist wie das Urtheil Gottes, der sein Ein und Alles. Die Heiligen und keine anderen sind ihm auch die Erlauchten. Sein ganzes Wolgefallen haftet an ihnen, ihnen gilt seine volle Achtung und Neigung. Die Gemeinde der Heiligen ist seine Chephzibah Jes. 62, 4 (vgl. 2 K. 21, 1).

V. 4—5. Wie er die Heiligen liebt, so verabscheut er andererseits die Abtrünnigen und ihre Götzen. Man construiere אָהַר קְהָרִי als appositionellen Relativsatz zum Vorausgehenden: *multi sunt cruciatus* (vgl. 32, 10) *eorum, eorum scil. qui alium permutant*; der Ausdruck wäre fließender, wenn es קְרִיבִי hieß: viel oder groß machen ihre Schmerzen die welche . . ., so daß אָהַר מִחָרִי, wie z. B. אָהַבִי ה' (der den J. liebt) Jes. 48, 14., Subjektsbegriff wäre. Dieser v. 4 bildet den reinen Gegens. zu v. 3. Die Heiligen sind schon jetzt in seinen Augen die Herrlichen, an denen all sein Wolgefallen haftet, während den Abgöttischen, wie er weiß, eine qualvolle Zukunft gewiß ist und ihr Cultus, ja sogar ihre Namen ihm ein Abscheu sind. Die Suff. von נִסְבִּיהֶם und שְׂמוֹתֶם ließen sich nach Ex. 23, 13. Hos. 2, 19 auf die Abgötter bez., wenn man אָהַר sammelbegrifflich = אֲהָרִים wie Iob 8, 19 faßt, aber naturgemäßer gibt man ihnen gleiche Beziehung mit עֲצָבוֹתָם, was nicht ihre Götzen bed. (denn Götzen heißen עֲצָבִים), sondern (von עֲצָבָהּ) ihre Qualen, Schmerzen (147, 3. Iob 9, 28): der Ged. ist wie 1 Tim. 6, 10 *ἐαυτοὺς περιπέτρων ὀδύνας ποικίλεις*. אָהַר ist allgemeine weitsinnigste Bezeichnung alles dessen was nicht Gott ist und was der Mensch neben Gott und wider Gott zu seinem Idole macht (vgl. Jes. 42, 8. 48, 11). אָהַר קְהָרִי kann nicht *festinant* bed., denn in dieser Bed. findet sich nur קְהָרִי und dieses einmal mit örtlichem, nicht aber persönlichem Acc. der Richtung Nah. 2, 6 — also (wozu auch besser das Perf. stimmt): Ungöttliches haben sie eingetauscht (קְהָרִי wie קְהָרִי 106, 20. Jer. 2, 11), viell. (vgl. die RA אֲהָרִי (זָנִה) mit dem Nebensinne des Freiens und Buhlens, denn קְהָרִי ist das eig. Wort von Erwerbung einer Frau durch Erlegung des vom Vater verlangten Preises Ex. 22, 15. Mit solchen Leuten, die in den Augen der Welt als אֲהָרִים erscheinen mögen, deren aber eine qualvolle Zukunft wartet, hat David nichts zu schaffen: nicht spenden mag er Opferspenden, wie sie sie spenden; נִסְבִּיהֶם hat wie überall *Dag. lene*, קְהָרִים heißen sie nicht als solche, welche wirklich aus Blut bestehen oder deren Wein wirklich mit Blut gemischt ist, sondern als gleichsam aus Blut bestehend, weil sie mit blutbe-

fleckten Händen und blutbeladenem Gewissen dargebracht werden, בן ist das der Herkunft, hier (wie Am. 4, 5 vgl. Hos. 6, 8) des Stoffes und dient auch sonst zu solchen virtuell adjektivischen Beifügungen 10, 18. 17, 14. 80, 14. In 4^c steigert sich der Ausdruck des Abscheu's aufs höchste: selbst ihre Namen d. i. die Abgötter-Namen, die sie ausrufen, in den Mund zu nehmen scheut er sich, wie es denn auch wirklich die Tôra Ex. 23, 13 (vgl. *Const. apost.* V, 10 εὐδῶλων μνημονεύειν ὀνόματα δαιμονικά) verbietet. Er hält es mit J. Was er wünschen mag, hat er in Ihm, und was er in Ihm hat, bleibt ihm auch durch Ihn gesichert. חֶלְקִי bed. hier nicht Kostportion (Böttch.), denn in diesem Sinne sind חֶלֶק Lev. 6, 10 und בָּנֵי 1 S. 1, 4 gleichbedeutend, und was חֶלְקִי von J. gesagt bed. zeigen Parallelen wie 142, 6. Wie חֶלְקִי ist auch כִּוְּס nach 11, 6 Genit.: בָּנֵי חֶלֶק ist der jemandem zuerkannte Antheil an liegenden Gründen; כִּוְּס der Antheil am Becher nach hausväterlicher Maßbestimmung. Der Stamm Levi bekam bei der Landesvertheilung keinen Grundbesitz, von dem er sich hätte unterhalten können, J. sollte sein חֶלֶק Num. 18, 20., die J. geweihten Gaben seine Kost sein Dt. 10, 9. 18, 1f. Nun ist aber nichtsdestoweniger ganz Israel *βασίλειον ἱεράτευμα* Ex. 19, 6., worauf schon קִדְּשִׁים und אֲדִירִים v. 3 hinwies, so daß also ebendas was der St. Levi in nationaler Aeüßerlichkeit darstellt in seiner ganzen geistlichen Tiefe von jedem Gläubigen gilt: nicht Irdisches, Sichtbares, Creatürliches, Dingliches ist was ihm als Besitz und Genuß beschieden, sondern J., er allein, in ihm aber auch vollkommene Befriedigung. In 5^b hat חֶלְקִי so wie es lautet die Praesumption für sich, *Hi.* eines V. חֶלֶק (חֶלֶק) zu sein. Dieses V. kommt aber sonst nicht vor, was uns berechtigt, die Erkl. des Worts in anderer Weise zu versuchen. Ein Subst. in der Bed. Besitz (Mr. Ew.) kann es nicht sein, denn diese Nominalform existirt nicht. Eher Particip = חֶלְקִי, wie etwa יוֹסִיף Jes. 29, 4. 38, 5. Koh. 1, 18 = יֹסֵף, was schon AE (*Sefath Jether* n° 421) und Kimchi (*Michlol* 11^a) vergleichen, eine Form des Particips, zu der wenigstens graphisch סִבִּיר 2 K. 8, 21 einen Uebergang bildet, deren Existenz aber sich mit Grund bezweifeln läßt. Beabsichtigte der D. das Part. v. חֶלֶק, so schrieb er wol eher חֶלְקִי גִדְּלִי, wie LXX, das *Chirek compaginis* für Suff. nehmend, vor sich gehabt haben könnten: *ὅς ἐστι ὁ ἀποκαθιστῶν ἐν ἀλγρονομίᾳ μου ἐμοί* (Böttch.). Denn die Conj. חֶלְקִי (Olsh. Then.), des Sinnes: „du bist fort und fort mein Loos“ hinkt in Gedanken und Ausdruck. Gelungener und bestechender ist Hitzigs Conj. חֶלְקִי „du, deine Tummim, sind mein Loos“, wogegen aber dies daß die חֶלְקִי nie (auch nicht Dt. 33, 8) ohne die אֲדִירִים erwähnt werden. Dennoch würden wir diese Conj. den andern Erkl. vorziehen, wenn sich das Wort nicht als *Hi.* von חֶלֶק (חֶלֶק), was das Nächstliegende, erkl. ließe. Schon Schultens hat das arab. *wamika* weit s. verglichen, von welchem das syrische Arabisch noch heute die Hifilform *أَوْمَكَ* weit machen¹

1) Die arab. Lexikographen kennen nur ein Nomen *wamka* Weite (*amplitudo*), nicht das Verbum, und auch jenes gehört nicht der allgemeinen klassischen Sprache an. Aber noch heute sind *الْوَمَك* (*wamk*: gesprochen) Weite und *wamik* in Damask

in Volksgebrauch hat. Und da wir uns jedenfalls herbeilassen müssen, eine absonderliche Bewandnis mit diesem חִסְדִּי anzunehmen, so ist es gewiß nicht zu kühn, es für ein ἀπαξ γεγραμμ. zu halten: du machst weit mein Loos d. i. gewährst mir als zufallenden Besitz ¹ geräumigen Wohnsitz, weiten Plan — ein Ged. den v. 6 weiterführt.

V. 6—8. Die Meßschnüre חֲבֵלִים werden geworfen Mi. 2, 5 und fallen jemandem da, wo und so weit ihm sein Grundbesitz angewiesen wird, so daß חֲבֵל Jos. 17, 5 auch von dem Zufallen des zugemessenen Landestheils selbst gesagt wird. נָצַח (nach der Masora defektiv wie auch v. 11 נָצַח) ist *pluralet.*, der zur Bez. einheitlicher Zustände und gleichartiger Raum- und Zeitverhältnisse übliche Plur. Ges. §. 108, 2^a, sowol: angenehme Zuständlichkeit Iob 36, 11., als, wie hier, anmuthige Oertlichkeit, lat. *amoena* (welchem noch entsprechender נָצַח v. 11). Die Meßschnüre sind ihm in wonniger Gegend gefallen, näml. in der genußreichen Gemeinschaft Gottes, dieser seligste Liebesbereich ist seine paradiesische Besitzung worden. Mit חָסֵד steigt er von dem Thatbestande zu der vollen Befriedigung auf, die er ihm gewährt: auch erscheint ihm solches Erbe als schön, er hat daran inniges Ergötzen. נָחַל nach Ew. §. 173^d aus der Verbindungsform נָחַלָה (wie נָחַלָה 61, 1) verlängert, nach Hupf. gleichwie נָחַלָה Ex. 15, 2 aus נָחַלָה entstanden (mittelst ebender im Syr. gemeinüblichen Apokope, wie viell. נָחַלָה v. 1 aus נָחַלָה), ist vielmehr, da bei erster Ansicht der Lautwechsel gesetzlos ist und letzterer solche Verwendung der Form wie 60, 13 (108, 13) widerspricht, das abgestumpfte נָחַלָה: das Erbe = solch ein Erbe gefällt mir, eig. erscheint mir schön (נָחַלָה wurzelverw. נָחַל, sinnverw. נָחַל, intr. נָחַל glänzend, schön s.); נָחַל von der ihm bewußten und fühlbaren Schönheit (vgl. Est. 3, 9 mit 1 S. 25, 36 וְיָבִי עִלְיָי und die spätere Ausdrucksweise Dan. 3, 32). Die Freude aber an dem Erbgut wird, da Geber und Gabe eins sind, von selbst zu steter dankbarer Benedeigung des Gebers, daß Er (אֱלֹהִים *quippe qui*) ihn berathen (73, 24), das Eine, das noth ist, das beste Theil zu erwählen; selbst in Nächten wacht sein Herz, selbst da gemahnen ihn (נָחַל hier: sittlich anspornen, wie Jes. 8, 11 warnen) seine Nieren, welche als Sitz der glückseligen Empfindung des Besitzes Jahve's gedacht sind (s. Psychol. S. 268); er fühlt von innen heraus sich angetrieben, dem liebevollen treuen Gott inbrünstig zu danken. Er hat J.

gemeinüblich und nur das Verbum wird in der besseren Umgangssprache gemieden (Wetzst.).

1) Kaum können zwei Wörter so genau sich decken wie נָחַל und ἀλῆρος, welches gewöhnlich von ἀλῶ (abgebrochenes Stück), in Döderleins Homer. Glossar 3, 124 von ἀλῆσθαι (göttliche Willensbestimmung) hergeleitet wird, viell. aber mit נָחַל Ein Wort ist. Auch ἀλῆρος bed. 1) das Zeichen durch welches Einem unter Mehreren irgend etwas vermöge der Entscheidung des Zufalls oder des göttlichen Willens zufällt, ein Steinchen, Scherbe oder dergl. So bei Homer *Il.* 3, 316. 7, 170. 23, 351. *Od.* 10, 206, wo das Loosen mit diesem Ausdruck ἀλῆρος beschrieben wird; 2) den durch das Loos jemandem zugefallenen Gegenstand, *patrimonium* z. B. *Od.* 14, 64. *Il.* 15, 498 οἶκος καὶ ἀλῆρος, bes. von Landbesitz; 3) ohne den Begriff des Looses das Erbtheil und selbst ohne den Gedanken an das Erbe den festen Grundbesitz schlechtweg. Es ist der stehende Ausdruck für die den Colonisten ἀλερούχοι zugefallenen Ländereien.

sich gegenüber gestellt stetiglich, J. ist der beständige Augpunkt, nach dem er unverrückt hinschaut, und ihn immer so gegenwärtig zu haben wird ihm leicht, denn Er ist, so daß er seine Einbildungskraft nicht anzustringen braucht, **בְּיָמֵי** (ergänze **וְהָיָה**, wie 22, 29. 55, 20. 112, 4) rechtshier d. i. da wo meine Rechte anhebt, dicht bei mir. Die Selbstfolge davon in Bewußtsein und Wirklichkeit drückt das verbindungslose **בְּלֹא-אֲמוּנָה** aus: er wird, er kann nicht wanken, nicht erliegen und unterliegen.

V. 9—11. So hat er denn, ohne den Tod fürchten zu müssen, die seligste Aussicht, wie diese gleichsam siebenstrahlige Schlußstr. sagt. Darob daß J. ihm so hülfreich nahe ist, ist sein Herz in Freude versetzt **וְשִׂמְחָה** und es frohlockt seine Ehre d. i. Seele (s. zu 7, 6), indem, wie das *fut. consec.* besagt, die Freude in Frohlocken ausbricht. Keine Bibelstelle ist dieser so ähnlich, wie 1 Thess. 5, 23. **בְּיָמֵי** *πνεῦμα* (*voř*), **וְשִׂמְחָה** (s. Psychol. S. 98), **בְּיָמֵי** (der Urbed. nach *attractabile* das Tastbare) *σῶμα*; das *ἀνέμνωσιν τῆς καρδίας*, welches dort der Ap. in Betreff aller drei Wesensbestandtheile seinen Lesern anwünscht, spricht David hier als zuversichtliche Erwartung aus, denn **וְשִׂמְחָה** will sagen daß er auch für seinen Leib hofft, was für sein im Herzen concentrirtes Geistesleben und sein schöpfungs- und gnadenweise geadeltes Seelenleben: siegesfreudig, triumphierend sieht er dem Tode ins Angesicht, auch sein Fleisch wird wohnen oder liegen wolgemuth, näml. ohne von Schauern der herannahenden Verwesung ergriffen zu werden. Die Hoffnung Davids ruht auf dem Schlusse: es ist unmöglich, daß der Mensch, welcher Gott in zueignendem Glauben und lebendiger Erfahrung sein nennt, dem Tode verfallende; denn daß bei **וְשִׂמְחָה**, dem Ungefährdetbleiben unter Gottes Obhut Dt. 33, 12. 28 vgl. Spr. 3, 24., an Bewahrung vor dem Tode gedacht ist, zeigt v. 10. **וְשִׂמְחָה** wird von LXX *διασπορά* übers., als ob es von **וְשִׂמְחָה** *διασπείρω* herkäme, wie viell. wirklich Iob 17, 14; nur 7, 16 hat LXX dafür *βόθρος*, was das Richtigere: eig. Einsenkung v. **וְשִׂמְחָה** sinken, gesenkt s., wie **וְשִׂמְחָה** von **וְשִׂמְחָה**, **וְשִׂמְחָה** von **וְשִׂמְחָה**. Der Unterwelt überlassen (צִוָּה eig. losmachen, frei lassen) ist s. v. a. ihr preisgeben, so daß man ihre Bente wird. Daß es hier nicht von einem Ueberlassen gemeint ist, bei welchem man, ihr einmal verfallen, nicht wieder herauskommt (Böttch.), zeigt 10^b, wo die Gruft sehen (49, 10) s. v. a. den Grabeszustand d. i. den Tod (89, 49. Lc. 2, 26. Joh. 8, 51) erleiden, das Gegenth. von „das Leben sehen“ d. i. erfahren und genießen (Koh. 9, 9. Joh. 3, 36), indem der Gesichtssinn als der edelste Sinn zur Bez. des *sensus communis* d. i. des allem Fühlen und Empfinden zu Grunde liegenden Gemeinnsinns und tropisch alles thätigen und leidentlichen Erfahrens dient (Psychol. S. 234). Es ist also die Hoffnung, nicht zu sterben, welche David v. 10 ausspricht. Denn mit **וְשִׂמְחָה** meint David sich: die spanischen Codd. haben nach Norzi **וְשִׂמְחָה** mit der masor. Bem. **וְשִׂמְחָה** und diesem *Keri* gemäß übers. LXX Trg. Syr. und erkl. Talmud und Midrasch; die LA **וְשִׂמְחָה** existirt im Grunde nicht und hat auch den ringsum individuellen Ausdruck gegen sich.¹ Dem negativen Hoffnungs-

1) Die meisten und besten Codd., welche ein *Keri* und *Chethib* hier nicht unterscheiden, lesen **וְשִׂמְחָה**, wie auch *Biblia Ven.* 1521, die span. Polyglotte u. andere ältere Druckausgaben; diejenigen Codd., welche **וְשִׂמְחָה** (ohne *Keri*) bieten, kommen dagegen kaum in Betracht.

ausdruck tritt v. 11 der positive an die Seite: du wirst mir zu erfahren geben (וְהִרְצִיךָ, wie gewöhnlich, vom Darreichen einer Erkenntnis, welche den ganzen Menschen, nicht blos seinen Verstand, theiligt) אֲרֵרְךָ den Lebens-Pfad d. i. den Pfad zum Leben (vgl. Spr. 5, 6. 2, 19 mit eb. 10, 17. Mt. 7, 14), nicht aber so daß er als am letzten Ziele, sondern daß er als auf Schritt und Tritt zum Leben führend gedacht ist, וְהִרְצִיךָ in dem allseitigen Sinne wie z. B. 36, 10. Dt. 31, 15: Leben aus Gott, mit Gott, in Gott dem Lebendigen, Gegens. zum Tode als Zornerweisung Gottes und Abgeschiedenheit von ihm. Das leibliche Nichtsterben ist nur die Außenseite dessen was David für sich hofft; der Innenseite nach ist es gottgewirktes Leben des gesamten Menschen, welches sich darlebend Wandel in göttlichem Leben ist. Die aus zwei Gliedern bestehende zweite Satzhälfte von v. 11 malt dieses Leben, dessen er sich getröstet. Der Accentuation zufolge, welche וְהִרְצִיךָ nicht mit Groß-*Rebia* oder *Pazer*, sondern mit *Olewejored* bez., ist שְׂבַב שְׂמֵחָתָא nicht von חִירְצִיךָ abhängiges zweites Obj., sondern Subj. eines Nominalsatzes: eine sättigende Fülle von Freuden ist אֲרֵרְךָ אֶת-פְּנֵיךָ mit oder bei deinem Angesichte d. i. verbunden und von selbst gegeben mit dem Schauen deines Angesichts (אֲרֵרְךָ Präp. der Gemeinschaft wie 21, 7. 140, 14), denn Freude ist Licht, und Gottes Angesicht oder Doxa ist das Licht der Lichter. Und allerlei Liebliches נְצַחֲךָ hält er in seiner Rechten, es den Seinen reichend — eine Mittheilung, welche נְצַחֲךָ s. v. a. נְצַחֲךָ währte. נְצַחֲךָ, von dem Grundbegriff hervorstechenden Glanzes ausgehend, ist alles überdauernde Dauer — ein Ausdruck für עוֹלָם, welchen viell. David gemünzt hat, denn er erscheint zuerst in den david. Ps. Liebliches ist in deiner Rechten stetiglich — die Rechte Gottes wird nicht leer, seine Fülle ist unerschöpflich.

Die apost. Verwendung dieses Ps. Act. 2, 29—32. 13, 35—37 beruht auf den Erwägungen, daß die Hoffnung Davids, nicht dem Tode zu verfallen, in dem unbeschränkten Umfange, in welchem der Ps. sie ausspricht, sich an David, wie zu Tage liegt, nicht verwirklicht hat, daß sie aber an Jesu erfüllt ist, der nicht dem Hades überlassen worden und dessen Fleisch nicht die Verwesung des Grabes erfahren, daß also die Psalmworte eine Weissagung Davids auf Jesum den Christ sind, der ihm als Thronerbe verheißen war und den er auf Grund der Verheißung in prophetischem Bewußtsein vor sich hatte. Blicken wir in den Ps., so gründet David jene Hoffnung ausgesprochenermaßen nur auf sein Verhältnis zu J. dem Ewigelebendigen. Daß es aber gerade ihm gegeben worden, die in dem mystischen Verhältnis des חִסְדִּי zu Jahve begründete Hoffnung in solchen Worten auszusprechen, welche der Lebensausgang Jesu erfüllungsgeschichtlich besiegelt hat, das begreift sich aus dem verheißungsgemäßen Verhältnis Davids zu seinem Samen, dem in Jesu erschienenen Christus und Heiligen Gottes. Der Gesalbte Gottes wird, indem er sich in J., dem Gotte der Verheißung, anschaut, zum Profeten Christi, aber doch nur mittelbar, denn er redet von sich selbst, und was er sagt hat sich auch erfüllt an ihm selbst. Nicht aber dadurch allein, daß er keiner Todesgefahr erlag, so lange das Königtum mit ihm zunichte geworden wäre, und daß, als er starb, doch sein Königtum blieb (Hofm.); nicht dadurch allein,

daß er vor Todesgefährdung gesichert war, bis er seine Lebensaufgabe ausgerichtet, den ihm beschiedenen heilsgeschichtlichen Beruf vollführt hatte (Kurtz) — das was er persönlich für sich hofft hat eine Erfüllung gefunden, welche über diese Erfüllungsweise hinausreicht. Nachdem seine Hoffnung in Christo ihre volle heilsgeschichtliche Wahrheit gefunden, gewinnt sie durch Christum auch für ihn persönliche Wahrheit. Denn was er sagt, geht zwar einerseits über ihn hinaus und weissagt eben deshalb auf Christum: *in decachordo Psalterio*, wie Hier. kühn es ausdrückt, *ab inferis suscitatur resurgens*. Andererseits aber kommt das Geweissagte auf ihn zurück, um auch ihn aus Tod und Hades zum Anschauen Gottes emporzurücken. *Verus justitiae sol* — sagt Sonntag in seinem *Tituli Psalmorum* 1687 — *e sepulcro resurrexit, στήλη seu lapis sepulchralis a monumento devolutus, arcus triumphalis erectus, victoria ab hominibus reportata. En vobis Michtam! En Evangelium!* —

PSALM XVII.

**Zuflucht eines unschuldig Verfolgten zu dem Herrn der die
Seinen kennt.**

- 1 O höre, Jahve, auf Gerechtigkeit, horch auf mein Jammern,
Nimm zu Ohren mein Gebet mit nicht trügenden Lippen!
- 2 Von deinem Angesicht her möge mein Recht ausgehn,
Deine Augen schauen richtig.
- 3 Du hast geprüft mein Herz, durchsuchst des Nachts,
Mich geschmolzen — nichts findest du:
Denk' ich Arges, nicht überschreit' es meinen Mund.
- 4 Bei der Menschen Handlungen hab' ich kraft des Wortes deiner Lippen
Mich gehütet vor Gewaltthätiger Bahnen.
- 5 Festhielten meine Schritte an deinen Geleisen,
Nicht in Wanken geriethen meine Tritte.
- 6 Ein solcher ruf ich dich an, denn du erhörst mich, Gott!
Neige dein Ohr mir, höre meine Rede;
- 7 Erweise deine Wundergnaden, Helfer Zuflucht-Suchender
Vor feindlich sich Erhebenden bei deiner Rechten.
- 8 Beware mich wie den Augapfel, den Augenstern;
In deiner Flügel Schatten mögst du mich verbergen
- 9 Vor den Gottlosen, so mich verstören,
Meinen Todfeinden, die mich umkreisen.
- 10 Ihren Fettklump verachließen sie,
Reden mit ihrem Maul stolziglich.
- 11 Auf Schritt und Tritt haben sie mich umringt,
Ihr Absehn ist's hinaustrecken am Boden.
- 12 Seine Gleiche ist wie eines Löwen der zu zerreißen lungert,
Und wie ein junger Leu sitzend im Verstecke.
- 13 Steh auf, Jahve, tritt ihm entgegen, stürz' ihn nieder,
Befreie meine Seele von dem Gottlosen mit deinem Schwerte,
- 14 Von Leuten mit deiner Hand, Jahve — von Leuten dieser Welt,
Deren Theil im Leben und mit deinem Vorrath füllst du ihren Bauch,
Sie haben vollauf Kinder und hinterlassen ihren Ueberfluß ihren Knaben.
- 15 Ich in Gerechtigkeit werd' ich schaun dein Antlitz,
Will mich ersättigen, wenn ich erwache, an deinem Bilde.

An Ps. 16 ist Ps. 17 angereicht, weil er ebenso, wie jener (vgl. 11, 7), mit der Hoffnung auf das selige genußreiche Anschauen Gottes schließt. Auch sonst haben beide Ps. manches hervorstechende Gemeinsame: wie die Bitte *שְׁמִרְתִּי* 16, 1. 17, 8., den Rückblick auf nächtlichen Wechselverkehr mit Gott 16, 7. 17, 3., die Gebetsanrede *אֱלֹהִים* 16, 1. 17, 6., das V. *תְּחַיֶּה* 16, 5. 17, 5 und anderes (s. *Symbolae* p. 49), bei übrigens sehr ungleichem Tone. Denn Ps. 16 ist in der Reihe der david. Ps. der erste derer, die wir Psalmen in grollendem Stil nennen. Die sonst so geflügelte und durchsichtige Sprache der Ps. Davids wird da, wo er das wüste Treiben seiner Feinde und überhaupt der Gottlosen schildert, härter und in Gemäßheit des Gegenstandes und der Stimmung gleichsam voll unaufgelöster Dissonanzen Ps. 17. 140. 58. 36, 2 f. vgl. 10, 2—11.; sie ist da rauher, ungefüger und ermangelt ihrer sonstigen Klarheit und Verklärung. Auch der Ton der Sprache wird dunkler und wie zu dumpfem Gemurmur; sie rollt, indem sie die Suff. *mo, āmo, ēmo* häuft, donnerartig dahin, wie 17, 10. 35, 16. 64, 6. 9., wo David schilderungsweise mit Entrüstung von seinen Feinden spricht, oder 59, 12—14. 56, 8. 21, 10—13. 140, 10. 58, 7., wo er ihnen wie profetisch das Gericht Gottes verkündigt. Die heftigere regellosere Bewegung der Sprache ist hier die Folge innerer stürmischer Erregung.

Gedanken und Gedankenausdruck haben in dav. Ps. (unter den gelesenen bes. in Ps. 7 u. 11., auch 4 u. 10) so viele Parallelen, daß auch Hitz. das *לִירֵד* gelten läßt. Der Verf. ist verfolgt und Andere mit ihm, Feinde, unter denen Einer, ihr Führer, hervorragt, trachten ihm nach dem Leben und haben ihn in drohendster Weise mordschraubend umzingelt. Das paßt Zug für Zug auf die 1 S. 23, 25 f. erzählte Lage Davids in der Wüste *Maon* (ungef. $3\frac{1}{4}$ St. südsüdöstlich von Hebron), wo Saul und seine Leute ihm und den seinigen dermaßen auf der Ferse saßen, daß er nur durch einen glücklichen Zwischenfall der Gefangennehmung entging.

An seiner Stirn trägt der Ps. nur den Namen *תְּחִלָּה*, den umfassendsten, ältesten (72, 20) Namen der Ps., denn *שִׁיר* und *תְּחִלָּה* werden sie erst, indem sie liturgisch gesungen werden und Musik sie begleitet. Als Psalmtitel findet er sich im Psalter fünfmal (17. 86. 90. 102. 142) und außerdem einmal Hab. c. 3. Die *חֲסִידָה* Habakuks ist ein musikalisch eingerichteter Hymnus. Im Psalter aber trägt keiner dieser Ps. eine Spur musikalischer Einrichtung. Das Strofenschema ist 4. 7; 4. 4. 6. 7.

V. 1—2. *צָדִיק* ist Acc. des Obj.: die Gerechtigkeit, die der Betende meint, ist seine eigne (15^a). Er weiß sich gerecht in seinem Verh. zu Menschen nicht nur sondern auch zu Gott. In allen solchen Aussagen des frommen Selbstbewußtseins ist eine Lebensgerechtigkeit gemeint, welche in Glaubensgerechtigkeit ihren Grund hat. Zwar urteilt Hupf., das A. T. wisse weder von Glaubensgerechtigkeit noch von zugerechneter fremder Gerechtigkeit. Wäre das wahr, so wäre Paulus in crassem Irrtum und das Christentum auf Sand gebaut. Aber daß Glaube der letzte Gerechtigkeitsgrund sei, kommt Gen. 15, 6 und an andern heilsgeschichtlichen Wendepunkten zum Ausdruck, und daß vor Gott gültige Gerechtigkeit eine Gabe der Gnade sei, ist ein z. B. in dem jerem. *ה' צָדִיק* ausgeprägter Ged. Die alttest. Anschauung ist zwar mehr phänomenell als wurzelhaft, mehr (so zu sagen) jacobisch als paulinisch, aber die alttest. Lebensgerechtigkeit wurzelt auch nicht anders, als die neutest., in der Gnade Gottes des Erlösers gegen den sündigen, an sich der Gerechtigkeit vor Gott ermangelnden Menschen (143, 2). So ist es auch keine Selbst-

gerechtigkeit, wenn David um Erhörung der in ihm verfolgten und hilfelflehenden Gerechtigkeit bittet, denn einerseits weiß er sich in seinem persönlichen Verhältnis zu Saul frei von kronräuberischem Undank, andererseits in seinem persönlichen Verhältnis zu Gott frei von כִּזְיוֹן d. i. selbstverblendeter und heuchlerischer Gesinnung. Der gellende Hilfschrei רָצָה, den er erhebt, ist erhörlich, weil es nicht Truges-Lippen sind, mit denen er betet. Der Thatbestand ist לִפְנֵי ה' offenbar, so möge also מִלִּפְנֵי ה' sein Recht ausgehn, was geschieht, indem es zu öffentlicher Kunde und öffentlicher Geltung gebracht wird — von Ihm aus, denn seine Augen, die Augen des Herzenskündigers (11, 4), schauen מִיְשָׁרִים (wie 58, 2. 75, 3 = בְּמִישָׁרִים 9, 9 u. ö.) in Geradheit, Richtigkeit d. i. gemäß dem Thatbestande und ohne Parteilichkeit. מִיְשָׁרִים könnte auch Acc. des Obj. sein (vgl. 1 Chr. 29, 17), aber der Sprachgebrauch spricht überwiegend für die adverb. Fassung, welche auch durch das begründende Verh. von 2^b zu 2^a näher gelegt wird.

V. 3—5. David beruft sich für seine Lauterkeit auf die an sich selbst erfahrene göttliche Prüfung und Beleuchtung seines Inwendigen. Die Prätt. v. 3 sprechen die dem Ergebnisse בַּל-הִתְצָא vorausgehenden göttlichen Handlungen aus, die angestellte Prüfung, die in צִדְקָתְךָ und auch בְּחִנּוּךָ als Feuerprobe des Goldes und in מִסָּאָה als Untersuchung (Iob 7, 18) gedacht ist. Das Ergebnis der Durchforschung, welcher ihn Gott Nachts unterzogen, wo ohnehin der Herzensgrund eines Menschen, sei es in Gedanken des Wachenden, sei es in Gedankenbildern des Schlafenden offenbar wird, war und ist dies, daß er nicht findet, näml. irgend etwas Sträfliches an ihm, welches wie Schlacken sich vom Golde schiede. Dem neustest. Bewußtsein wäre bei seinem tieferen und gleichsam mikroskopisch geschärften Einblick in den Abgrund der Sünde ein solches Selbstbekenntnis schwerer als dem alttest., denn für das neustest. Bewußtsein ist durch die neustest. Heilsthatsachen und Heilswirkungen eine dem A. T. in gleichem Grade fremde Scheidung und Entzweiung des Geistes und Fleisches vollzogen, obgleich auch das alttest. Bewußtsein sich in solchen Selbstbekenntnissen nicht von Sünden, sondern nur von bewußter Liebe zur Sünde und widergöttlicher Selbstsucht frei spricht. Wie J., statt Sträfliches an ihm zu finden, ihn befunden, beginnt David mit וְיִמְרֵי zu sagen. Dieses ist entw. nach Art der Vv. לִי geformter Inf. wie הִנֵּה 77, 10 mit regelmäßiger Ultimabetonung, wonach Hitz.: mein Sinnen überschreitet nicht meinen Mund, oder auch 1 p. praet., welche eig. *Milel* ist, aber auch als *Milra* vorkommt z. B. Dt. 32, 41. Jes. 44, 16 (s. zu Iob 19, 17), wonach Böttch.: Dacht' ich Arges, so durft' es nicht über meinen Mund, oder (da זָכַם die der Handlung vorausgehende Entschließung bez. kann z. B. Jer. 4, 28. Thren. 2, 17): Ich habe mir vorgenommen, nicht übertreten soll mein Mund. Diese letztere Auffassung hat das gegen sich, daß זָכַר für sich allein in der ethischen Bed. „übertreten“ (vgl. nachbiblisch זָכַר παρὰ βουλήν) nicht biblischer Sprachgebrauch ist und daß, wenn זָכַר beizammen steht, מ' präsumtives Obj. ist. Deshalb geben wir der Böttcherschen Deutung den Vorzug, welche וְיִמְרֵי als hypoth. Perf. faßt und Spr. 30, 22 (wo zu erkl.: und wenn du Arges denkst, die Hand an den

Mund!) für sich hat. Jedoch ist **בַּל יַעֲבֹר פִּי** nicht Ausdruck einer Tatsache, sondern, wie die Verbindung des **בַּל** mit dem Fut. fordert, Ausdruck eines Vorsatzes. Der D. kann sich das Zeugniß geben, daß er arge Gedanken, falls sie in ihm aufsteigen, dermaßen im Innern niederhält, daß sie nicht seinen Mund überschreiten, geschweige daß er sie ins Werk setzte. Viell. aber schrieb der D. urspr. **פִּיָּה** „mein Sinnen (Gedankenspinnen), nicht überschreitets dein Geheiß“ (nach Num. 22, 18. 1 S. 15, 24. Spr. 8, 29), was besser als Befund der nächtlichen Prüfung paßt. Das **לִפְעֻלֹּתַי** braucht nicht das der Beziehung zu sein (was anbetrifft), es ist das des Zustandes wie 32, 6. 69, 22; **אָרָם** sind, wie viell. auch Iob 31, 33. Hos. 6, 7 (wenn da **אָרָם** nicht Name des Urmenschen ist), die Menschen, wie sie von Natur und Gewohnheit sind. **בְּדִבְרֵי שִׁפְהָיָהּ** läßt sich nicht mit **לִפְעֻלֹּתַי** verbinden: bei dem Treiben der Welt wider deinen geoffenbarten Willen (Hofm. u. A.), denn **בְּ** **פָעַל** kann nicht bed.: gegen jem. handeln, sondern nur: auf jem. wirken Iob 35, 6. Man hat also diese Worte als vorausgeschickte nähere Bestimmung des folg. **שִׁפְהָיָהּ** anzusehen: er hat beim Thun und Treiben der Menschen kraft des göttlichen Geheißes in Acht genommen des Gewaltthätigen Pfade, näml. sie nicht einzuschlagen; ein Beispiel dafür ist 1 S. 25, 21., wo **שִׁפְהָיָהּ** wie Iob 2, 6 bed.: ich habe (Nabals Besitztum) gehütet, mich nicht daran zu vergreifen. Richtig Hier. *vias latronis*, denn **פָּרִיעַ** bed. den Einbrecher d. i. vorsätzlichen und gewaltthätigen Schadenstifter. Das Selbstbekenntnis setzt sich auch noch v. 5 fort, denn der *inf. abs.* **הִכָּךְ**, imperativisch gefaßt, gäbe eine diesem Zus. fremde Bitte um Beständigkeit. Auch ist das Perf. hinter **בַּל** dagegen. Man fasse ihn also als *inf. historicus* und erkl. nach Iob 23, 11 vgl. Ps. 41, 13. Das auf den *inf. abs.* folg. Nomen, sonst Obj., ist hier, wie z. B. Iob 40, 2. Spr. 17, 12. Koh. 4, 2 u. ö. Subj. Es lautet **אֲשִׁירֵי**, nicht **אֲשִׁירֵי**, indem **אֲשִׁירֵי** (Schritt) außer v. 11. Iob 31, 7 überall undagessirtes **שׁ** hat.

V. 6—7. Erst jetzt, nachdem er sein Inneres und seinen Wandel vor J. bloßgelegt, nimmt er die so gerechtfertigte und begründete Bitte wieder auf und legt sie auseinander. Das bei **קְרָאתִיהָ** (Perf. von dem eben jetzt im Vollzug Gesetzten) stehende **אֲנִי**¹ will sagen, ein solcher, wie er sich nach dem Zeugnis seines Gewissens beschrieben, rufe er Gott an, denn solche erhört Gott und wird also auch ihn erhören. **הֵם אֲזִנָּה** entspricht genau dem lat. *au-di* (*aus-cul-ta*). Das **הִיא** (**הִיא** 31, 22 vgl. 4, 4) bed. hier in absonderlicher wunderbarer Weise bethätigen. Die Gefahr des so Bittenden ist groß, aber die Gnaden Gottes, des hülfbereiten und hülfreichen, sind noch größer. Möge er denn ihre ganze Fülle für ihn aufthun. Der Ausdruck der Anrede ist nach Art des participliebenen Griechisch. Uebers. man wie Lth: *Beweise deine wunderliche Güte, du Heiland derer die dir vertrauen, Wider die so sich wider deine rechte Hand setzen*, so ist **הִיא** so absolut gebraucht wie Spr. 14, 32 und die Rechte Gottes als ordnende, festsetzende gedacht. Aber „sich auflehnen wider Gottes Rechte (nicht *statuta*, sondern *dexteram*)“ ist ein befremden-

1) Das Wort ist in correcten Texten **אֲנִי** punktirt, wie **אֲנִי** immer wenn es *Munach* hat und *Dechi* folgt, z. B. auch 116, 16. Dieses *Gaja* fordert ausdrucksvolle Intonation des Nebenworts im Verh. zum Hauptwort (hier **קְרָאתִיהָ**).

der Ausdruck. Noch stehen 2 andere Verbindungsweisen zur Wahl: „du Retter der Schutzsuchenden vor Widersachern mit deiner Rechten“ (Hitz.), oder: „du Helfer Schutzsuchender vor Widersachern bei deiner Rechten“ (AE Tremell.). Diese letzte Auffassung verdient vor den beiden andern den Vorzug. Da man einerseits מַגִּיעַסִּי Bergung vor . . . , andererseits הִצִּיעַסִּי sich in jem. oder wohin bergen sagt, so muß auch diese präpositionelle Bestimmung des Verbalbegriffs (s. darüber zu 2, 12) nach beiden Seiten hin möglich sein. מַגִּיעַסִּי ist s. v. a. מַחֲסוֹמֵיהֶם Iob 27, 7 und הוֹסִיסִי die Schutzsuchenden bei Jahve's starker Hand. Das בִּי ist nicht anders als bei הִצִּיעַסִּי 1 S. 23, 19 gemeint. In Damask und ganz Syrien — bem. hiezu Wetzstein — übergibt sich der Schwache dem Starken mit den Worten: اَنَا بِقَبْضَةِ يَدِكَ „ich bin in der Zusammenfassung deiner Hand (in deiner zusammengefaßten Hand) d. h. ich übergebe mich dir gänzlich.“¹

V. 8—9. Das Berufsverhältnis, in welches J. David zu sich gestellt hat, und das Liebesverhältnis, in dem dieser zu J. steht, berechtigen den bedrängten, das Aeüßerste zu bitten. Der von dem Augensterne oder der Iris umgebene Augapfel heißt אִישׁוֹן der Mann (arab. *insān*) oder in diminutivem und caritativem Sinne der Endung *on*: das Männlein des Auges, weil in dem Auge sich das Miniaturbild des hineinblickenden Andern spiegelt; בֶּרֶךְ-עֵינַי entw. weil er wie aus dem Auge geboren ist und dieses sich gleichsam selbst darin concentrirt hat oder vielmehr weil das Bildchen das sich darin spiegelt gleichsam des Auges Töchterchen ist (hier und Thren. 2, 18); dem lat. *pupilla* (*pupula*), gr. *ζόρη*, entspricht am meisten בֶּרֶךְ-עֵינַי Zach. 2, 12., was nicht das Thor, die Oeffnung, die Sehe, sondern wie בֶּרֶךְ zeigt das Bübchen oder genauer das Dirnlein des Auges bed. Auffällig ist, daß אִישׁוֹן hier das weibliche בֶּרֶךְ-עֵינַי zur Apposition hat; die Verbindung könnte genitivisch sein: „wie das Männlein des Augapfels“, indem der Fromme sich Gotte so nahe weiß, daß gleichsam sein kleines Bild sich in Gottes großem Auge spiegelt, aber 1) ist nicht בֶּרֶךְ-עֵינַי, sondern אִישׁוֹן die gewöhnlichere Benennung des Augapfels, und 2) wird dabei der eigentliche Vergleichspunkt, daß der Augapfel Gegenstand sorgsamster Selbsterhaltung ist, verschoben. Es sind also zwei Benennungen des Augapfels, die gewöhnliche und eine gewähltere, mit Zurücktretten des Geschlechts der ersteren verbunden, um

1) Sinnverwandt dem בִּי חֲסוֹמֵס sind تَدَرَّى ب and استتر ب z. B. تَدَرَّى بِالْحَائِطِ مِنَ الرِّيحِ er schützt (birgt) sich an der Wand vor dem Winde oder بِالْعَصَاةِ مِنَ الْبَرْدِ durch Kohlenfeuer vor der Kälte, und das gleichfalls häufig auf den Schutz Gottes bezogene عَان wie z. B. (nach Bochari's Sunna) ein Weib, an dem Muhammed sich vergreifen wollte, ausrief: اَعُوذُ بِاللّٰهِ مِنْكَ ich stelle mich unter Gottes Schutz wider dich, und er erwiderte; عُدَّتْ بِمَعَانٍ du hast dich in einem (unnahbaren) Asyle geschützt (vgl. Iob 8. 190 Anm.).

das Bild recht bestimmt und stark auszudrücken. Die Grundstelle für das kühne Liebesbittwort ist Dt. 32, 10., wo der grelle Anthropomorphismus von LXX und andern alten Uebers. verwischt wird,¹ vgl. auch Sir. 17, 22. Es folgt ein anderes Bild, hergenommen von dem seine Jungen unter die Flügel bergenden Adler, gleichfalls aus Dt. 32, näml. 32, 11., denn das Bild von der Henne Mt. 23, 37 ist dem A. T. fremd. Von Flügeln Gottes redet dort schon Mose in seinem großen Liede, aber das Doppelbildwort vom Schatten der Flügel Gottes (hier und 36, 8. 57, 2. 63, 8) ist von David geprägt: „Flügel Gottes“ heißen die Ausspannungen d. i. Erweisungen seiner die Creatur in den Schirm ihrer trauten Gemeinschaft nehmenden Liebe, und „Schatten“ dieser Flügel heißt die erquickende Ruhe und Sicherheit, welche die Gemeinschaft dieser Liebe denjenigen gewährt, die sich vor der Hitze äußerer und innerer Anfechtung in sie hineinbergen. In welcher Lage der D. ist, hören wir näher v. 9. **שָׁרַר** bed. vergewaltigen, Löben, Bestand, Besitz jemandes zerstören. **בְּנִשְׁבָּשׁ** ist nach den Acc. nicht mit **בְּנִשְׁבָּשׁ**, sondern mit **אֲרִי** zu verbinden und nach Ez. 25, 6 zu verstehen: „Feinde mit der Seele“ sind nicht bloß obenhin, sondern innerlichst Feindselige (vgl. **ἐκ ψυχῆς** Eph. 6, 6. Col. 3, 23); die Seele (näml. die has-sende und gierende 27, 12. 41, 3) ist ebenso wie wenn man **בְּנִשְׁבָּשׁ** mit dem Thatwort verbindet die der Feinde und **נִשְׁבָּשׁ אֲרִי** wäre also nicht wie Hitz. meint richtiger als **בְּנִשְׁבָּשׁ אֲרִי**, sondern etwas anderes. Sie wollen ihn zernichten (*perf. conatus*) und bilden wie heißhungrig einen Kreis um ihn, um ihn zu verschlingen.

V. 10 — 12 sagen was für Leute diese Verfolger sind. Fett *adeps* heißt ihr Herz, nicht als ob **חֵלֶב** an sich s. v. a. **לֵב** sein könnte, zumal da beide Wörter wurzelverschieden sind (**חֵלֶב** von der **לֵב** *לב* **ל**, **לֵב** von der **לֵב** *לב* **ל** einwickeln: das Eingewickelte, der Kern, das Innere), sondern (ohne daß es der Conj. v. Ortenbergs **חֵלֶב לֵבָם** „mit Fett verschließen sie ihr Herz“ bedarf) deshalb weil es gleichsam ganz und gar Schmeer (119, 70 vgl. 73, 7) und deshalb für Mitleid unzugänglich und überhaupt edlerer Regungen unfähig ist; den Fettklump = das Herz verschließen (vgl. **κλείειν τὰ σπλάγχνα** 1 Joh. 3, 17) ist s. v. a. sich in dem Mangel an Mitgefühl, Zartsinn, Edelmuth gefissentlich verfestigen (vgl. **חֵלֶב חֲסִידִים** = verstocken Jes. 6, 10). Mit **פִּימוֹ** (welches an **פִּימוֹ** Iob 15, 27 anklingt) verhält es sich ebenso wie mit **קוֹלִי** 3, 5. Dagegen ist **אֲשִׁירִי** (n. d. F. **אֲשִׁירִי** und *plene* geschrieben) weder ein solcher Acc. des Mittels und Werkzeugs, noch der bei Vv. des Umgebens (z. B. 5, 13. 32, 7) neben dem Acc. des Obj. übliche zweite Acc. dessen womit dieses umgeben wird; denn „mit unserm Schritte haben sie mich (uns) umgeben“ ist Galimathias. Aber Acc. des Gliedes wie 3, 8 vgl. 22, 17. Gen. 3, 15 kann **אֲשִׁירִי** sein, denn „zwar ist der Schritt kein Glied“ (Hitz.), aber da Schritt und Fuß Wechselbegriffe sind 73, 2., so ist auch auf ersteren das **σχημα καὶ ὄλον καὶ μέρος** anwendbar, und wie z. B. Homer, *Il.* 7, 355 sagt: **αἰ μάλιστ' αὖ νόσος φρένας ἀμφιβέβηκεν**, so kann auch der hebr. Dichter sagen: sie haben uns (und zwar) unseren Schritt, jeden unserer Schritte, umringt

1) s. Geiger, Urschrift und Uebersetzungen der Bibel S. 324.

(so daß wir mit unsern Füßen nicht vorwärts und rückwärts können). Das *Keri סָבְבוּ* entfernt den Numeruswechsel des *Chethib סבבוי*, welcher aber nach Parallelen wie 62,5 zulässig ist und der Lage Davids entspricht, der von Saul verfolgt und jetzt in die Enge getrieben an der Spitze einer treuen Mannschaft stand. Ihre Augen — fährt er 11^b fort — richten sie darauf, hinzustrecken, näml. uns die Umzingelten, am Boden d.i. so daß wir am Boden zu liegen kommen; נָטוּ ist trans. wie 18,10. 62,4 in dem transitiv gewendeten Sinne von 73,2 (vgl. 37,31): zum Falle neigen (wogegen es 44,19. Iob 31,7 abweichen bed.), und בָּאֶרֶץ ist (ohne daß es der Conj. בָּאֶרֶץ bedarf) eventueller Ausdruck für לְאֶרֶץ 7,6. Mit דָּבִירִי wird aus der Schar der Feinde einer, ihr Haupt, hervorgehoben, indem statt דָּבִירִי בָּאֶרֶץ nach der Eigentümlichkeit des poet. Stils, Verbal-sätze in Nominalsätze zu verwandeln, gesagt wird: seine Gleiche ist wie ein Löwe. Da דָּ im alttest. Hebräisch wie auch im Syr. u. Arab. nur Praep., nicht satzverbindende Conjunction ist, so darf man nicht übers.: wie ein Löwe sich seht zu rauben, sondern: wie ein Löwe, welcher hungert oder hungert (vgl. קָשַׁף von Entsinkung, Abgang, Verdunkelung, Entfärbung und חָסַף insbes. von Entkräftung, Hunger, versch. v. חָשַׁף = كَشَفَ abschälen, entblößen) zu zerfleischen. Im Parallelgliede wechselt mit dem Attributivsatz das Partic. בָּסִיר ist (nach Meier) der junge Löwe als der mit stärkeren Haaren (Mähnen) überdeckte.

V. 13—15. Die RA סָנִי קָנָה *antevertere faciem alicujus* bed. sowol ehrerbietig vor jem. hintreten 95,2 (nachbiblisch: jem. seine Aufwartung machen), als jem. feindlich entgegentreten, sich ihm entgegenwerfen. Der Feind springt wie ein Löwe auf David los, J. — fleht dieser — soll ihm zu Schutz und Trutz diesem Löwen den Weg verrennen, ihn niederwerfen, so daß er, unschädlich gemacht, mit gebeugten Knien (כָּרַע vom Löwen Gen. 49,9. Num. 24,9) daliegt. Er soll retten seine Seele von dem Gottlosen חֲרִיבָה. Man kann dieses חֲרִיבָה wie auch das folg. יָרֵךְ als Permutativ des Subjekts ansehen (Böttcher Hupf. Hitz.), was sich durch 44,3 u.a.St. empfiehlt; die Wahrscheinlichkeit aber, daß dergleichen nähere Bestimmungen accusativisch gedacht sind, überwiegt, s. zu 3,5. Jedenfalls sind Schwert und Hand als Bewerkstellungsmittel des פָּלַט Befreiens gemeint. In v. 14 klingt פָּלַטָה nach und wie סָנִי קָנָה (mit *Chatef* unter dem der Verdoppelung entledigten Buchstaben wie פָּלַטָה 33,14) sich mit מִרְשָׁע deckt, so יָרֵךְ mit חֲרִיבָה. Das an sich nichtssagende מַחֲרִים (Plur. von מַחַר Männer Dt. 2,34., wov. מַחַר männlich) wird nach der Unterbrechung durch יָרֵךְ wiederholt und vervollständigt, eine sonderbare Weise der Gedankensperrung und Gedankenfortspinnung, welcher Hofmann (Schriftb. 2,2,495) durch veränderte Versabtheilung und Interpunktion abzuhefen sucht. חָלַל bed. entw. von חָלַל syr. kriechen, schleichen, schlüpfen (wov. חָלָה das Wiesel, der Maulwurf), oder von חָלַל talm. verhüllen, verbergen: die unvermerkt verstreichende Zeitlichkeit (versch. v. arab. *chald*, *chuld* bleibender Aufenthalt, endlose Dauer), weshalb mit חָלַל witzig חָלַל Endlichkeit von חָלַל ein Ende haben wechselt vgl. 49,2 mit Jes. 38,11. Die Verbindung מַחֲרִים מַחֲלֵל ist ähnlich wie 10,18. 16,4. Es sind Leute gemeint, die keine andere Heimat haben, als die Welt, welche vergehet

mit ihrer Lust, Leute *ἐκ τοῦ κόσμου τούτου* oder *ἐκ τοῦ αἰῶνος τούτου*. Der Sinn der weitern Beschreibung *חֵלֶקם בְּחַיִּים* (vgl. Koh. 9, 9) erhellt aus dem Gegensatze 16, 5. Des Frommen *חֵלֶק* ist J. und der Bereich, innerhalb dessen der Weltliche sein *חֵלֶק* in Anspruch nimmt, ist *בְּחַיִּים* das zeitliche, sichtbare, materielle Leben; dieses geht ihm über alles, während jener sagt: *טוֹב הַיְּסָדָה בְּחַיִּים* 63, 4. Der Gegensatz ist nicht sowol Diesseits und Jenseits als Welt (Leben) und Gott. Wir sehen hier recht in die Tiefe des Wesens des alttest. Glaubens. Alle Seligkeit und Herrlichkeit des jenseitigen Lebens, welche das N. T. entfaltet, ist für den alttest. Glauben in Jahve beschlossen. J. ist sein höchstes Gut, in dessen Besitz er über Himmel und Erde, Leben und Tod erhaben ist; Ihm sich blindlings, ohne explicites Wissen um ein jenseitiges seliges Leben, hinzugeben, an ihm sich genügen zu lassen, in ihm zu beruhen, in ihn sich zu bergen angesichts des Todes ist das Charakteristische des alttest. Glaubens. Mit *חֵלֶקם בְּחַיִּים* ist sowol Gesinnung als Loos der Weltmenschen ausgesprochen. Das Materielle, welches ihr höchstes Gut, wird ihnen auch reichlich zu Theil. Die Worte: „denen du mit deinem Aufbewarten (*Chethib*: *וַיַּצְרִיחֵם* die als Participiale übliche, aber als Participi aramaisierende Form) füllest ihren Bauch“ lauten nicht so, als ob der Dichter damit sagen wolle, daß Gott sie durch den Reichtum seiner Güte zur Buße leite, vielmehr daß Gott, indem er ihr auf das Sinnliche gerichtetes Verlangen befriedigt, ihnen alle Ansprüche auf höhere über Welt und Zeitlichkeit hinausliegende Güter gründlich abschneidet. So ist also *וַיַּצְרִיחֵם* hier ganz so wie Iob 20, 26 *וַיַּצְרִיחֵם* gebraucht (v. *וַיַּצְרֵם* etw. an sich halten, zurückhalten, bei sich bewahren). Die Worte haben übrigens keinen Beischnack von Murren und Neiden; der Fromme, der jener Güter aus Gottes Schatzkammer entbehrt, hat höhere Genüsse, er kann ausrufen 31, 20: „wie groß ist deine Güte, die du aufbewart (*וַיַּצְרִיחֵם*) denen die dich fürchten!“ Unter die Güter, womit Gott Bauch und Haus der Gottlosen füllet Iob 22, 17 f., gehören auch Kinder in Menge, sonst ein Segen der Gottesfurcht 127, 3. 128, 3 f., für sie, die den Geber nicht anerkennen, ein Fallstrick des Selbstruhms Iob 21, 11 (vgl. Weish. 4, 1). *וַיַּצְרִיחֵם* ist nicht Subj., sondern von allen alten Originalübersetzern erkannter Acc. wie in *וַיַּצְרֵם* lebenssatt werden. Ueber *וַיַּצְרִיחֵם* s. zu 8, 3. *וַיַּצְרֵם* (von *וַיַּצְרֵם* lang ausgestreckt, dann überhängend, überragend, überschüssig, überflüssig, übrig s.) bed. hier wie Iob 22, 20 Reichtum und Reichlichkeit des Besitzes. Mit *וַיַּצְרֵם* hält er dem Glücke seiner Feinde sein unvergleichlich größeres entgegen. Er, der von Menschen Verkannte und Verfolgte, wird *וַיַּצְרֵם* in Ge- rechtigkeit, welche dann ihren Gnadenlohn finden wird (Mt. 5, 8. Hebr. 12, 14) Gottes Angesicht schauen, und will, wenn diese Hoffnung sich ihm erfüllt, sich recht erlaben an Gottes Gestalt. Das Schauen des göttlichen Angesichts hier von Erfahrung der Gnadenwirkungen zu fassen, welche von dem wieder zugekehrten und enthüllten ausgehen, genügt nicht; das Parallelglied fordert ein wirkliches Anschauen wie Num. 12, 8., wonach J. Mosi in der Selbstgestalt seines Wesens ohne die Zwischenwand accommodativer visionärer Selbstverbildlichung gegenüberstand, zugleich aber wie Ex. 33, 20., wo Mosi das Schauen des göttlichen Antlitzes versagt

wird, wonach also die Selbstdarstellung Jahve's im Verkehre mit Mose nicht ohne Selbstverhüllung zu denken ist, die ihm das Schauen erträglich machte. Hier aber, wo David eine Hoffnung ausspricht, welche das letzte Ziel, der äußerste Gipfel alles seines Hoffens ist, hat man kein Recht, das Anschauen Gottes, des in Liebe sich ihm zu schauen gebenden (s. zu 11, 7) und die Ersättigung an seiner נַפְשִׁי (LXX $\tau\acute{\alpha}\nu \delta\acute{o}\xi\alpha\nu \sigma\omicron\upsilon\varsigma$, s. Psychol. S. 49) irgendwie zu beschränken. Ist dies richtig, so kann וַיִּקְרָא nicht bed.: wenn ich aus dem Schlafe dieser Nacht erwache (Ew. Hupf. u. A.), denn gesetzt daß der Ps. vor Schlafengehen gedichtet wäre, welchen Sinn hätte die Vertagung so überschwenglicher Hoffnung auf die Zeit nach verbrachtem natürlichen Schlafe? Aber auch das „Erwachen zu einem neuen Leben der Beseligung und Befriedigung durch das nach der Nacht und dem Dunkel des Elends, in dem der D. jetzt noch schwebt, über ihm wieder aufgehende Sonnenlicht der göttlichen Gnade“ (Kurtz) kann nicht gemeint sein, denn aus Leidensnacht erwachen ist eine unpassende und ebendeshalb unbelegbare Vorstellung. So bleibt also nur (vgl. Böttcher, *de inferis* §. 365—367) das Erwachen aus dem Todesschlaf übrig. Daß alle die in den Gräbern liegen dereinst die Stimme des Todtenerweckers hören werden, wie in der nachexilischen Zeit Dan. 12, 2 gelehrt wird, wußte David freilich noch nicht, denn es war ihm noch nicht geoffenbart. Aber warum soll diese Offenbarungswahrheit, welcher die Profetie Jes. 26, 19. Ez. 37, 1—14 in Riesenschritten zuschreitet, nicht auch schon in den Ps. Davids, wie einige Jahrzehnte später in dem Meisterwerk eines Zeitgenossen Salomo's, dem B. Iob, als kühnes Postulat des Glaubens, als aus der trostlosen Vorstellung vom Scheöl losgerungene Hoffnung vernehmbar werden? Der Morgen 49, 15 ist ja auch nicht irgendwelcher demnächstiger, sondern der schließliche, welcher den Redlichen Erlösung bringt und ihnen zur Herrschaft verhilft. Eine gewisse Kenntnis der Auferstehungsthat, wie sie nach Hofmann (Schriftb. 2, 2, 490) im A. T. von jeher vorhanden gewesen sein soll, spricht sich in solchen Stellen nicht aus. Denn Klagen wie 6, 6. 30, 10. 88, 11—13 zeigen daß eine solche gewisse Kenntnis nicht vorhanden war, und wenn anders uns die vorliegende alttest. Literatur einen Einblick in die Heilerkenntnisgeschichte verstattet, so ist nichts verbürgt, als daß die Erkenntnis der künftigen Todtenauferstehung erst um die Zeit des Exils aus dem profetischen Wort in das israelitische Glaubensbewußtsein überging und daß der Glaube bis dahin wol eine Erlösung aus dem Todeszustande zu hoffen wagte, aber, ohne ein ausdrückliches Verheißungswort für sich zu haben, nur mittelst Schlußfolgerung aus dem in seiner Tiefe erfaßten vorhandenen.¹ So ist es auch hier. Allerdings spricht David die Hoffnung eines seligen Anschauens Gottes aus, dessen er als gerecht vor

1) „Wir finden nicht — entgegen Hofmann a. a. O. S. 496 — daß sich der Glaube anderwärts solche Kühnheiten erlaubt oder daß sich die Gläubigen mit Hoffnungen tragen, welche auf so unsicherem Grunde ruhen.“ Aber Gottes Wort ist doch kein unsicherer Grund und kühne Schlüsse aus dem nur von ferne andeutenden zu ziehen war ja auch nach vielen andern Seiten hin (z. B. der Menschwerdung Gottes und der Abrogation des Ceremonialgesetzes) die Aufgabe des alttest. Glaubens.

Gott gewürdigt werden wird, und zwar selbst wenn er in der gegenwärtigen Todesgefahr des Todes entschlafen sollte (13,4), als ein aus dem Todesschlaf Wiedererwachter, also (obwol dieser Begriff mit jenem sich nicht ohne weiteres deckt) als Auferstandener. Aber diese Hoffnung ist nicht gläubige Aneignung einer „gewissen Kenntnis“, sondern eine auf Grund der bereits vorhandenen Offenbarung Gottes aus seinem Bewußtsein der Gemeinschaft mit Ihm aufleuchtende Aussicht.

PSALM XVIII.

Hymnischer Rückblick Davids auf sein gnadenreiches Leben.

- 2 Herzlieb hab' ich dich, Jahve meine Stärke,
- 3 Jahve mein Fels und meine Berghöh' und mein Befreier,
Mein Gott, mein Hort, drein ich mich berge,
Mein Schild und meines Hells Horn, meine Hochburg!
- 4 Als Lobgepriesenen ruf' ich Jahve an,
Und gegen meine Feinde wird mir geholfen.
- 5 Umfängen hatten mich Stricke des Todes
Und Ströme des Abgrunds überfielen mich.
- 6 Stricke des Hades hatten mich umringet,
Entgegen warfen sich mir Schlingen des Todes.
- 7 In meiner Noth rief ich Jahve an,
Und zu meinem Gotte schrie ich auf;
Er hörte von seinem Tempel aus meinen Ruf,
Und mein Schreien vor ihm kam in seine Ohren.
- 8 Da schwankte und wankte die Erde,
Und der Berge Grundfesten erzitterten,
Und sie schwangen sich hin und her, denn er zürnte.
- 9 Aufstieg Rauch in seiner Nase,
Und Feuer aus seinem Munde fraß;
Glutkohlen loderten von ihm aus.
- 10 Da neigt' er die Himmel und fuhr herab,
Und Wolkennacht war unter seinen Füßen.
- 11 Und er fuhr auf dem Cherub und flog,
Und schwebte daher auf Fittigen des Windes;
- 12 Mächte Finsternis zu seiner Hülle, rings um sich zu seinem Zelte,
Gewässer-Dunkel, Dunsthüllen-Schwalle.
- 13 Aus dem Glanze vor ihm durchfuhren seine Wolken
Hagel und Feuer-Glutkohlen.
- 14 Da donnerte in den Himmeln Jahve
Und der Hoherhabne ließ erschallen seine Stimme.
[Hagel und Feuer-Glutkohlen.]
- 15 Und er entsandte seine Pfeile und zersprengte sie,
Und Blitze in Menge und brachte sie in Wirrarr.
- 16 Und sichtbar wurden die Binnäle der Wasser,
Und bloßgelegt wurden die Grundvesten der Erdwelt
Vor deinem Dräuen, Jahve,
Vor dem Schnauben deines Zornhauchs.
- 17 Er langte aus der Höhe, erfaßte mich,
Zog mich herauf aus grossen Wassern,
- 18 Rettete mich von meinem grimmen Feinde,
Und von meinen Hassern, weil mir übermächtig.

- 19 Sie warfen sich mir entgegen an meinem Unglückstage,
 Da ward Jahve zur Stütze mir,
 20 Und führte mich aus auf weiten Plan,
 Riß mich heraus, denn er hatte Gefalln an mir.
 21 Es erzeugte mir Jahve nach meiner Gerechtigkeit,
 Nach meiner Hände Reinheit vergalt er mir.
 22 Denn beobachtet hab' ich die Wege Jahve's
 Und bin nicht bösalich gewichen von meinem Gott.
 23 Nein, alle seine Rechte sind mein Augenmerk
 Und seine Satzungen schaff' ich mir nicht beiseite.
 24 Und war makellos gegen ihn
 Und habe mich gehütet vor meiner Missethat.
 25 So vergalt mir denn Jahve nach meiner Gerechtigkeit,
 Nach meiner Hände Reinheit, die offenbar seinen Augen.
 26 Gegen den Frommen zeigt du dich fromm,
 Gegen den Mann ganzer Hingabe zeigt du dich hingebend.
 27 Gegen den sich Reinigenden zeigt du dich rein
 Und gegen den Verkehrten zeigt du dich faltenvoll.
 28 Denn du, leidvollem Volke schaffst du Heil
 Und hochfahrende Augen niedrigst du,
 29 Denn Du machst licht meine Leuchte;
 Jahve, mein Gott, erhellt mein Dunkel.
 30 Denn durch dich zerschmettr' ich Heerhaufen
 Und durch meinen Gott erspring' ich Mauern.
 31 Er, Gott — makellos ist sein Weg,
 Die Rede Jahve's ist geläutert,
 Ein Schild ist er allen die in ihn sich bergen.
 32 Denn wer ist göttlich Wesen ohn' allein Jahve,
 Und wer ist Hort außer unserem Gotte?
 33 Der Gott, der mit Stärke mich gürtete
 Und machte unanstoßig meinen Weg,
 34 Gleichmachend meine Füße wie der Hindinnen
 Und der auf meine Höhn mich stellte,
 35 Gewöhnend meine Hände zum Kriege,
 Und es spannten ehernen Bogen meine Arme.
 36 Und du reichtest mir deines Heiles Schild,
 Und deine Rechte stützte mich,
 Und deine Demut machte mich groß.
 37 Du schafftest Raum meinem Schritte unter mir,
 Und nicht gewankt haben meine Knöchel.
 38 Ich verfolgte meine Feinde und erreichte sie
 Und kehrte nicht um, bis sie aufgerieben.
 39 Ich zerschellte sie, daß sie nicht aufstehn konnten,
 Sie fielen unter meine Füße.
 40 Und du gürtetest mich mit Stärke zum Kriege,
 Machttest hinsinken meine Gegner unter mich,
 41 Und hieltest mir hin meiner Feinde Nacken,
 Und meine Hasser, ich rottete sie aus.
 42 Sie schrieten auf, aber da war kein Helfer,
 Zu Jahve, aber er erhörte sie nicht.
 43 Und ich zermalmte sie wie Staub vor dem Winde,
 Wie Strassenunrat leerte ich sie aus.
 44 Du befreitest mich aus Volkes-Fehden,
 Setztest mich zum Haupt von Nationen;
 Volk, das ich nicht kannte, diente mir.

- 45 Auf des Ohrs Gehör gehorsamten sie mir,
Des Auslands Söhne schmeichelten mir.
46 Des Auslands Söhne welkten hin
Und zitterten hervor aus ihren Schlössern.
47 Lebendig ist Jahve und gebenedeit mein Hort,
Und erhoben sei der Gott meines Heils,
48 Der Gott, der Rächungen mir gewährte
Und rücklings beugte Völker unter mich,
49 Mein Befreier von meinen Feinden,
Ja der du über meine Gegner mich emporrücktst,
Vom Mann der Unbill mich errettest.
50 Darob will ich preisen dich unter den Nationen, Jahve,
Und will deinem-Namen lobsingeln,
51 Als der groß macht die Heilsfülle seines Königs
Und thut Gnade an seinem Gesalbten,
An David und seinem Samen auf ewig.

Auf eine *הַחֲזָקָה* Davids folgt eine in Worten und Gedanken (*Symbolae* p. 49) mannigfach mit ihr verflochtene *שִׁירָה* (*n. unitatis* von *שִׁיר*), der längste aller hymnischen Ps., mit der Ueberschrift: *Dem Sangmeister, vom Knechte Jahve's, von David, welcher redete zu Jahve die Worte dieses Liedes am Tage, wo gerettet hatte Jahve ihn aus der Faust aller seiner Feinde und aus der Hand Saüls: da sprach er.* Die urspr. Ueberschrift des Ps. in der Grundsammlung lautete wol nur *לְמַנְצֹחַ לְדָוִד*, wie die von Ps. 36. Im Uebrigen lautet sie so, wie dergleichen Lieder in Geschichtszus. eingeführt zu werden pflegen Ex. 15, 1. Num. 21, 17 u. bes. Dt. 31, 30. Und wirklich findet sich unser Ps. noch einmal 2 S. c. 22., mit Worten eingeführt, deren offenbar unzufällige Uebereinstimmung mit der Ueberschrift im Psalter sich dadurch erklärt, daß er einem der Geschichtswerke einverleibt war, aus denen die Bb. Samuel excerptirt sind, wahrsch. den Annalen (*Dibre ha-Jamim*) Davids. Von dorthat hat der Verf. der Bb. Samuel den Ps. mit jener Einführung entnommen und von dorthat stammt auch der mit *אֶשְׁרָא* angeknüpfte historische Theil der Ueberschrift im Psalter.

So wie die Apostel sich *δοῦλοι Ἰησοῦ Χριστοῦ* nennen, kann sich auch David selbst überschriftlich *אֶשְׁרָא* genannt haben. Auch sonst nennt er sich betend Jahve's Knecht 19, 12. 14. 144, 10. 2 S. 7, 20., wie jeder Israelit sich nennen durfte, David aber, welcher nach Mose und Josua der Erste dieses Beinamens ist, in hervorragendem Sinne. Denn er, mit welchem das Königtum der Verheißung anhub, diente dem Werke Gottes in nicht minder epochemachender Weise als Mose, durch dessen Vermittelung Israel das Gesetz, und Josua, durch dessen Vermittelung es das Land der Verheißung empfing.

Die Technik der Psalmenpoesie kennt nur die Benennung *שִׁיר*, nicht *שִׁירָה*. Schon daran zeigt sich, daß der historische Theil der Ueberschrift anderswoher ist. Auf *בְּיָוֶם* folgt nicht der Infin. *וַיִּצִל* am Tage des Rettens, sondern bestimmter plusquamperfekisches *וַיִּצִּיל*: am Tage (*בְּיָוֶם*) = zur Zeit wie Gen. 2, 4 u. ö.) wo gerettet hatte — ein genitivisch (Ges. §. 116, 3) gedachter Beziehungssatz wie 138, 3. Ex. 6, 28. Num. 3, 1 vgl. Ps. 56, 10. Ohne andere Absicht, als die mannigfaltigen Ausdrucks, wechselt im Psalmtexte *יָצַד* mit *יָצַח*. Die Rettung aus der Hand Saüls wird besonders hervorgehoben, weil der hervorstechendste Theil des Ps. v. 5—20 von ihr handelt. Die Gefahr, in welcher David damals schwebte, war die persönlichste, die verhängnisvollste, die andauerndste. Dem Sammler kam diese Hervorhebung des

halb zu Statten, weil der vorige Ps. die Physiognomie dieser Zeit trägt, deren dort und weiterhin rückwärts vernommene Klagen nun alle in diesen weiten und breiten Lobgesang münden.

Den in zwei von einander unabhängigen Werken bezeugten dav. Ursprung des Ps. bezweifelt nur die Zweifelsucht. Das Doppelzeugnis der Ueberlieferung bestätigt sich dadurch, daß der Ps. nichts enthält, was der Autorschaft Davids widerstrebe; auch die Selbstnennung am Schlusse ist ihr nicht entgegen (vgl. 1 K. 2, 45). Wir haben ein israelitisches Seitenstück jener keilschriftlichen Denkmäler vor uns, in welchen die Könige des Weltreichs die mit Hülfe ihrer Götter vollbrachten Thaten recapituliren. Der Sprecher ist ein König; der Verf. der Bb. Samucl fand das Lied als davidisches vor; die Verschiedenheit seines Textes von dem im Psalter vorliegenden beweist, daß es damals schon einen langen Weg der Fortpflanzung zurückgelegt hatte; Schriftsteller der späteren Königszeit reden hie und da in Nachklängen desselben (vgl. Spr. 30, 5 mit v. 31; Hab. 3, 19 mit v. 34); es trägt durchweg den Stempel der klassischen Zeit der Sprache und Poesie, und „wenn es nicht von David wäre, müßte es in seinem Namen und in seine Seele hineingedichtet sein, und wer wäre dieser gleichzeitige und ebenbürtige Dichter?“ (Hitz.). Alles weist und drängt uns auf David selbst hin, dem auch alle sonst im 2. B. Sam. als davidisch eingeführten Lieder (auf Saul und Jonathan, auf Abner u. s. w.) wirklich zugehören. Dieses größte aller ist ganz und gar aus dem neuen Selbstbewußtsein hervorgegangen, zu welchem er durch die Verheißungen 2 S. c. 7 erhoben wurde, und läuft gegen Ende auch in ausdrückliche Rückbez. auf diese Verheißungen aus, denn die Gewißheit Davids von der ewigen Dauer seines Hauses und Gottes Gnadenbunde mit diesem ruht auf der Verkündigung Nathans.

Es zerfällt in zwei Hälften, denn mit v. 32 beginnt der Lobpreis von neuem, nachdem er seinen ersten Lauf vollendet und in v. 31 einen schönen Abschluß gefunden. Diese beiden Hälften unterscheiden sich auch in Betreff der Kunstform. Das Strofenschema der ersten ist: 6. 8. 8. 6. 8 (nicht 9). 8. 8. 8. 7. Die Mischung sechs- und achtzeiliger Str. ist ebenmäßig und die Siebenzahl der letzten nicht befremdend. Die Mischung in der zweiten Hälfte dagegen ist bunter. Die Kunst der Strofik erscheint hier, wie sich auch anderwärts in den Ps. zeigt, erschläft und das anfängliche Gestaltungsstreben dem Andrang der Gedanken gewichen.

Die überlieferte graphische Darstellungsweise dieses Ps. wie der Cantica 2 S. 22 und Richt. 5 heißt „Halbziegel auf Ziegel und Ziegel auf Halbziegel“ (אַרְיֵה עַל אַרְיֵה גְבִיר לְבָנָה וּלְבָנָה עַל גְּבִיר אַרְיֵה): je eine Zeile besteht aus zwei und eine aus drei Verstheilen und die dreitheilige Zeile hat nur je Ein Wort zur Rechten und zur Linken; das Ganze bildet also drei Colonnen, wogegen das große Lied Dt. 32 (so wie auch Jos. 12, 9 ff. Est. 9, 7—10) „Halbziegel auf Halbziegel und Ziegel auf Ziegel“ d. i. in nur zwei Colonnen zu schreiben ist, vgl. unten S. 174.

V. 2—4. Der D. präludirt mit gehäuften Liebesnamen Gottes, in denen er lobpreisend die Ergebnisse langer und vieler Erfahrungen zusammenfaßt. Den Anfang macht, auf den Parallelismus der Glieder gesehen, ein Monostich wie in Ps. 16. 23. 25 u. ö. Indes sieht sich die Sache etwas anders an, wenn man nicht mit Mr. Hgst. Hupf. v. 3 als zwei Aussagesätze faßt (J. ist . . mein Gott ist . .), sondern, was allein der Intensität dieses Anfangs des größten dav. Hymnus entspricht, als lauter Vocative, indem Gott mit אֱלֹהִים, יְהוָה, יְהוֹשֻׁעַ angerufen wird und jedem dieser Gottesnamen seine

prädicative immer volltönendere Entfaltung folgt. Das diese drei Gottesnamenreihen tragende אֶרְרָהָם (mit *ā* nach Ew. §. 251^b) ersetzt was ihm an Umfang fehlt durch Tiefe des Sinnes. Sonst kommt nur das *Pi.* רַחֵם vor von zärtlicher mitempfindender Liebe, hier das *Kal* in aramaisirender Weise, weshalb es der Jalkut zu u. St. durch יִרְךָ „ich liebe dich“ erkl., von inbrünstiger herzinniger Zuneigung und Anhänglichkeit; die Grundbed. der Weichheit (וְרַחַם, רַחַם) weich, schlaff, locker s.), wov.

רַחֵם *uterus*, ist in beiden auf Weichheit der Empfindung, Zartheit des Gefühls übertragen. Auf das allgemeinste Prädicat הִזְקִי (von הִזָּק nach gleicher Flexion wie אָסַר, בָּסַר, עָסַס *pl.* עָסַסָּה Spr. 9, 18) folgen solche welche J. einerseits als Schützer und Retter in Verfolgung, andererseits als Vertheidiger und Siegverleiher im Kampf bez. Es sind alles bildliche, das was J. in Person ist abbildende Sachnamen, weshalb für יִמְצִאֲנִי viell. richtiger יִמְצֵאֲנִי (und mein Asyl) zu punktiren war. Schild hat sich Gott schon Abram gegenüber genannt Gen. 15, 1 und צִיר (vgl. אֶבְרָם Gen. 49, 24) heißt er schon in dem großen mosaischen Liede Dt. 32, 4. 37 (welcher letztere v. hier deutlich wiederklingt). סֶלַע v. סָלַע *findere* bed. eig. die Fel-senkluft (arab. سَلْعٌ¹), dann den zerklüfteten Fels, und צִיר wie arab.

صَخْرٍ das harte und große Gestein (aram. סַרַּר Berg); wir übers. letzteres meist nach Luthers Vorgange „Hort“, obwol dieses urspr. den Schatz (z. B. Nibelungenhort) und nicht den Schutz bed.² Verwandt sind die Bilder von der מצודה (מצודת) und dem מַשְׁלֵב; jenes bed. eig. *specula* die Hochwarte³ und dieses die steile Höhe. Das Horn, ein altes Bild

1) Nešwān definirt: السَّلْعُ ist ein Einschnitt in einem Berge nach Art einer Schlucht, und Jākūt, der eine Menge so genannter Oertlichkeiten aufführt: eine durch steile Felswände gebildete weite Ebene (فُضَاء), in welche man durch einen

Engpaß (شَعْب) gelangt, aber nur zu Fuß kletternd hinabsteigen kann. Hienach überwiegt in סֶלַע die Vorstellung des sichern (und bequemen) Verstecks, in צִיר die des festen Grundes und der Unnahbarkeit. Das eine Bild erinnert an das von steilen Felsen umschlossene (wasserreiche) edomitische סֶלַע Jes. 16, 1. 42, 11., das von Strabo XVI, 4, 21 beschriebene *Hétqa*; das andere an die phönikische Felseninsel צִיר *ur*, das Asyl im Meere.

2) s. Vilmar in den Pastoral-theologischen Blättern 1861 S. 107 f.

3) Im Arab. bed. مَصَادٌ 1) hoher Hügel (fehlt bei Freytag), 2) Berggipfel, und gehört nach den Originalwörterbüchern zum Stamme مَصَدٌ, was äußerlich durch die gleichbed. Formen مَصَدٌ und مَصْدٌ bestätigt wird, wie auch durch deren Plurale مَصَادَةٌ und مَصَدَانٌ, da diese eig. nur unter Voraussetzung der Wurzelhaftigkeit des *m* von jenen Sing. gebildet werden können. Da indessen die Bedeutungen von مَصَدٌ alle entschieden auf dessen Bildung aus der in dem Reduplicationsstamme مَصَّن enthaltenen Wurzel مَصَّن hinweisen, die Bedd. aber von

sieghafter Trutzmacht Dt. 33, 17. 1 S. 2, 1., erscheint hier auf J. selbst übertragen: „Horn meines Heils“ ist das für meine Ohnmacht eintretende, überwindende und mir Heil schaffende. Alle diese Benennungen Gottes sind Früchte des Leides, aus dem Davids Lied entsprossen, naml. der saulischen Verfolgung, wo er in dem an Klüften reichen, an Wäldern armen Lande auf Felsen sich flüchtete und Berge ihm als Burgen dienten. In der Zuflucht, die ihm damals die Naturumgebung des Gebirges gewährte, und in den glücklichen Zufällen, die ihm zuweilen in äußerster Gefahr Befreiung verschafften, sieht David nur phänomenelle Besonderungen dessen, was ihm im letzten Grunde J. selbst war. Das Bekenntnis zu dem mannigfach bewährten Gotte setzt sich v. 4 in einem allgemeinen Erfahrungssatz fort. מְהִלָּה ist Prädicatsacc. zu הֵל: Als Lobgepriesenen (Lobpreiswürdigen) ruf ich J. an, was besser als Olshausens allerdings stilistisch mögliches (s. zu Jes. 45, 24 vgl. auch Gen. 3, 3. Mi. 2, 6): „Preiswürdig, ruf ich, ist J.“ zu dem folg. Satze paßt, welcher die mit der Anrufung, die als Hülferuf zu denken ist, zusammenfallende Erhörung bekennt. Der Beweis hiefür, daß Anrufung des Preiswürdigen, der wie die Gesch. Israels zeigt, helfen kann und will, und thatsächliche Hülfe zusammenfallen, bildet den weiteren Inhalt des Ps.

V. 5—7. In v. 5 ff. faßt David alle während der saulischen Verfolgungszeit erlebten furchtbaren Gefahren und wundersamen Erhörungen und Errettungen in Ein Gesamtbild zusammen, indem sich ihm das Unsichtbare, welches sich zum Sichtbaren wie Ursache zur Wirkung verhält, versichtbart. David erscheint hier als durchaus leidend, die Hand aus den Wolken ergreift ihn und zieht ihn aus großen Wassern, während er in der 2. Hälfte des Ps. in Gemeinschaft und unter dem Segen Gottes selbstthätig auftritt. Die Schilderung beginnt v. 5—7 mit der Gefahr und dem nicht vergeblichen Hülfruf. Das V. מִן־הַמָּוֶה bed. nicht, wie man nach dem Arab. meinen sollte, treiben, drängen, sondern nach nicht zu bezweifelnder Ueberlieferung (vgl. מִן־הַמָּוֶה Rad) umkreisen, umgeben als poet. Syn. von מִן־הַמָּוֶה, מִן־הַמָּוֶה, מִן־הַמָּוֶה. Statt „Stricke des Todes“ übers. LXX (vgl. Act. 2, 24) ὁδὸν (zusammenschnürende Schmerzen) θανάτου, aber 6^b zeugt für die Bed. Stricke, vgl. 119, 61 (wo gleichfalls מִן־הַמָּוֶה statt des zu erwartenden מִן־הַמָּוֶה Jos. 17, 5. Iob 36, 8), der Tod ist also als Jäger mit Strick und Netz gedacht 91, 3. מִן־הַמָּוֶה, aus מִן־הַמָּוֶה und מִן־הַמָּוֶה (v. מִן־הַמָּוֶה / מִן־הַמָּוֶה) zusammengesetzt, bed. Nichterspießlichkeit, Nichtswürdigkeit und zwar sowohl grundtiefe sittliche Verderbnis als auch abgründliches Verderben (vgl. 2 Cor. 6, 15 Βελλίαρ = Βελλίαλ als Name des Satans und seines Reiches);

מִן־הַמָּוֶה, מִן־הַמָּוֶה und מִן־הַמָּוֶה sich nicht darauf zurückführen lassen, übrigens auch sonst Beispiele davon vorhanden sind, daß ursprüngliche *nn. loci* von *vv. med.*, und י durch ein Vergessen oder Absehn von deren Herkunft das präfigirte *m* als ersten Wurzelbuchstaben behandeln lassen und mit dessen Beibehaltung secundäre Stämme bilden (wie מִן־הַמָּוֶה, מִן־הַמָּוֶה), so ist es überwiegend wahrsch., daß wir in *mašād, mašad, mašd* ein urspr. מִן־הַמָּוֶה, מִן־הַמָּוֶה haben, diese hebr. Wörter aber auf ein צַדִּיק in der Bed. spähen zurückzuführen sind, also eig. *specula* (Fl.).

Ströme des Verderbens sind solche, deren verschlingende Fluten in den Schlund des Verderbens hinabführen (Jon. 2, 7). Tod, *Belijaal* und *Scheöl* heißen die unheimlichen Mächte, welche sich der Verfolger Davids als ihrer Werkzeuge bedienten. Mit Prät. wechseln Futt. in Imperfektbed. *בָּרַח* unterscheidet sich von *פָּדָה* wie überfallen von anfallen; dieses bed. sich entgegenwerfen, jenes (= *بَغَت*) urplötzlich befallen (vgl. aber auch *בָּעַث* aufjagen *excitare*, ängstigen). Der *יְיָ*, von wo aus J. hört, ist seine himmlische Wohnung, welche Palast und Tempel zugleich ist, indem er da, angebetet von den seligen Geistern, thront. *יְיָ* gehört mit *יְיָ* zus.: mein vor ihm (wie z. B. 102, 1) angestimmtes, ausgeschüttetes Flehen, denn mit *יְיָ* verbunden ist es neben *יְיָ* tautologisch. Vor Jahve's Angesicht flehte er und sein Flehen drang in dessen Ohren.

V. 8—10. Die Erhörung wurde, wie weiter beschrieben wird, offenbar als Errettung. Die Gesamtnatur steht zum Menschen in sympathischem Verh., indem sie dessen Fluch und Segen, Verderben und Herrlichkeit theilt, und zu Gott in (so zu sagen) synergischem Verh., indem sie seine gewaltigen Thaten vorlaufend ankündigt und Werkzeuglich vermittelt. Deshalb erscheint hier das Einschreiten Jahve's zu Davids Hülfe von furchtbaren Naturerscheinungen begleitet: wie die Befreiung Israels aus Aegypten Ps. 68. 77. und die sinaitische Gesetzgebung Ex. 19., wie nach dem profetisch-apost. Wort die schließliche Parusie Jahve's und Jesu Christi Hab. 3. 2 Thess. 1, 7 f., so hat auch die Erscheinung Jahve's zu Davids Hülfe außerordentliche Naturerscheinungen in ihrem Gefolge. Zwar wird uns innerhalb des Lebens Davids nicht dergleichen wie 1 S. 7, 10 ausdrücklich berichtet, aber ein wirkliches Erlebnis muß es sein, welches David hier idealisirt d. i. wurzelhaft erfaßt und zu einem großen majestätischen Gemälde seiner Wunderrettung verallgemeinert. Unter Erdbeben zieht sich ein schwarzes Gewitter zusammen, dessen Ladung sich in Wetterleuchten ankündigt und dessen Wolkenmasse sich immer tiefer zur Erde herabsenkt. Die Aoriste v. 8 führen das von v. 4 an vorbereitete und bezielte Ereignis ein. Die innere Erregtheit des seinem Knechte zur Rettung erscheinenden Richters setzt die Erde in ungestüme Schwingungen. Der Berge Grundfesten (Jes. 24, 18) sind das woran sie unten und innen ihren Halt haben, gleichsam das die Kolosse tragende Pfeilerwerk. Auf *גִּישׁ* (mit *יִישׁ* reimend) folgt dessen *Hithpa.*: nachdem der Anstoß zum Schwanken gegeben, setzen sie selber diese schwankende Bewegung fort, näml. die Erde und die Pfeiler der Gebirge. So geschieht, denn entbrannt ist Gotte; *אֵשׁ* zu erg. ist unnöthig, *יָרָה* ist Synon. von *לָה*. Wenn Gott zürnt, so entzündet sich nach alttest. Vorstellung die in ihm vorhandene Macht des Zorns und lodert empor und bricht hervor. Das Zornschrauben kann deshalb auch Rauch des Zornfeuers heißen (74, 1. 80, 5); das Rauchen ist wie Ausathmen des Feuers und der heftige heiße Athem, der durch die Nase des Zürnenden ein- und auszieht (vgl. Iob 41, 12), ist wie Rauch, der von dem inwendigen Zornfeuer emporwallt. Das Zornfeuer selbst „frißt aus dem Munde“ d. i. flammt, alles was es ergreift verzehrend, aus dem Munde heraus, bei dem Menschen in Zornworten, bei Gott in feurigen, seinem Zorne gleichartigen und dienstbaren Natur-

gewalten, bes. im Feuer des Blitzes. Es ist zunächst das Wetterleuchten, welches hier dem Aufflammen glühender Kohlen verglichen wird. Die Potenz des Zorns in Gott geräth, actuell werdend, in Glut und ehe sie ihr Feuer ganz entläßt, kündigt es sich wetterlichtartig an. So zornig und zornsprühend neigte Jahve die Himmel d. i. senkte sie erdwärts und fuhr hernieder, und Wolkendunkel (בְּרָקִים gleichbed. mit ῥομφαία vgl. ῥεβος) war unter seinen Füßen: tief herabhängende schwarze Wolken zeigten den in seinem Zorn auf die Erde herabzuwirken Begriffenen an.

V. 11—13. Der Sturm, das nahe Wetter verkündend, war zugleich Vorbote des Rächers und Retters. Es liegt nahe, wenn man v. 11 mit 104, 3 vergleicht, בְּרִיב für das umgestellte רִיב (Gefährt Ew. §. 153^a) zu halten; vorausgesetzt aber die Verwandtschaft des biblischen Cherub und der (nach Ktesias) indopersischen Greifen bed. das Wort (von zend. *grab, garen, gare/sh* greifen) das ergreifende und was es ergreift unnahbar festhaltende Wesen, für semitisches Sprachbewußtsein viell. das starke Wesen, von בְּרִיב = כָּבֵב *torquere, constringere* (wov. *mukrab* stramm, stark); die Bildung ist eine passive, wie בָּבִיל, רָסַר, לָבַשׁ. Die Cherube erscheinen Gen. 3, 24 als Paradieseswächter (was allein schon hinreicht, die in der Ev. KZ. 1866 No. 46 erneuerte Erkl. zu widerlegen daß sie ein Symbol der idealen Einheit des Lebendigen seien, כְּרִיב = בְּרִיב „wie Vielheit“!) und anderwärts als der lebendige starke Wall und Wagen der unnahbaren Majestät Gottes, und vermitteln nicht bloß im Allgem. die Weltgegenwart Gottes, sondern insbes. des der Welt die Feuerseite seiner Doxa zukehrenden Gottes. Wie in Aeschylus' Prometheus Okeanos dahergefliegen kommt τὸν περὶ γαῶν τὸν δ' ὁλωρὸν γινώσκοντο στουίτων ἄτερ ἐνθ' ὕψους, so reitet hier J. auf dem Cherub, dessen Entstellung der heidnische Greif ist, oder, wenn wir David in Beihalt von Stellen wie 104, 3. Jes. 66, 15 nach Ezechiel verstehen, er fährt darauf als auf seinem lebendigen Thronwagen (בְּרִיב־בָּרִיב). Der Thron schwebt auf den Cheruben und dieser Cherubsthron schwebt auf den Schwingen des Windes, oder, wie wir auch sagen können: der Cherub ist das diesem geistähnlichen elementarischen Vehikel innerliche himmlisch-geistige. Der Lenker des Thronwagens selbst ist unsichtbar hinter dichten Gewitterwolken. הָיָה ist Aorist ohne consec. י (vgl. הָה Hos. 6, 1). Der Objektsacc. dazu ist הָיָה; der Prädikatsacc. ist verdoppelt: zu seiner Hülle, rings um ihn her zu seiner Hütte. Auch Iob 36, 29 heißt das Gewittergewölk Gottes סָבָה und auch 97, 2 ist es סָבָה, ihn allseitig den Blicken entziehend und nur seine Zorngegenwart anzeigend. In 12^b entfaltet sich der Objektsacc. הָיָה: Gewässerdunkel d. i. von Wassern strotzendes¹ und Dunsthüllen-Schwalle, dicke und deshalb finstre Massen (בָּב in seiner Grundbed. das Dichte oder Dickicht Ex. 19, 9 vgl. Jer. 4, 29) von שְׁתָּהִים, was hier poet. Name der luftigen Wolken. Die Zertheilung und Entladung ging nach v. 13 von נִגְדָה נִגְדָה aus. So heißt Gottes Dexta als ihm gleichsam gegenüber befindliche Spiegelung

1) Rab Dimi b. Taanith 10^a führt zur Erläuterung ein palästinisches Sprüchwort an: נְהוּר צָנִי וְצִירִין מוֹדִין חֲשֹׁךְ צָנִי סְבִיבִין מוֹדִין d. h. sind die Wolken durchsichtig, so geben sie wenig Wasser, sind sie aber dunkel, so geben sie vieles.

seines Wesens, also als sein Abglanz. Die Doxa ist Feuer und Licht. Diesmal gehen von ihr aus Mächte des Zorns und also des Feuers: niederschmetternder Hagel (vgl. Ex. 9, 23 f. Jes. 30, 30) und feurige Glühkohlen d. i. funkelnde und zündende Blitze. Das Obj. עָרִי steht voraus, weil mit der Doxa sich zunächst die Vorstellung der Wolken verbindet, hinter welchen laut v. 11 die Doxa sich verbirgt. Man könnte auch verkl.: vor seinem Abglanz gehen seine Wolken über in Hagel . . , was dem stichischen Baue angemessener wäre und nach Ges. 138 Anm. 2 möglich ist. Indes liegt bei der Verknüpfung von עָרִי mit Gewölk die Vorstellung des Hindurchdringens (Thren. 3, 44) näher. Löscht man עָרִי, so bed. עָרִי „führen daher Hagel . .“ Aber die Nennung des Mediums der Wolken ist sachgemäß und ansprechend.

V. 14—16. Unter Donner schleuderte J. Blitze als Pfeile auf Davids Feinde und sein Zornhauch legte das Flutbett bis in das Erdinnere bloß, um den Versunkenen zu retten. Der Donner ist Gedröhn Gottes und gleichsam dumpfes Gemurmeln seines Mundes Iob 37, 2. עֲלִיּוֹן der Allerbahne heißt Gott hier als der alles überwaltende unnahbare Richter. Die 3. Zeile des v. 14 ist irrtümlich aus der vorigen Str. wiederholt: sie läßt sich grammatisch nicht durch Ex. 9, 23 rechtfertigen, da עָרִי edere vocem anderen Sinnes als dort עָרִי dare tonitrua ist; sie hat auch das Ebenmaß des Strofenbaues gegen sich und fehlt 2 Sam. und in LXX. Mit וַיִּשְׁלַח ist רַב parallel, welches als Gegens. von מְעַט Neh. 2, 12. Jes. 10, 7 adverbial „in Menge“ bed.; meistens faßt man es nach Gen. 49, 23 im Sinne von מְעַט 144, 6: רַב in p. = רַב (mit Uebergang des *o* in das breitere *a* wie עַז für עֹז Gen. 49, 3) = רַבב, verw. רָבָה, רָבָה, aber die Formen רַב, רַבב sind hier und überall von fraglicher Existenz, wie z. B. רַב Jes. 54, 13 eher Adj. als 3 pr. ist (vgl. Böttcher, Neue Aehrenlese No. 635. 1066). Die Suff. *em* gehen nicht auf die Pfeile d. i. Blitze, sondern auf Davids Feinde. וַיִּשְׁלַח sowol in Verwirrung setzen als durch Wirrnis vernichten Ex. 14, 24. 23, 27. Zu dem Donner, der Stimme Jahve's, kommt Sturmwind, welcher das Schnauben des Odems seiner Nase. Dieser bewirkt, daß die Betten der Gewässer sichtbar und die Fundamente des Erdkreises entblößt werden; מַיִם (Nebenform zu מַיִם) heißt das Flutbett und dann der Fluß oder Bach selbst, *a continendo aquas* (Ges.), ganz so wie arab. *mesik, mesäk, mesek* (v. مَسَك, dessen VI. Form *tamäsaka* = تَمَسَك) einen Ort bed., der das Wasser nicht einsickern läßt, sondern es wegen der Festigkeit des Bodens über diesem stehend oder fließend erhält. Hier sind die wasserhaltigen Rinnsale gemeint. J. braucht nur zu dräuen (ἐπιτιμᾶν Mt. 8, 26), so fliehn (104, 7) und trocknen (106, 9. Nah. 1, 4) die Fluten, in welche der, um dessen Rettung es sich handelt, versunken ist. Er ist aber schon halb im Schlunde des Hades, darum wird nicht bloß das Wasserbett aufgewühlt, sondern die Erde bis in ihr Innerstes gespalten. Daß wir die Schilderung mit Recht für ideal erklärten, erhellt daraus daß sie hier geradezu allegorisch wird. Der nahezu von Feinden Ueberwältigte wird dargestellt als ein in tiefen Wassern Versunkener und schier Ertrinkender.

V. 17—20. Da streckt J. seine Hand aus der Höhe in die tiefe Kluft

und reißt den Versinkenden empor. Das V. שָׁלַח ohne יָר (57, 4 vgl. dagegen die Lehnstelle 144, 7) in der Bed. langen (nach etwas) kommt auch in Prosa (2 S. 6, 6) vor; das V. שָׁחַח aber erscheint sonst nur noch Ex. 2, 10 als Stammwort des (aus dem Aegyptischen ins Hebr. umgedachten) Namens Mose's, und schon Lth. findet darin eine geschichtliche Anspielung: „er hat einen Mosen aus mir gemacht“, mich aus großen (vielen) Wassern, die mich schon fast ganz verschlungen hatten, herausgezogen, wie jenen aus den Wassern des Nil, in denen er sonst umgekommen wäre. Auf die Bildrede folgt v. 18 ihre Deutung, wie 144, 7 die „großen Wasser“ durch בְּיַר בְּיַר גְּבִיר גְּבִיר glossirt werden, was aber hier nicht paßt oder doch zu eng ist. Mit v. 17 hat der Hymnus den Gipfel epischer Schilderung erreicht, von welchem er sich nun in immer mehr lyrischem Tone abwärts bewegt. In der Verbindung יָר אֶבְרִי ist יָר nicht accus. Umstandswort, sondern Adj. wie יָרָה טוֹבָה 143, 10 und ὁ ἀνὴρ ἀγαθός (Hebräerbr. S. 353). Mit יָר wird der Eingriff der göttlichen Allmacht aus der Uebermacht der Feinde und der Ohnmacht des Bedrohten begründet. An dem Tage seines יָר d. h. (s. zu 31, 12) seiner Beschwer oder Leidsbürde, wo er ohnehin ein heimatloser und fast wehrloser Flüchtling war, überfielen sie ihn (כָּרַם 17, 13), alle Möglichkeit der Selbstrettung ihm abschneidend, aber J. wurde des Umherirrenden Stab (23, 4), auf den gestützt er sich aufrecht erhielt. Durch Gottes Hand gelangte er aus Enge und Gedränge auf weiten Raum, aus dem Kerker der Drangsal zur Freiheit, denn J. hatte Gefallen an ihm, er war sein Erwählter und sein Geliebter. מִתֵּץ hat hier den Acc. auf Penult. und beim ע, damit man nicht ע lese, *Metheg* als Dehnungszeichen מִתֵּץ.¹ Weshalb er Gotte gefiel und dieser ihn nicht umkommen ließ, sagt die folg. Str. Jenes יָר מִתֵּץ יָר wird nun der Grundged. des Liedes.

V. 21—24. Ueber מִתֵּץ (wie שָׁלַח mit Acc. nicht nur der Sache, sondern auch der Person z. B. 1 S. 24, 18) עָבֹד oder κακῶς πράττειν τίνα s. zu 7, 5. שָׁחַח beobachten = innehalten ist ebenso Iob 22, 15 gebraucht. מִתֵּץ prägnanter Ausdruck der *malitiosa desertio*; „von Seiten Gottes“ d. i. nach seinem Urtheil wäre sprachgebrauchswidrig (denn das מִתֵּץ Iob 4, 17 ist anders gemeint) und gäbe einen frostigen Zusatz. Ueber das dichterische מִתֵּץ in p. מִתֵּץ s. Ew. §. 263^b. Das Fut. 23^b neben dem Nominalsatz 23^a ist nicht vom Pflegen in der Vergangenheit, sondern in der Gegenwart gemeint: er hat seinen Gott nicht bösllich verlassen, sondern (יָר = *imo, sed*) hat Gottes Gebote immer als Norm gegenwärtig und schafft sie sich nicht weitweg aus den Augen, um desto ungescheuter sündigen zu können, und so war er denn (*fut. consec.*) im Verhältnis (יָר wie Dt. 18, 13 vgl. 2 S. 23, 5) zu Gott מִתֵּץ mit ganzer Seele ungetheilt auf Ihn gerichtet, und hütete sich vor seiner Missethat (יָר v. עָבֹד verdrehen, verkehren, vgl. עָבֹד von Irrsal, Verblendung, Selbstbespiegelung) d. h. nicht: vor Willigung in die ihm inwohnende Sünde, sondern davor daß Missethat nicht sein eigen würde, מִתֵּץ s. v. a. מִתֵּץ (Dan. 9, 5), vgl. מִתֵּץ = als

1) Ebenso steht *Metheg* beim ע der enttonten geschlossenen Endsilbe in מִתֵּץ 22, 9. יְהוֹשִׁעַ 90, 2., s. Jes. S. 594 Anm.

daß ich lebe Jon. 4, 8. In dieser Str. schlägt Ps. 18 gleichen Ton mit Ps. 17 an, dem er deshalb angeschlossen ist. Man vgl. das Selbstzeugnis Davids 1 S. 26, 23 f., das Gotteszeugnis 1 K. 14, 8., das Geschichtszeugnis 1 K. 15, 5, 11, 4.

V. 25—28. Was schon v. 21 sagte, ist hier noch einmal resultatistisch ausgesprochen und wird v. 26, 27 begründet: **יְהוָה** ist der Gottes- und Menschenfreund, wie *pious* sowol vom Verhalten gegen Menschen als gegen Gott gebraucht wird; **אִישׁ חָסִיד** der Mann (Constr. von **אִישׁ**) sittlich-religiöser Ganzheit (*integri* = *integritatis*, vgl. 15, 2) d. i. ungeteilter Ergebenheit an Gott; **נָקֵר** (wofür anderwärts **לֵבַב** 24, 4. 73, 1) nicht der Gereinigte, sondern der reflexiven Grundbed. des *Ni*. gemäß der sich Reinigende *ἀγρίων ἐαυτὸν* 1 Joh. 3, 3.; **נָקֵשׁ** (Gegens. **נָשֵׂא**) der sittlich Verschrobene, „Verkehrtmüthige“. Mit diesen Eigenschaftswörtern sind zum Ausdruck entsprechender Selbsterweisung frei gebildete *Hithpa*. zusammengestellt: **הִתְחַשֵּׁד**, **הִתְחַשֵּׁב**, **הִתְחַשֵּׁב** (Ges. §. 54, 2^b), **הִתְחַשֵּׁב** u. **הִתְחַשֵּׁב** (sich **נָקֵשׁ** oder **נָקֵשׁ** beweisen). Die innige Liebe des Frommen erwidert Gott mit traulicher Liebe, die ganze Hingebung des Redlichen mit voller Gnadenmittheilung, das Streben nach Reinheit durch ungetrübte liebevolle Gesinnung (vgl. 73, 1), die sittliche Selbstverkehrung durch paradoxe Gerichte, indem er den Verkehrten in seine Verkehrtheit dahingibt (Röm. 1, 28) und ihn seltsame Wege zur schließlichen Verdammnis führt (Jes. 29, 14 vgl. Lev. 26, 23 f.). Die Wahrheit, die hier ausgesprochen, ist nicht die, daß die Vorstellung, die sich der Mensch von Gott macht, stets das Spiegelbild seines Innern ist, sondern daß das Verhalten Gottes zum Menschen das Spiegelbild des Verhältnisses ist, in welches sich der Mensch zu ihm setzt, vgl. 1 S. 2, 30. 15, 23. Diese allgem. Wahrheit wird v. 28 erläutert und begründet. Die durch Leiden niedergebeugte Gemeinde erfährt Gottes Herablassung zu ihrem Heile, und ihre hochmütigen Bedrücker erfahren Gottes Erhabenheit zu ihrer Erniedrigung. Erhabne hoffärtige Augen gehören nach Spr. 6, 17 zu den sieben Dingen die J. hasset. Gottes Gericht zwingt sie, daß sie beschämt sich senken Jes. 2, 11.

V. 29—31. Die Begründung setzt sich fort, indem David das Gesagte auf sich selbst anwendet. Hitz. übers. die Fut. v. 29 f. imperfektisch, aber die dies mit sich bringende Tempusfolge ist ja hier wie schon v. 28 durch **וְ** unterbrochen. Die Leuchte **נֵר** (aus *nawer*) ist Bild des gleichsam fortbrennenden Lebens mit Einschluß des Glücksstandes und der Ehrenstellung, in der Form **נֵר** (aus *nawr*, *nijr*) das gew. Bildwort vom Fortbestande des Hauses Davids 1 K. 11, 36 u. 8. Davids berufsmäßig königliches Leben und Walten ist die Leuchte, die Gottes Gnade zum Besten Israels angezündet, und diese Leuchte (2 S. 21, 17) läßt seine Macht nicht auslöschen; das Dunkel, das über David und sein Haus hereinbricht, wird von J. immer wieder gelichtet. Denn seine Kraft ist in dem Schwachen mächtig, in, mit und durch ihn vermag er Alles. Das Fut. **נֵר** läßt sich um so sicherer von **נֵר** (= **נֵר**) herleiten, als dieses V. auch Jes. 42, 4. Koh. 12, 6 im Fut. den Umlaut *u* hat; der Text 2 S. 22 aber scheint allerdings an die Stelle des Niederschmetterns das „Anrennen“ zu setzen. Mit v. 31 geht die 1. Hälfte des Hymnus epiphonematisch zu Ende. **יְהוָה** ist

nom. abs., wie **הַצִּיר** Dt. 32, 4; dieser altmosaische Ausspruch hallt hier wie 2 S. 7, 22 im Munde Davids wieder. Der Art. von **הַצִּיר** weist auf den geschichtlich Offenbaren hin. Sein Weg ist fehllos und untadelig. Sein Wort ist **צִירָה**, nicht schlackichtes Erz, sondern entschlacktes gediegenes Gold 12, 7. Wer in Ihn, den Gott der Verheißung, sich zurückzieht, der ist vor allen Gefahren geschildet. Von hier entlehnt ist Spr. 30, 5.

V. 32—35. Die lobpreisende Schilderung der erfahrenen Gnadenbe-
weise nimmt einen neuen Aufschwung und setzt sich in dieser 2. Hälfte in
bunterer minder berechneter Strofenmischung fort. Was v. 31 von Jah-
ve's Weg und Wort und Ihm selber sagt, wird v. 32 daraus erhärtet, daß
er allein **אֱלֹהִים** zu ehrfürchtendes göttliches Wesen, er allein **צִיר** Fels d. i.
unerschütterlicher Vertrauensgrund ist; das v. 31 Gesagte gilt also nur
von ihm. Es wechseln **בְּבִלְעָרִי** (mit negativem verstärkendem **בְּ**), welches
„außer Bezug auf“ und dann schlechtweg „außer“ bed., und **וּבִלְתִּי** (mit *i*
des Bindelaufs, welches anderwärts auch als Suff. fungirt) von **וּלְתִי** (**וּלְתִי**)
„Ausnahme“. Was folgt schließt sich beschreibend an **אֱלֹהִים** an: unser
Gott (also der Gott Israels), der Gott, welcher mich gürtete mit Stärke
und demzufolge (*fut. consec.*) meinen Weg **תָּמִיד** „vollkommen“ machte
d. i. schlechthin unanständig, frei von Anstößen und Verstößen, geradaus
zu gottgemäßem Ziele führend; der Begriff ist kein anderer als v. 31 vgl.
Iob 22, 3., nur daß die Fehllosigkeit hier gemäß ihrer Bezogenheit auf
den Weg eines Menschen, Königs, Kriegers verstanden sein will, vgl. übri-

gens den anderen Text. Das V. **תָּמִיד** bed. wie **سوى** gleichmachen (*aequare*),
ordnen, zurechtstellen; die Lehnstelle Hab. 3, 19 hat dafür das farblose-
re **שָׁמִיד**. Die Hirschkuh (Hindin) **אַיִלָּה** oder **אַיִלָּה** ist in der Thierwelt
der Ausbund der Schnelligkeit (vgl. *ἔλαφος* u. *ἐλαφρός*) und zugleich der
Anmut. „Gleich den Hindinnen“ ist s. v. a. gleich den Füßen der H.; den
treffenden Vergleichspunkt dem Bilde zu entnehmen überläßt der hebr.
Stil dem Leser. Es ist nicht Schnelligkeit des Fliehenden (de W.), son-
dern des Angreifenden und Verfolgenden gemeint — eine Heldeneigen-
schaft nach 2 S. 1, 23. 2, 18. 1 Chr. 12, 8. „Meine Höhen“ nennt David
nicht die feindlichen Höhen, welche mittelst Eroberung sein eigen werden,
sondern die ihm als Könige Israels gehörigen Höhen des h. Landes: auf
ihnen gewährte ihm J. festen Stand, so daß er von ihnen aus das Land
fernbin beherrscht und sie sieghaft behauptet (vgl. Stellen wie Dt. 32, 13.
Jes. 58, 14). Das V. **לְבָרִי**, sonst mit doppeltem Acc., ist hier mit **יָ** des
Lehrgegenstands als Lehrzwecks verbunden. Dem Subj. „meine Arme“
geht das V. **נָחַת** (niederdrücken = spannen den Bogen) in der Einzahl
voraus; selbst wenn das Subj. voransteht ist diese Ungleichartigkeit statt-
haft (z. B. Gen. 49, 22. Jo. 1, 20. Zach. 6, 14). **יָחַת** Bogen von Eher-
nem = von Erz wie Iob 20, 24. Einen ehernen Bogen, dessen eines Ende
auf dem Boden aufsteht, mit der Hand niederdrücken und spannen ist
Heldenart auch bei Homer und in Ramâjana.

V. 36—37. Was ihn aber sieghaft macht, ist nicht der ehrene Bogen
an sich, sondern die hülffreie Kraft seines Gottes. „Deines Heiles
Schild“ ist das in deinem Heil bestehende; **מָגֵן** hat wie überall festes *ā*.

Jahve's Heil deckte ihn wie ein Schild, an dem jeder Feindeshieb abprallte; Jahve's Rechte stützte ihn, daß seine Hände im Streit nicht ermatteten — es ist im letzten Grunde die göttliche זָנָה, worauf er seine Größe zurückzuführen hat, Gottes Demut, vermöge welcher seine Augen unter sich auf das Niedrige sehen 113, 6 und die Armen und Tiefbekümmerten seine liebste Wohnung sind Jes. 57, 15, 66, 1 f., vgl. b. *Megilla* 31^a: „Ueberall wo die Schrift die Herrschermacht נִבְרִיר des Heiligen, gebenedeit sei Er, bezeugt, da hebt sie daneben auch seine Herablassung זָנָה hervor wie Dt. 10, 17 und daneben v. 18., Jes. 57, 15^a und 15^b, Ps. 68, 6 und 6.“ Mit Lth. nach LXX. Vulg. zu übers.: „wenn du mich demütigst, machstu mich gros“ verbietet sich dadurch, daß זָנָה Beugung seiner selbst, nicht des Andern bed. Es ist diejenige Herablassung Gottes zur Menschheit und insbes. zum Hause Davids gemeint, welche auf das Ziel der Menschwerdung hin sich im Leben des Sohns Isai's von seiner Salbung an bis auf sein Sterbebett bethätigte, die göttliche *χρηστότης καὶ φιλανθρωπία* (Tit. 3, 4), welche den Hirtenknaben zum Könige erkor und ihn auch als er in Sünde fiel und seine Schwächen offenbar wurden nicht von sich stieß. Den Schritt unter jem. weiten ist s. v. a. dem Schreitenden freien Raum der Bewegung schaffen (vgl. den Gegens. Spr. 4, 12). J. räumte die Hindernisse seiner Laufbahn hinweg und stählte, so daß er kämpfend Stand hielt und im Siegeslaufe aushielt, seine Knöchel. Das Prät. סָדַר bestätigt was ohnehin die *consec. temporum* fordert, daß hier alles rückblickend gemeint ist.

V. 38—41. So in Gottes Kraft, mit Gottes Waffen, unter Gottes Beistand kämpfend schlug, unterwarf, vernichtete er alle seine Feinde in auswärtigen und einheimischen Kriegen. Nach hebr. Syntax ist hier Alles Rückblick. Die Imperfektbed. der Futt. v. 38. 39 erhellt aus dem v. 40 eintretenden Aor. und den Perf. und Futt. in dessen Gefolge. Die Str. beginnt mit einem Nachhall von Ex. 15, 9 (vgl. oben 7, 6). Seine Gegner nennt der D. קָיָה wie v. 49. 44, 6. 74, 23 vgl. קִיָּה Iob 22, 20., indem קָיָה für sich schon den Sinn feindlicher Erhebung hat und also קָיָה für קָיָה (קָיָה 2 K. 16, 7) קָיָה gesagt werden kann.¹ Daß קָיָה 39^a nicht „stehen (bestehen)“, sondern „(wieder) aufstehen“ bed., zeigt der häufige Gebrauch dieser RA z. B. 36, 13. Thren. 1, 14. Die RA קָיָה aber, welche sonst die Fliehenden zum Subj. hat (2 Chr. 29, 6), ist hier anders gewendet: meine Feinde gabst, setztest, machtest du mir zum Nacken d. i. zu Nack- oder Rückwendigen wie Ex. 23, 27. Aus 21, 13 (שָׁדַי וְשִׁיחֵי שָׁדַי S. *τάξεις αὐτοῦ ἀποστρόφους*) erhellt, daß קָיָה nicht Acc. des Gliedes neben Acc. der Person (wie z. B. Dt. 33, 11), sondern Acc. des Faktitiv-Obj. nach Ges. §. 139, 2 ist.

V. 42—43. Ihr durch Noth erpreßtes Gebet zu den Götzen und selbst zu J., weil für ihre Sache und zu spät an ihn gerichtet, war vergeblich. עַל = אַל, die zwei Verhältniswörter wechseln 42, 2. Da man nicht

1) In der Sprache der Beduinen heißt *kôm* Kriegszustand, Fehde und *kômânî* (Denom. v. *kôm*) mein Feind (*hostis*); *kôm* hat auch die Bed. eines Kollektivs von *kômânî* und man sagt gleich gut: *entum wa-tjänâ kôm* ihr und wir sind Feinde, und: *bênâtnâ kôm* zwischen uns ist Krieg.

Staub, sondern zu Staub pulverisirt, so ist כָּפָר eventuell zu fassen; so daß sie wurden wie Staub (vgl. Iob 38, 30 כָּפָר so daß es wie Stein wird und das Aeußerste solcher prägnanten Kürze Jes. 41, 2) vor dem Winde (כָּל-פָּנֵי wie 2 Chr. 3, 17 vor der Fronte). Anders das zweite Bild: ich schüttete sie aus (אָרַק v. הִרִיק) wie Straßenkoth d. h. nicht blos: so daß sie solcher wurden, sondern wie man solchen ausschüttet, so verächtlich, so schmachvoll und so gänzlich (vgl. Jes. 10, 6. Zach. 10, 5); LXX übers. λεανῶ von חָרַק (√ חָרַק recken, dünn machen, vgl. *tendo tenuis, dehnen dünn*), und der Text 2 S. c. 22 bietet in אָרַק die gleiche Vorstellung.

V. 44—46. So in Gott siegreich wurde David was er jetzt ist: Herrscher eines großen nach innen und außen befestigten Reiches. Unter אֲנִי lassen sich in Anbetracht des folg. אֲנִי und des V. הַפְּלִיטִי nur die Kämpfe innerhalb des eignen Volkes verstehen, in welche David durch die Verfolgung Sauls und die Empörungen Absaloms und Seba's b. Bichri verwickelt ward und aus denen J. ihn frei machte, um ihn seinem verheißungsgemäßen Weltherrschaftsberufe zu erhalten. Wir erklären also nach בָּרִיתָם Jes. 49, 8. אֲנִי-בָרִיתָם eb. 26, 11., wogegen das folg. אֲנִי durch das attributive לֹא-יִרְדָּתִי (Ges. §. 123, 3) auswärtige Beziehung bekommt. Das Ni. אֲנִי v. 45 ist das Reflexiv von שָׁמַע gehorchen (z. B. Ex. 24, 7), also: sich gehorsam beweisen (= *Ithpa*. Dan. 7, 27); אֲנִי besagt mehr, als daß sie aufs Wort gehorchten, שָׁמַע bed. Kunde, Gerücht und אֲנִי ist Gegens. der eignen Anschauung Iob 42, 5., also: sie unterwarfen sich schon auf die Kunde meiner Siege, wovon 2 S. 8, 9 f. ein Beispiel. אֲנִי läugnen, lügen, heucheln und schmeicheln, hier wie öfter von der erzwungenen Demut, welche die Besiegten dem Sieger bezeigen. Wie es kam, daß die Söhne des Auslands gute Miene zu bösem Spiel machten, malt v. 46 aus. Sie welkten hin d. i. wurden matt und mürbe (Ex. 18, 18), unvernünftig die Belagerung Davids auszuhalten oder zu durchbrechen, und zitterten, sich auf Gnade und Ungnade ergebend, aus ihren Verschlüssen d. i. aus den festen Plätzen, hinter denen sie sich verschlossen hatten (vgl. 142, 8). Dem V. חָרַג ist durch das arab. حَرَج (√ حَرَج von hörbarem

Pressen, Drücken u. dgl.) gepreßt, gedrückt, knapp, enge s., in die Klemme kommen und das targ. אֲנִי-חָרַגָּא דְּמִוּחָא = אֲנִי-חָרַגָּא דְּמִוּחָא (s. die Trgg. zu Dt. 32, 25) die Bed. des sich Aengstens gesichert, welche sich hier in Verbindung mit örtlichem חָרַג zu dem Sinne ängstlicher Flucht besonders. Lautlich ferner liegt das von Hitz. verglichene حَلَّ humpeln, hinken, und das nächstliegende, aber farblose حَرَج herausgehen (seiner Wurzelbed. nach

— vgl. خَرَج u. dgl. —: ausbrechen *erumpere*) ist im Hebr. u. Aram. unnachweisbar. Für unsere Auffassung spricht יָרַיְתִי der Lehnstelle Micha's 7, 17.

V. 47—49. Der Hymnus lenkt nun zu Ende mit lobpreisendem Dank für die ganze so eben entfaltete Fülle göttlicher Großthaten. Wie das überall doxologische בָּרִיךְ (צִוִּיךְ) ist auch חַי הוּא (*vivus J.*) als Aussagesatz gedacht, aber ähnlich wie in der gleichlautenden Schwurformel mit dem Accent des Ausrufs gesprochen und hier doxologischen Sinnes. Demge-

maß bed. auch יָרִים erhoben sei oder werde, in welchem Sinne der andere Text וִירָם (וִירָם = יָרִים) schreibt. Es sind 3 von den eben besungenen Erlebnissen abgezogene doxologische Aussagen. Was von יָרִים an folgt, zeichnet J. noch einmal als den Lebendigen, Gebenedeiten (εὐλογητόν) und Erhabenen, als der er sich gezeigt hat. Aus יָרִים sieht man daß הַיּוֹנִין imperfektisch aufzulösen ist. Die Rache-Erweisungen נָקָמָה heißen Gottes Gabe, inwiefern dieser ihm ermöglicht hat, die Angriffe auf die berufsmäßige Hoheit seiner Person und seines Volkes zu ahnden oder deren Abndung (z. B. an Nabal) zu erleben, denn göttliche Rache ist strafende Sicherung (*vindicatio*) der Unverletzlichkeit des Rechts. Ob הַיּוֹנִין (syn. רִיר 144, 2) hier und 47, 4 „zu Paaren treiben“ als Intensiv v. רִיר treiben bed. (Ges.), ist fraglich; näher liegt die Bed. „den Rücken wenden“ nach dem arab. *adbara* (Hitz.), vgl. *dabar*, *dabre* Flucht, Rückzug; *dabira* hinten verwundet s.; *medbûr* im Rücken verwundet. Die Vorstellung, von welcher aus הַיּוֹנִין die Bed. unterjochen gewinnt, ist die der Flucht, auf welcher von hinten ereilt feindliche Völkerschaften unter ihn (45, 6) hinsanken, aber auch die in 129, 3. Jes. 51, 23 ausgemalte Vorstellung liegt nicht ferne. Mit רִיר wird die Aussage zur Anrede. רִיר nicht anders als 9, 14: du hebst mich von meinen Gegnern weg empor, so daß ich über ihnen schwebe und obsiege. Das in Poesie beliebte steigernde וִירָם verbindet hier zwei Ged. gleichen Inhalts zu gesteigertem Ausdruck des einheitlichen Begriffs. Auf das Partic. folgen Futt.: das mehrfach Erlebte ist auf einen allgemeinen idealen Ausdruck gebracht.

V. 50—51. Der Lobpreis eines solchen Gottes, der an David thut wie er ihm verheißen, soll nicht auf den engen Raum Israels beschränkt bleiben. Wenn der Gesalbte Gottes die Heiden mit dem Schwerte bekriegt, so ist es doch zuletzt der Segen der Erkenntnis Jahve's, dem er auf diese Weise Bahn bricht, und das Heil Jahve's, dem er mittlerisch dient. Mit vollem Rechte führt Paulus Röm. 15, 9 als Beweis dafür, daß das Heil nach göttlichem Erbarmen auch den Heiden gehört, neben Dt. 32, 43 und Ps. 117, 1 auch v. 50 unseres Ps. an. Was v. 51 als Grund und Stoff des über Israel hinausgehenden Lobpreises angibt, ist mit Davids Autorschaft, wie Hitz. anerkennt, wohl vereinbares Echo der messianischen Verheißungen 2 S. 7, 12—16. Und Theodoret beruft sich nicht mit Unrecht auf das Schlußwort כִּי-יִנְצָח gegen die Juden. In wem anders, als in Christo dem Sohne Davids, hat Davids verfallener Thron dauernden Bestand und alles was Davids Samen verheißen worden ist ewige Wahrheit und Wirklichkeit? Der Lobpreis Jahve's des Gottes Davids seines Gesalbten ist seinem schließlichen Inhalte nach Lobpreis des Vaters Jesu Christi.

PSALM XVIII nach dem Texte 2 Sam. XXII.

Ueber die Abweichungen der überschriftlichen Einführung s. zu 18, 1. Lehrreich ist das Verhältnis der prosaischen Accentuation des Ps. in 2 S. c. 22 zu der dichterischen im Psalter, wie z. B. statt *Mercha mahpach* (*Olewejored*) im Psalter hier *Athnach*, statt des auf *Mercha mahp.* folgenden *Athnach* hier *Zakef* (vgl. 18, 7. 16. 31 mit 2 S. 7. 16. 31), statt des *Rebia mugrasch* hier *Tifcha* (vgl. 18, 4 mit 2 S.

zusammentreffen minder poetische וַיִּשָּׂא. In 12^a ist die Hebung und Senkung der parall. Glieder zu Einer un gelenkten Zeile verwaschen: *Und machte Finsternis rings um sich zum Gezelte* (כְּבוֹרָה). Ursprünglich aber ist viell. das ἀπ. λεγ. וַיִּשָּׂא, dem durch das Arab. die Bed. massenhafter Häufung gesichert ist; das im Koran häufig vom Versammeln zum Gericht gebrauchte حشر mit der auch in حاش, حاشی vorliegenden Wurzelbed. *stipare, cogere* (zusammendrängen, gedrungen machen) ist hier wie ἀγείρειν in dem homer. ἀγείρειν gebraucht.¹ Arg verstümmelt ist v. 13. Von וַיִּשָּׂא des jenseitigen Textes sind nur die vier Buchstaben בָּרַר (wie 9^c) übrig geblieben.

V. 14—16. Statt וַיִּרְאֵם das hier, wo ein Hauptfaktum ausgesagt wird und die Schilderung ihrem Ziele immer näher rückt, minder statthafte בָּרַעַם. Statt מִן-שָׁמַיִם hat der andere Text בְּשָׁמַיִם; auch 30, 4 bleibt מִן vor שׁ ohne assimiliert zu werden. Daß aber die Zeile וַיִּבְרַח וַיִּגְחַל־אֵשׁ fehlt, ist ein willkommener Beweis dafür daß sie im anderen Text versehentlich aus der vorigen Str. wiederholt ist. Dagegen steht וַיִּבְרַח gegen וַיִּגְחַל zurück, וַיִּבְרַח ist zu schwunglosem בָּרַח verderbt und irrigerweise setzt das *Keri* וַיִּחַם voraus, daß das Suff. von וַיִּשְׁפֹּץ sich auf die Pfeile d. i. Blitze beziehe. Hinwieder ist וַיִּסְכֵּי Rinnsale *des Meeres* viell. ursprünglich; וַיִּסְכֵּי besagt in diesem Zus. zu wenig und kann sich jenem leicht als das in Verbindung mit וַיִּסְכֵּי Gewöhnliche (42, 2. Jo. 1, 20) untergeschoben haben. Jedenfalls bilden וַיִּסְכֵּי und וַיִּבְרַח einen genaueren Gegensatz. וַיִּגְחַל statt וַיִּבְרַח ist gleichen Sinnes. Der Strofenschluß ist auch hier durch Verwischung der Anrede Gottes abgeschwächt: *durch* (בְּ statt מִן des anderen Textes) *des Drühen Jahve's, vor dem Schnauben seines Zornhauchs*. Der Wechsel der Praep. ist in diesem Wogenschlag der Glieder mehr störend als ansprechend.

V. 17—20. Ohne Belang ist die Variante וַיִּשְׁאֵי statt וַיִּשְׁאֵי, aber sowol sprachlich als rhythmisch minder gefällig וַיִּשְׁאֵי statt וַיִּשְׁאֵי zur *Stütze*. Die Auflösung des וַיִּשְׁאֵי in וַיִּשְׁאֵי . . . אֵי betont das *mich* in unnothiger und schleppender Weise.

V. 21—24. Statt וַיִּבְרַח hier und v. 25 וַיִּבְרַח gegen den Brauch der Psalmsprache (vgl. 7, 9 mit 1 K. 8, 32). Statt des poetischen וַיִּבְרַח (Iob 27, 5. 23, 12) nach der gemeinüblichen RA 2 K. 3, 3 u. ö. (vgl. Dt. 5, 32): וַיִּסְכֵּי mit neutrischem Fem. Statt וַיִּסְכֵּי das nicht minder (z. B. 102, 8) übliche וַיִּסְכֵּי und statt וַיִּשְׁפֹּץ die bei der 1. p. des *fut. conv.* im jüngeren Hebraismus sehr häufige, obwol auch schon im älteren (3, 6. 7, 5. Gen. 32, 6. Iob 19, 20) vorkommende Form mit *ah* der Richtung. Statt וַיִּבְרַח weder sprachlich noch rhythmisch sich empfehlendes und in Beihalt von v. 26. 27 sicher nicht ursprüngliches וַיִּבְרַח.

V. 25—28. Ueber וַיִּבְרַח s. v. 21. Beispiellos ist וַיִּבְרַח, da sonst nur

1) Midrasch und Talmud erklären nach dem Aram. „Siebung der Wolken“, indem die Wolken gleich einem Siebe eng an einander fallende und doch unzusammenhängende Tropfen auf den Erdboden herabsckern (b. *Taanith* 9^b: מַדְשֵׁי מַדְשֵׁי). Kimchi combinirt וַיִּבְרַח mit קָשַׁר. Aber das altertümliche arab. حشر ist der rechte Schlüssel des Worts. Die Wurzel von حَشַה, حَشַה ist viell. die selbe (vgl. Ex. 10, 21).

גבור הַיָּמִים bez. In dem gleich sonderbaren גבור הַיָּל (der *redliche Brave*) ist wie in גבור הַיָּל gebraucht. Die Form הַיָּל, die nur den Klang eines assimilierten *Hithpa.* wie הַתְּחַסֵּם (= *hithpa.*) hat und vielmehr Reflex. des *Hi.* הַיָּל nach Art des aram. *Ittaphal* (also = *hithpa.*) ist, und vollends die Form הַתְּחַסֵּם, welche wie ein *Hithpa.* v. הַתְּחַסֵּם lautet (zeigt du dich abgeschmachtet, absurd, thöricht), aber da Gotte הַתְּחַסֵּם zuzuschreiben (Iob 1, 22) auch schon im Ausdruck ungeziemend ist, gleichfalls als *Ittaphal* mit rückwärts vollzogener Assimilation = הַתְּחַסֵּם (Böttch.) gedacht scheint, sind Verkürzungen, wie sie, zuweilen wider alle Regel, die Volkssprache sich gestattet. וְאֵת statt בִּי zu Anf. von v. 28 macht zur Fortsetzung was Begründung ist. Eine der sinnreichsten Varianten ist die Verwandlung des וְיָמִים in וְיָמִים רַחוּמִים auf Hochfahrende herab, daß du (sie) niedrigst (Stier Hgst. u. A.) ist wider die Acc. und הַתְּחַסֵּם für הַתְּחַסֵּם sprachlich hart. Nach den Acc. übers. Hitz.: Und deine Augen senkest du wider Stolze, הַתְּחַסֵּם = הַתְּחַסֵּם Jer. 3, 12. Aber bei diesem Sinne ließe sich בִּי statt וְאֵת erwarten. Besser nach Ps. 113, 6: *Und deine Augen senkst du hernieder auf Hochfahrende*, wobei die Hochfahrenden als trotz ihrer Hoffahrt tief unten befindlich vorgestellt sind und die „Senkung der Augen“ Ausdruck des äußersten *despectus* ist.

V. 29—31. Hier ist in 29^a אֵיזֶר ausgefallen, denn J. heißt und ist zwar אֵיזֶר 27, 1., aber nicht בִּי; die Schreibung בִּי schwankt incorrekt zwischen בִּי und בִּי. Unschön ist die Wiederholung וְיָמִים וְיָמִים, wodurch der Verlust des אֵיזֶר und des אֵלֶיךָ 29^b gedeckt wird. בִּי statt בִּי, wie sonst noch zweimal im A. T. Die Schreibung אֵיזֶר nöthigt, wie Jes. 42, 4 zeigt, nicht schlechthin zur Herleitung von אֵיזֶר; indes läßt sich אֵיזֶר ebensowol wie אֵיזֶר im Sinne des Anstrenns, Berennens mit dem Acc. verbinden, also da der Parall. dem günstig: *durch dich renn' ich an wider Heerhaufen*. Vor אֵיזֶר ist das ו nicht zu Gunsten des Rhythmus aufgegeben.

V. 32—35. In v. 32 ist die im andern Texte erhaltene Mannigfaltigkeit des Ausdrucks verloren gegangen. Statt הַמְּצִיאוֹתִי wie aus erblicher Handschrift הַמְּצִיאוֹתִי (nach Norzi מְצִיאוֹתִי) meine Zuflucht (eig. Bergung) der Stärke d. i. meine starke Zuflucht, nach syntaktisch feiner Ausdrucksweise (= מְצִיאוֹתִי הַיָּל) wie 71, 7. Lev. 6, 3. 26, 42., s. Nägelsbach §. 63^a, wo richtig nachgewiesen, daß diese Ausdrucksweise in gewissen Fällen eine Sache der Nothwendigkeit ist.¹ Die Schreibung מְצִיאוֹתִי scheint hier ein von מְצִיאוֹתִי Veste (v. מְצִיאוֹתִי) verschiedenes מְצִיאוֹתִי Bergungsort,

1) In dem vorliegenden Falle wäre מְצִיאוֹתִי הַיָּל, wie 71, 7 מְצִיאוֹתִי (vgl. Ez. 16, 27. 18, 7 u. viell. Hab. 3, 8), nicht unstatthaft, obwol bei der anderen Ausdrucksweise der Faktor der göttlichen Leistung und Gewährung reiner hervortritt, aber geradezu unzulässig wäre die Anfügung des Suff. an das *n. rectum* in Fällen, wie מְצִיאוֹתִי 38, 20., מְצִיאוֹתִי בְּרִיתִי mein Bund mit Jakob Lev. 26, 42, oder sein Gewand von Linnen Lev. 6, 3., מְצִיאוֹתִי ihr Ahnen-Verzeichnis Ezr. 2, 62., und es ist wahrsch., daß diese Versetzung des Pronominalsuff. zum *n. regens* erst von solchen Fällen aus, wo sie logische Nothwendigkeit war, in die *syntaxis ornata* überging. Zugleich erhellt daraus, daß in Fällen wie מְצִיאוֹתִי הַיָּל und also auch מְצִיאוֹתִי הַיָּל der zweite Begriff nicht als Acc. der nähern Bestimmung, sondern als regierter Genit. gedacht ist.

Asyl = معان anzuerkennen, aber wie die Punctuation sonst überall beide Subst. vermischt (s. zu 31, 3), so auch hier, da פָּעוּ v. פָּעוּ nicht פָּעוּ, sondern פָּעוּ wie פָּעוּ flektirt sein müßte; indes darf uns die *plena scriptio* als Anzeichen gelten, daß hier פָּעוּ Syn. von פָּעוּ sein soll. Statt וַיִּתֵּן (הַיָּמִים רַבִּי) hier וַיִּתֵּר, viell. er ließ makellos sein meinen Weg d. i. machte ihn dazu. So Ew. mit Verweisung auf das neuarab. خلى lassen = machen, bewirken; auch schon die klassische altarabische Sprache gebraucht نزل (lassen) im Sinne von جعل (machen) z. B. „ich habe das Schwert zu meinem Lagergenossen d. i. unzertrennlichen Begleiter gemacht تَرَكْتُ (eig. ich habe es das sein lassen), wie bei Nöldecke, Beiträge zur Kenntnis der Poesie der alten Araber S. 131 zu übers. ist.¹ Oder behauptet וַיִּתֵּר seine volle eig. Bed. „entfesseln“? Dies ist wahrscheinlicher, da der hebr. Sprachgebrauch für וַיִּתֵּר noch nicht die nachbibl. Bed. „verstatten, erlauben“ aufweist, welche den Uebergang zu „sein lassen = bewirken“ bilden müßte. Man vergleiche also vielmehr Kor. 9, 15 *challu sebilahum* löset ihren Weg d. i. laßt sie frei ausgehen und erkläre: er entfesselte, entschrankte, ließ frei gewähren, *ließ sich ergehen als fehllos* (unanstößig) *meinen Wandel*. Anders Hitz. nach dem *Chethib* רִכְבּוֹ: „und ließ hüpfen den Redlichen seinen Weg.“ Aber רִכְבּוֹ neben רַבִּי ist zum voraus als dessen Präd. anzusehen und וַיִּתֵּר bed. „aufhüpfen machen“ Hab. 3, 6., nicht: längs hinhüpfen. Indes scheint das *Chethib* רִכְבּוֹ, welches durch das folg. *Chethib* רִגְלֵי den Stempel der Absichtlichkeit erhält, רַבִּי allerdings persönlich zu verstehen: *er entfesselt (expedit) den Redlichen seines Weges, gleichmachend seine Füße* . . die LA וַיִּתֵּר für וַיִּתֵּר, obwol syntaktisch zulässig (Ges. §. 147^a), beeinträchtigt den rhythmischen Wollaut.

V. 36—37. Das Pentastich ist hier durch Ausfall der mittleren Zeile von v. 36: *und deine Rechte stützte mich* verstümmelt. Statt des sinnreichen וַיִּנְחֵהָ (und deine Herablassung) hier וַיִּנְחֵהָ, was sprachgebrauchsgemäß nicht dein Niedrigsein (Hgst.), eher: dein Mühen (Böttch.), sicherer: *dein Erhören* LXX ὑπακούῃ (d. i. die thatsächliche Hülfe, womit du meine Bitten erwidertest) bed. Statt וַיִּתֵּר, wie auch v. 40. 48., פָּעוּ mit Verbalsuff., wie פָּעוּ 139, 11, wol eine Inkorrektheit der Volkssprache welche das genitivische und accusativische Suff. verwechselte; indes fehlen Beispiele auch in der Buchsprache nicht Ges. §. 103 Anm. 3.

V. 38—41. Der Cohortativ וַיִּתֵּר hat wie öfter den Sinn eines hypothetischen Vordersatzes, sei es in der Sphäre der Gegenwart wie 139, 8 oder der Vergangenheit wie 73, 16 und hier: *falls ich verfolgte*. Im Psaltertext hieß es וַיִּתֵּר, hier וַיִּתֵּר, wodurch der Nachklang von Ex. 15 verwischt wird. Und wie tautologisch ist nach וַיִּתֵּר das die Verkürzung des Verses zu ersetzen bestimmte וַיִּתֵּר! Der V. ist nämlich nach hinten verkürzt, indem וַיִּתֵּר in וַיִּתֵּר umgesetzt ist. Statt

1) Ebendas. S. 133 Z. 13 ist mit Fleischer zu übers.: ihr habt meine Melchameele zu unruhvoll bewegten gemacht تَرَكْتُمْ d. h. sie solche sein lassen, indem ihr sie geraubt und fortgetrieben habt, so daß sie sich nun nach ihrer Heimat und ihren Jungen zurücksehen.

וְיִשְׁכַּל nicht unpassend וְיִשְׁכַּל mit einer der Vulgärsprache angehörigen Synkope וְיִשְׁכַּל, vgl. תְּחִלָּה für תְּחִלָּה Jer. 2, 36., וְיִשְׁכַּל für מִלְכָּה Iob 35, 11. Desgleichen ist תְּחִלָּה = תְּחִלָּה eine Apokope aus Volksmunde, mit der sich nur רָר Richt. 19, 11., wenn = וְרָר, vergleichen ließe. Das verbindende ו von וְיִשְׁכַּל steht hier als nachsätzliches bei אֲצַמֵּחַ: *meine Hasser, die rottete ich aus*. Der andere Text ist hier durchweg schlichter, sinniger und schöner.

V. 42—43. Statt וְיִשְׁכַּל das erträgliche Quidproquo וְיִשְׁכַּל: sie schauen aus nach Hülfe oder auch: sie blicken erwartungsvoll nach ihren Göttern Jes. 17, 8. 31, 1. Die zwei Bildreden v. 43 aber erscheinen hier gegen den anderen Text verunstaltet: *Und ich pülverte sie wie Erdenstaub, wie Straßenunrat zermalmst ich sie, zerstampft ich sie*. Das schwunghafte Bild כְּעֶשֶׂר רֹוח ist in כְּעֶשֶׂר אֶרֶץ abgeschwächt. Statt אֶרֶץ glossatorisch überladen: אֶרֶץ. Das Erstere (וְיִשְׁכַּל, רָר zerschlagen) ist ein Wechselwort zu אֶרֶץ des anderen Textes in dem missverstandenen Sinne von אֶרֶץ; das Letztere (וְיִשְׁכַּל recken, breit, dünn und dicht machen) sieht wie eine Glosse dieses אֶרֶץ aus. Da man absichtlich Straßenkoth weder zermalmst noch stampft, weder dünn noch breit tritt, so hat man hier nicht nur כְּעֶשֶׂר אֶרֶץ, sondern auch כְּעֶשֶׂר אֶרֶץ eventuell zu fassen.

V. 44—46. Die Variante וְיִשְׁכַּל geht von dem richtigen Verständnis aus, daß וְיִשְׁכַּל auf die inländischen Befindungen Davids gehe; die Annahme, daß וְיִשְׁכַּל plur. apoc. = וְיִשְׁכַּל sei, wie dem Anschein nach 144, 2 und wie וְיִשְׁכַּל = וְיִשְׁכַּל 45, 9., ist hier ohne Grund. Mit וְיִשְׁכַּל hängt die sinnige Variante וְיִשְׁכַּל zus.: *du bewardest mich* (behieltest mich auf) *zu einem Haupte von Nationen*, näml. indem Er nicht zuließ, daß David durch einheimische Feinde des Thrones verlustig gehe. Die zwei Zeilen von v. 45 sind umgestellt, und nicht zu ihren Ungunsten. Das Hithpa. וְיִשְׁכַּל statt des Pi. וְיִשְׁכַּל (vgl. 66, 3. 81, 16) ist dessen Reflexiv: sie machten sich zu Schmeichelnden (vgl. das Ni. Dt. 33, 29: sich schmeichelnd beweisen, wie das hier folg. וְיִשְׁכַּל audientes se praestabant = obediebant). Statt (אֶרֶץ) לְשִׁמְךָ hier in gleicher Bed., aber minder edel (אֶרֶץ) לְשִׁמְךָ nach Ohres-Hören d. i. Hörensagen. Statt וְיִשְׁכַּל entw. mit solöker Buchstabenversetzung (vgl. פָּרַץ 2S. 13, 27 für פָּרַץ) oder in eigentümlicher Bed. וְיִשְׁכַּל. „Gürten (*accincti prodeunt*)“ gibt keinen in dieses Bild freiwilliger Unterwerfung passenden Sinn. Aber וְיִשְׁכַּל (wov. talm. וְיִשְׁכַּל lahm) kann in der Volkssprache „hinken“ bedeutet haben, was sich verstehen läßt von den nur mit Mühe und innerem Widerstreben sich Fortschleppenden (Hitz.). „Aus ihren Verschlüssen (*Schlössern*)“ hier mit dem Suff. am statt ehēm.

V. 47—49. Das 47^b eingedrungene וְיִשְׁכַּל ist lästig; וְיִשְׁכַּל ist (ohne daß man וְיִשְׁכַּל zu corrigiren braucht) Optativ, vgl. Gen. 27, 31. Spr. 9, 4. 16. Statt וְיִשְׁכַּל minder bedeutsam und syntaktisch minder fein וְיִשְׁכַּל und der unterwirft. Auch hier וְיִשְׁכַּל consequent für וְיִשְׁכַּל. Statt וְיִשְׁכַּל eigentümlich und sonst unbelegbar (denn v. 20 ist anders) וְיִשְׁכַּל: und der mich herausführt aus meinen mich umlagernden Feinden. Das poetische וְיִשְׁכַּל ist mit dem prosaischen וְיִשְׁכַּל mit וְיִשְׁכַּל und וְיִשְׁכַּל mit וְיִשְׁכַּל (אֶרֶץ) mit וְיִשְׁכַּל vertauscht, einem Plur. (140, 2. 5. Spr. 4, 17), welcher den echt davidischen Ps. fremd ist.

V. 50—51. Die Versetzung des יְהוָה in 50^a sowol als auch אֲזַכֵּר für אֲזַכֵּר sind wider den Rhythmus; jene obendrein gegen die Sitte 57, 10. 108, 4. Während בְּגִדֶיךָ des anderen Textes nicht בְּגִדֶיךָ, sondern בְּגִדֶיךָ vocalisirt ist, wird in diesem Texte בְּגִדֶיךָ in בְּגִדֶיךָ *Turm der Heilsfülle* corrigirt — ein an 61, 4. Spr. 18, 10 erinnerndes, aber in dieser Zusammenstellung unklares und bizarres Bild; auch kommt *migdol* für *migdal* Turm im A. T. sonst nur als Eigennamen vor.

Ueberblicken wir nun noch einmal das Wechselverhältnis beider Texte, so kann von einer gleichmäßigen Vertheilung des Ursprünglichen auf beide keine Rede sein. Außer der richtigen Weglassung von 14^a und den LAA בְּשִׁבְעֵי, בְּשִׁבְעֵי und בְּשִׁבְעֵי, hat sich uns fast nichts in dem Texte 2 S. 22 entschieden empfohlen. Daß er eine gefälschte und wol gar davidische Uebearbeitung des andern sei (Hgst.), ist eine Behauptung ohne Grund und Schein, denn was uns 2 S. c. 22 vorliegt ist ein variirender Text, aber keine inhaltliche Neugestaltung. Der Text 2 S. 22 beruht, wie sich uns herausgestellt hat, auf nachlässiger schriftlicher und mündlicher Ueberlieferung. Die ziemlich entschiedene Richtung auf defektive Schreibung läßt hohes Alter der Abschrift vermuthen, der er entnommen ist. Es begreift sich, daß in Geschichtswerken die poetischen Einlagen minder sorgfältig behandelt wurden. Charakteristisch ist es für die Textgestalt des Ps. in 2 S. c. 22, daß an nicht wenigen Stellen Lizenzen volkstümlichen Ausdrucks in ihn eingedrungen sind. Es ist etwas Wahres daran, wenn Böttcher den Text im Psalter die Priester- und den in 2 Sam. die Laien-Recension nennt.

PSALM XIX.

Gebet zu Gott, dem zwiefach offenbaren.

- 2 Die Himmel erzählen die Ehre Gottes
Und seiner Hände Werk thut kund die Veste.
- 3 Tag dem Tage sprudelt Rede zu
Und Nacht der Nacht theilt Kunde mit —
- 4 Nicht ists Rede und nicht sinds Worte,
Deren Stimme unvernnehmbar.
- 5 In alle Lande erstreckt sich ihre Meßschnur
Und bis an der Erdwelt Ende ihre Aussagen:
Dem Sonnenball hat er gesetzt ein Zelt dortselbst.
- 6 Und der ist wie ein Bräutigam, hervortretend aus seinem Gemache,
Freut sich wie ein Held zu laufen die Bahn.
- 7 Von der Himmel Ende ist sein Ausgang
Und sein Umschwung bis an ihre Enden,
Und nichts kann sich entziehen seiner Glut.
- 8 Das Gesetz Jahve's ist makellos, Seel' erquickend;
Das Zeugnis Jahve's verlässig, Einfalt witzigend;
9 Die Ordnungen Jahve's gerade, Herz erfreuend;
Das Gebot Jahve's lauter, Augen erleuchtend;
10 Die Verehrung Jahve's gediegen, ewig beständig;
Die Entscheide Jahve's Wahrheit, gerecht zumal.

- | | |
|--|----------------------------------|
| 11 Sie, die begehrenswertheren als Gold | und Feingold viel, |
| Und süßer als Honig | und Wabenseim — |
| 12 Auch wird dein Knecht belehrt durch sie, | sie halten lohnt hoch. |
| 13 Verfehlungen wer merkt die?! | Von verborgnen sprich rein mich! |
| 14 Auch halt von Bosheiten ab deinen Knecht, | daß nicht sie beherrschen mich! |
| Dann werde schuldlos und rein ich | von Frevel groß. |
| 15 So sei'n genehm denn meines Mundes Reden | und Herzens Dichten |
| Vor deinem Antlitz, Jahve, | Hort und Erlöser mein!! |

In der Aufschrift von Ps. 18 heißt David 'עֲבַר דָּוִד und in Ps. 19 nennt er sich selbst so. In beiden Ps., dort am Anfang, hier am Schlusse, ruft er J. mit dem Namen צִיִּיר an. Diese und andere Berührungen (*Symb.* p. 49) haben mitgewirkt, daß der Sammler an Ps. 18, welcher Gottes Offenbarung in Davids Geschichte feiert, den Gottes Offenbarung in Natur und Gesetz feiernden Ps. 19 angefügt hat. Die Ansicht, daß wir in Ps. 19 zwei irgendwoher zusammengewetzte Torsi vor uns haben, beruht, wie erst jüngst wider Hitz. gezeigt hat, auf mangelhafter Einsicht in das planmäßige Verhältnis der beiden Hälften v. 2—7, 8—15 zu einander. Der D. beginnt mit dem Lobpreis der Herrlichkeit Gottes des Schöpfers, erhebt sich von da zum Lobpreis der Gnade Gottes des Gesetzgebers und bahnt sich so durch den Lobpreis bewundernder und liebender Anbetung hindurch den Weg zur Bitte um Rechtfertigung und Heiligung. Diese Bitte erwächst aus dem Lobpreise der Gnade Gottes des in seinem Worte offenbaren, ohne auf den 1. Theil v. 2—7 zurückzukommen, denn die Himmel verkündigen, wie Baco v. Verulam sagt, zwar die Ehre Gottes, aber nicht seinen Willen, nach welchem der D. begnadigt und geheiligt zu werden bittet. Nimmt man hinzu, daß Ps. 19 durch den Anblick des Taghimmels veranlaßt ist, wie Ps. 8 durch den Anblick des Nachthimmels, so wird die Einheit dieses Lobpreises beider Offenbarungen Gottes noch einleuchtender. Es ist Morgen, und da erfreut sich der S. einerseits des anbrechenden Tageslichts, andererseits stellt er sich für das bevorstehende Tagewerk in das Licht der Tōra. Wie der 1. Th., so besteht der 2. aus 14 Zeilen, und jeder von beiden theilt sich von selbst in eine sechs- und eine achtzeilige Str. In dem 2. Th. aber tritt an die Stelle der kurzen Zeilen das gleichsam höher aufspringende, tiefathmigere, auf- und niederwogende Cäsurenschema, denn die Tōra begeistert den S. mehr als die Sonne. Und bedeutsam ist auch dies: im 1. Th. heißt Gott אֱלֹהִים nach seinem Machtverhältnisse zur Welt und wird nur einmal genannt; im 2. Th. dagegen heißt er mit seinem heilsgeschichtlichen Namen יְהוָה und wird siebenmal genannt, zuletzt mit dreifachem voll austönenden Namen יְהוָה צִיִּיר וְגֹאֲלִי. Welche Tiefe des Sinnes liegt in dieser Auszeichnung der Offenbarung Gottes des Erlösers vor der Offenbarung Gottes des Schöpfers!

Die letzte Str. gibt in *nuce* eine scharf umrissene Soteriologie. Nimmt man Ps. 32 hinzu, so hat man das Ganze des Heilswegs in fast paulinischer Klarheit und Bestimmtheit. Paulus citirt auch beide Ps., sie waren gewiß seine Lieblinge.

V. 2—4. Wie herrlich Gott und zwar אֱלֹהִים als schlechthin Mächtiger ist und was seine Hände gemacht d. i. was er mit einer Meisterschaft, der alles möglich, hervorgebracht, das erzählen die Himmel d. i. die überirdischen für menschliche Betrachtung sich ins Unbegrenzte verlierenden Sphären, das sagt deutlich aus die Veste d. i. das über die Erde weit und breit und durchsichtig ausgedehnte Himmelsgewölbe (Gr. Venet. *τάμα* = *ἔξταμα* von רָקַע / רָקַע recken *τεταειν*). Himmel und Veste sind nicht als bewußte Wesen gedacht, wie das Mittelalter, von Aristoteles abhängig

(s. Maimuni, *More Nebuchim* 2, 5), aus u. St. vgl. Neh. 9, 6. Iob 38, 7 beweisen zu können glaubte. Auch weiß die Schrift nichts von der Sphärenmusik der Pythagoräer. Es ist, wie die alten Ausll. richtig sagen, *objectivum vocis non articulatae praeconium* gemeint. Die Doxa, welche Gott als Abglanz der seinigen der Creatur verliehen hat, wird von dieser widergestrahlt und Gotte gleichsam bekenntnisweise zurückgegeben. Der schon im Particip liegende Ged. der Stetigkeit entfaltet sich in v. 3. In ununterbrochener Ueberlieferungskette pflanzt sich das Wort dieser lobpreisenden Predigt fort. **הַיָּרֵךְ** (von **נָבַע** hervorquellen, woneben aber auch **נָבַע** quellen) deutet auf die reiche Fülle, in welcher wie aus unversiegbarer Quelle das Zeugnis von einem Tage auf den andern übergeht; das parall. **הַיָּרֵךְ** ist ein bildloses, aber dichterisches mehr aramäisches (= **הַיָּרֵךְ**) als hebräisches Wort. Auch **אֶמְרֵי** gehört dem höheren Stil an, **דְּבָרֵי** heißt hier das in der Creatur niedergelegte, obwol nicht reflektirte **ἡ ἀποστολή τοῦ θεοῦ**. Der D. sagt nicht, daß die Kunde des Tages, wenn sie bei seinem Scheiden verklingen will, aufgenommen wird von der Nacht und die Kunde dieser vom Tage, sondern (da ja die Kunde des Tages die am Tage und die der Nacht die des Nachts sichtbaren Gotteswerke zum Inhalt hat) daß jeder anbrechende Tag die Rede des untergegangenen und jede einbrechende Nacht die Kunde der entschwundenen fortsetzt (Psychol. S. 347). Wenn nun v. 4 zu übers. wäre: da ist keine Rede und sind keine Worte, unhörbar ist ihre Stimme d. h. sie sind stumme, lautlose, sprachlose Zeugen, aber doch laut redende (Hgst.), nur innerlich vernehmbar, aber doch allenthalben verständlich (Then.): so müßte v. 5 wenigstens mit *Wav adversativum* beginnen, und auch so würde der D. in unnöthiger, platter, störender Weise „seinen Schwung mit Wasser begießen.“ Mit Ew. v. 4 als vorausgeschickten Umstandssatz zu v. 5 zu fassen: „sonder laute Rede . . ist durch die ganze Erde erklingen ihr Schall“ (§. 341^d) ist, auch abgesehen davon, daß **אֶמְרֵי** nicht „laute Rede“ und **דְּבָרֵי** schwerlich „ihr Schall“ bed., unmöglich: v. 4 hat die Art eines selbständigen Satzes und verräth durch nichts beabsichtigte Unterordnung unter v. 5. Verselbständigt man ihn aber in jenem Sinne: es ist keine laute, keine artikulierte Rede, keine vernehmliche Stimme, welche vom Himmel ausgeht: so würde v. 5 einen Gegensatz dazu bilden, was desgleichen durch nichts sich andeutet und wenigstens Voraussetzung des Verbums **יִשְׁמָעוּ** fordern würde. Besser Luther: *Es ist keine Sprache noch Rede, Da man nicht jre stimme höre*, d. i., wie auch Calv. erkl.: das Gotteszeugnis der Himmel wird von den Völkern aller Sprachen und Zungen verstanden. Aber das müßte **אֶמְרֵי** oder **דְּבָרֵי** (Gen. 11, 1) heißen. Aehnlich, aber annehmbarer Hofm.: „Da ist keine Rede und sind keine Worte, daß ihr Ruf nicht gehört wird d. h. das Sprechen der Himmel geht her neben allem andern Sprechen; mögen die Menschen noch so viel reden, doch hört man dabei die Rede oder den Schall der Himmel, dieser übertönt alles.“ Aber es heißt ja nicht **נִשְׁמָע בְּלִי** (nach Gen. 31, 20) oder vielmehr **רָשָׁע בְּלִי** (wie Iob 41, 18. Hos. 8, 7). **בְּלִי** mit dem Part. ist dichterischer Ausdruck des *Alpha privat*. (2 S. 1, 21), also **נִשְׁמָע בְּלִי** ungehört oder unhörbar, Gegens. von **נִשְׁמָע** hörbar Jer. 31, 15. So erübrigt also nur, mit

LXX Vit. Hitz. zu übers.: es ist keine Rede und keine Worte, deren Stimme unvernommen d. i. unvernnehmbar wäre. Daß diese Erkl. den Parallelismus zerstöre (Hupf.), ist unbegründet; der Bau des Distichs ist wie 139, 4. Die Predigt des Himmels und der Veste, des Tages (Taghimmels) und der Nacht (des Nachthimmels) ist keine Winkelpredigt, es ist eine Predigt in allvernnehmbarer Rede, allverständlichen Worten, ein *φανερὸν* Röm. 1, 19.

V. 5—7. Da *אָר* und *דְּבָרִים* Rede und Worte der Himmel, des alles beherrschenden, *יָוֵם* und *לַיְלָה* unter sich begreifenden Hauptbegriffs sind, so können nun trotz des anders zu beziehenden *קוֹלֵם* v. 4 die Suff. von *קוֹלֵם* und *מְצִיָּהם* unzweideutig auf *הַשָּׁמַיִם* zurückgehen. Wie *קוֹל* neben *רִצָּא* zu verstehen ist, zeigt Jer. 31, 39. Die Meßschnur der Himmel ist ausgegangen in die ganze Erde d. h. hat diese ganz in Beschlag genommen. Welcherlei Meßschnur, näml. die ihrer Heroldschafft, gemeint ist, sagt 5¹: ihre Worte (von dem mehr aram. als hebr. und deshalb dichterischen *מְצִיָּה*) reichen an das Ende des Erdkreises, sie erfüllen diesen von seiner äußersten Begrenzung einwärts ganz und gar. Das *יָוֵם* Jes. 28, 10 ist schon deshalb unanwendbar, weil es nicht Gebot, sondern Norm bed. und dort ein mit *צִי* reimendes Spottwort ist. Eher ließe sich *ὁ φθόγγος αὐτῶν* der LXX (*ὁ ῥῆχος αὐτῶν* S.) rechtfertigen, indem *קוֹל* die Saite als gedrehte Schnur und dann, wie *τόνος* (vgl. *τοῦτα*), den Ton oder Klang bed. könnte (Ges. im HW., Ew.), wenn nicht viell. jener Uebers. die LA *קוֹלֵם* zu Grunde liegt; aber der Sprachgebrauch bietet für *קוֹל* neben *רִצָּא* die Bed. Meßschnur (*A. καρῶν* vgl. 2 Cor. 10, 13) und dies gibt einen neuen Ged., während im andern Falle sich nur der bereits v. 4 ausgedrückte wiederholen würde. Paulus bedient sich dieser beiden ersten Zeilen der Str., um mit deren Worten den Ausgang der apost. Predigt über die ganze Erde zu bezeugen. Die Alten fassen deshalb meistens die 1. Hälfte des Ps. als allegorische Weiss., die Himmel als Bild der Kirche und die Sonne als Bild des Ev. Schon Chr. A. Crusius hat gezeigt wie unstatthaft und unnöthig das ist. Der Ap. citirt ja dort nicht förmlich, er gibt alttest. Worten nur eine neutest. Wendung, indem er das alledurchdringende *praeconium coelorum* als Bild des alledurchdringenden *praeconium evangelii* faßt, wozu er durch die Parallele, in welche der Psalmist selbst Natur- und Schriftoffenbarung stellt, berechtigt war. Daß nun aber auch *בְּהָם* auf *הַשָּׁמַיִם* zurückgehe, widerlegt sich durch die Platitude des so entstehenden Ged. Das Zelt, näml. Ruhezelt *אֹהֶל* seiner Grundbed. nach im Allgem. Wohnung von *אֹהֶל* verw. *אֵל* sich aus der Weite zurückziehen) der Sonne ist freilich am Himmel, näher aber da wo sich dieser mit *קֶצֶה* berührt; *בְּהָם* bed. demnach neutr. „dortselbst“ (vgl. Jes. 30, 6) und statt *בְּהָם* ist mit Ew. so wenig *בְּהָם* zu lesen, daß der D. vielmehr *בְּהָם* und nicht *בְּהָם* geschrieben hat, weil *בְּהָם* vorausgegangen (Hitz.). Der Name der Sonne, im Arabischen immer weiblich, ist im Hebr. u. Aram. überwiegend männlich (vgl. dagegen Gen. 15, 17. Nah. 3, 17. Jes. 45, 6. Mal. 3, 20), wie auch die Zabier und heidnischen Araber einen männlichen Sonnengott hatten. Demgemäß wird Helios v. 6 einem Bräutigam verglichen, der Morgens aus seiner *חֶסֶד* heraustritt. Daß dieses Wort das

Bräutgemach bed., zeigt Jo. 2, 16., eig. (von קָנַח bedecken) den Baldachin (Jes. 4, 5), weshalb im spätern Hebr. der bei der Einsegnung des angehenden Ehepaars von vier Knaben auf vier Stäben emporgehaltene Traubaldachin oder Traghimmel (talm. בֵּית רִמָּה) und dann auch die Hochzeit selbst *Chuppa* genannt wird. Das Morgenlicht hat etwas Frisches, Anmutiges, Neuverjüngtes. Darum vergleicht sich die Morgensonne einem Bräutigam, dessen Herzenswunsch befriedigt ist, der wie im Beginne eines neuen Lebens steht und in dessen jugendlichem Antlitz noch die Freude des Hochzeitstages glänzt. Und wie sie in ihrem Aufgang einem Bräutigam gleicht, so in ihrem Schnelllaufe (Sir. 43, 5) einem Helden (s. zu 18, 34), indem sie mit בְּיָרֵחַ (Richt. 5, 31) lichtspendend und allesüberwindend immer von neuem, so oft sie hervortritt, ihre Bahn durchmisst. Von einem Ende der Himmel, dem äußersten Osten des Horizontes, ist ihr Ausgang = Aufgang (vgl. Hos. 6, 3. Gegens. בֹּאֵם Eingang = Untergang) und ihr Umschwung (קִיפָה v. קָיַם Jes. 29, 1 kreisen) עַל-רִגְלֶיהָ auf ihre, der Himmel, Enden hin (= Dt. 4, 34), vgl. 1 Ezr. 4, 34: $\text{ταχὺς τῷ δρόμῳ ὁ ἥλιος, ὅτι στρέφεται ἐν τῷ κύκλῳ τοῦ οὐρανοῦ καὶ πάλιν ἀποτρέχει εἰς τὸν αὐτοῦ τόπον ἐν μιᾷ ἡμέρᾳ}$. Auf diesem weiten Wege gibt es nicht נִסְתָּר Verborgenes d. i. Verborgenbleibendes vor ihrer Glut; הַיָּרֵחַ ist die erleuchtende und erwärmende Wirkung der Sonne, die auch selbst dichterisch הַיָּרֵחַ heißt.

V. 8—10. Der Uebergang von dem einen Theil zum andern ist nicht äußerlich vermittelt, aber dadurch angezeigt, daß nun der Gottesname יהוה statt אֱל eintritt. Das Wort der Natur verkündigt אֱל , das Wort der Schrift יהוה , jenes die Macht und Herrlichkeit Gottes, dieses auch seinen Rathschluß und Willen. Es folgen 12 Lobsprüche des Gesetzes, von denen immer je zwei sich wie Voraussetzung und Folge verhalten, nach dem Cäsurenschema wellenartig sich hebend und senkend. Man fühlt, wie das Herz des D. jetzt, wo er auf Gottes Wort, die Offenbarung seines Willens, zu sprechen kommt, doppelt freudig zu schlagen beginnt. An sich bed. חֻקֵּי nicht das Gesetz, sondern die Weisung, Unterweisung, Lehre, insbes. die göttliche, also die positive, weshalb es auch von der Prophetie Jes. 1, 10. 8, 16 und weissagend vom neust. Evangelium Jes. 2, 3 gebraucht wird, aber gemeint ist hier keine andere Gottesoffenbarung als die durch Mose vermittelte, welche das Gesetz d. h. die Lebensordnung (νόμος) Israels geworden ist, und dieses Gesetz in der Gesamtheit seines nicht nur fordernden und züchtigenden, sondern auch verheißenden Inhalts. Die Lobsprüche, die der D. dem Gesetz spendet, sind auch auf neuest. Standpunkt berechtigt. Auch Paulus sagt Röm. 7, 12. 14: „Das Gesetz ist heilig und geistlich, das Gebot heilig und gerecht und gut.“ Das Gesetz verdient diese Lobsprüche an sich, und für den, der im Stande der Gnade steht, ist es ja auch kein Fluchgesetz mehr, sondern ein Spiegel des in Heiligkeit gnädigen Gottes, in den er ohne knechtische Furcht hineinsieht, und eine Norm seines freiwilligen Gehorsams. Und wie so gar verschieden ist die Gesetzesliebe der Psalmensänger und Profeten, diese auf das Wesentliche, Gemeinsittliche der Gebote, auf Verinnerlichung des Buchstaben und den Trost der Verheißungen gerichtete Gesetzesliebe von dem phari-

skisch-rabbinischen Buchstaben- und Ceremoniendienst der nachexilischen Zeit! **הַקִּיָּם** „vollkommen“ d. i. makel- und arglos heißt das göttliche Gesetz als schlechthin wolmeinend, ganz und gar auf des Menschen Heil ab Zweckend. Und **נָשַׁב מִצִּיּוֹן** zurückholend, wiederbringend d. i. neubelebend, erquickend die Seele (vgl. *Pil.* שִׁיב 23, 3), für den näml., welcher dem darin ausgesprochenen gnädigen Willen Gottes gehorsam und in Gottes Heilsordnung eingeht. An die Stelle von **יְהוָה** tritt dann **צִדִּיק**, wie die Tafeln der zehn Gebote **לְחֹת הַצִּדִּיק** heißen, von **צִדִּיק** (הַצִּדִּיק), welches nicht bloß bekräftigende, sondern auch ermahnende und anordnende Bezeugung bed. Das Zeugnis Jahve's ist **נֶאֱמָרָה** gefestigt, verlässlich, treu d. i. erhaben über allen Zweifel in seinen Aussagen und sich bewährend in seinen Drohungen und Verheißungen, und ebendeshalb **מִתְבַּיֵּר פָּתִי** weismachend die Einfalt oder den Einfältigen, eig. die Offenheit, den Offnen (**פָּתִי** sich ausbreiten, öffnen, indogerm. *prat, pat, pad*) d. i. Leichtzuverführenden: diesem gibt es einen soliden Grund und Halt, **σοφίζεσθαι** 2 Tim. 3, 15. Das Gesetz zerfällt in **מִצְוֹת** Anforderungen oder Aussagen über des Menschen Obliegenheit, diese sind **יְשָׁרִים** gerade als *norma normata*, weil sie von dem geraden, schlechthin guten Willen Gottes ausgehn, und als *norma normans*, weil sie auf geradem Wege im rechten Geleise leiten; sie sind deshalb **לִב מִשְׁפָּחִי**, ihre erzieherische Handleitung enthebt allem Schwanken, befriedigt das sittliche Bedürfnis und gewährt das frohe Bewußtsein, sich auf rechtem Wege zum rechten Ziele zu befinden. **ה'** **צִוֵּתָהּ** Jahve's Satzung (von **צָוָה** *statuere*) ist der Inbegriff seiner Gebote. Leuchte ist die Satzung — heißt es Spr. 6, 23 — und Gesetz Licht. So hier: sie ist **כִּדֹּחַ** rein, wie Sonnenlicht Hohesl. 6, 10., und ihr Licht theilt sich mit: **עֵינַיִם מְאִירָה** Augen erleuchtend, was nicht bloß von Erleuchtung des Verstandes, sondern des ganzen Zustandes gemeint ist, sie macht geistig klar und leiblich wie geistlich gesund und frisch, denn Augendunkel ist Trübsal, Schwermut, Rathlosigkeit. In dieser Kette von Gesetzesnamen ist nun **ה'** **יִרְאָה** nicht die Gottesfurcht als Leistung, sondern als Vorschrift, wie Gottes Offenbarung sie fordert, wirkt und unterhält, also die geoffenbarte Art und Weise, wie man Gott zu fürchten hat (34, 12), kurz die Jahve-Religion (vgl. Spr. 15, 33 mit Dt. 17, 19); diese ist **כְּהוֹרָה** rein, wie das gediegenem Golde gleiche Wort, von welchem sie gelehrt wird 12, 7 vgl. Iob 28, 19 und deshalb **לְצֶדֶק** ewig beständig im Gegens. zu allen falschen Gottesverehrungsweisen, welche ihre Selbstverurtheilung in sich tragen. **ה'** **מִשְׁפָּחִי** sind die *jura* des Gesetzes als *corpus juris divini*, alles was nach Jahve's Entscheidung recht ist und zu Recht besteht; diese Rechte sind **אֱמָרָה** währende und sich bewährende Wahrheit, weil sie im Unterschied von den meisten außerisraelitischen eine unwandelbare sittliche Grundlage haben: **צִדִּיקֵי הַחַיִּים** d. i. sie sind **צִדִּיקִים** rechts- und sachgemäß (Dt. 4, 8) allzumal, weil kein Vorwurf der Zweckwidrigkeit und sanktionirten Unrechts an ihnen haftet: der ewige Gotteswille ist im Gesetze Jahve's nach Maßgabe seiner Bestimmung zu einem Volksgesetze zu relativ vollkommener Ausprägung gekommen.

V. 11—15. Mit **הַנְּתַתִּיבֵם** (wofür Ben-Naftali, das einfache Schebâ

bei den Hauchbuchstaben bevorzugend: חֲנֹךְ מִדָּרִים zieht der D. das Facit der aufgezählten Charakterzüge; der Art. ist summativ, wie in חֲנֹךְ am Schluß des Hexaëmerons 1, 31. כָּסִי ist geläutertes feinstes Gold, vgl. 1 K. 10, 18 mit 2 Chr. 9, 17.; נָפֶחַ צִיָּפִים „Erguß (v. נָפַח = نَفَث) der Waben (Honigscheiben)“ ist der Honigseim d. i. der von selbst aus den Zellen fließende Honig. Begehrungswürdig sind Gottes Offenbarungsworte für den, der sie noch außer sich hat, süß für den, dem sie innerlich geworden. Der D., der Gottes Knecht zu sein sich bewußt und danach sich zu verhalten bestrebt ist, läßt sie sich auch dazu dienen, wozu sie da sind: er ist נִזְקֵר ein durch sie sich aufhellen, belehren und ermahnen Lassender, נֶאֱחָזֵר gehört (nach üblicher Wortstellung z. B. Hos. 6, 11) zu נִזְקֵר, wie v. 14 zu חֲנֹךְ. Er weiß, daß בְּשִׁבְעָרָם (mit subj. Suff. in obj. Sinne vgl. Spr. 25, 7., wie auch wir sagen:) in ihrer Beobachtung großer Lohn liegt oder beschlossen ist; עָקֵב was auf der Ferse (עָקֵב) folgt, hintennach kommt, hier von Folge des Verhaltens. So bittet er denn, da das Gesetz nicht allein Abbild des göttlichen Willens, sondern auch Spiegel der Selbsterkenntnis ist, in Anbetracht der vielen noch dazu großentheils unerkannten Schwachheitssünden, denen auch der Begnadigte unterliegt, um Vergebung. שְׁנִינָה (in der Terminologie des Gesetzes שְׁנִינָה ἀνόμιμα) befaßt das ganze Gebiet des *peccatum involuntarium*, sowol des *pecc. ignorantiae*, als des *pecc. infirmitatis*. Die Frage *delicta quis intelligit* ist gleich dem verneinenden Satze: Niemand durchschaut seine Fehler wegen der Unergründlichkeit des menschlichen Herzens und der oft so scheinbaren Verlarvung und großen Subtilität der Sünde. Daraus ergibt sich als Folgerung die Bitte: sprich mich los auch מִנִּסְתָּרִים *ab occultis* (*peccatis*, was aber nicht grammatisch zu ergänzen) s. v. a. מִכָּל עֲוֹנוֹתַי (90, 8) d. i. allen solchen Sünden, die auch der, welcher alles Ernstes nach Heiligung strebt, bei der stets bleibenden Beschränktheit der Selbst- und Sündenerkenntnis nicht erkennt, obwol er sie erkennen möchte.¹ נִקְרָה ist, wie δικάσιον, eine *vox judicialis*: unschuldig erklären, frei sprechen, ungestraft lassen. Auf die Bitte um Rechtfertigung folgt v. 14 die Bitte um Heiligung und zwar um Bewahrung vor Bosheitssünden. Von יִרֵה, יִרֵי sieden, aufwallen, *Hi.* mutwillig, vorsätzlich, frech sündigen, *opp.* aus Schwachheit sündigen Ex. 21, 14. Dt. 18, 22. 17, 12., bildet sich יִרֵר der freche Sünder, der nicht בָּשָׁרָה, sondern בְּזִרְיוֹן (vgl. 1 S. 17, 28., wo Davids Brüder ihm diesen Vorwurf machen) oder בְּזִרְיָה sündigt, und das neutrale Massenwort יִרְיָה (vgl. סִטְיָה 101, 3. Hos. 5, 2) *peccata proaeretica* oder *contra conscientiam*, welche aus dem Gnadenstande stürzen Num. 15, 27—31.; denn wenn יִרְיָה von übermüthigen frechen Machthabern (Ew.) gemeint wäre, würde die Bitte anders als auf „Zurückhaltung“ lauten (חֲנֹךְ wie 1 S. 25, 39 im Munde Davids). Die יִרְיָה Bosheitssünden werden, wenn sie sich wiederholen, zu herrschenden Sünden, die den Menschen widerstandlos knechten (מִשְׁעָל mit unpersönlichem Subj. wie Jes. 3, 4^b vgl. Ps. 103, 19); daher als letztes Glied der

1) In einem arab. Sprüchwort: „Keine Sünde ist klein, in welcher man beharrt, keine groß, für die man Gott um Vergebung bittet“ bed. صغيرة geradezu die kleine und كبيرة die große Sünde, s. ALZ 1844 Nr. 46 p. 363.

Klimax (die vom *pecc. involuntarium* zum *proaereticum* und von da zum *regnans* fortschreitet): nicht mögen solche über mich herrschen (בִּי bei Baer mit *Dechi*, gew. falsch mit *Munach*). Dann וְאִי, wann du mir diese zwiefache Gnade gewährst, die Gnade der Vergebung und die Gnade der Bewahrung, werde ich unsträflich sein (אִי־רָם 1 fut. *Kal* statt אִי־רָם mit י als Merkzeichen für *e*) und losgesprochen (וְיִנְקִי־רִי nicht *Pi*, wie v. 13., sondern *Ni*, baar, ledig gemacht s.) von großer Ausschreitung; מִשֹּׁשׁ־עַיִן v. 1 פִּשֵּׁעַ (√ פִּשַׁע) sich ausbreiten, ausschreiten, durchbrechen, übertreten ist Gesamtname der das Gnadenverhältnis zu Gott durchbrechenden, also aus der Gnade stürzenden vorsätzlichen und herrschenden Sünden, mit Einem Worte: der Abfallssünde. Schließlich bittet der S. um gnädige Aufnahme seines Gebets, zu welchem Mund und Herz zusammenstimmen, gestützt auf seines Gottes felsenfeste Treue (צִדִּיק) und erlösende Liebe (רִחוּם *redemptor, vindex*, √ בִּל, ל, lösen, einlösen). הָרָחֹק לְרִצִּיּוֹן ist ein stehender Ausdruck der Opfertōra z. B. Lev. 1, 3 f. Das nach Ex. 28, 38 zu לְרִצִּיּוֹן gehö- rige לְפָנֶיךָ steht dem Parallelismus mit Aufspargung gemäß im 2. Gliede. Das Gebet ist Opfer des innern Menschen. Das Herz gestaltet es sinnend und der Mund bringt es dar, indem er das ins Wort Gefaßte ausspricht.

PSALM XX.

Bittpsalm für den König in Kriegszeit.

- 2 Mög' erhören dich Jahve am Drangsalstage,
Mög' emporrücken dich der Name des Gottes Jakobs,
- 3 Entsenden Hülfe dir vom Heiligtum
Und von Zion aus dich stützen!
- 4 Er gedenke aller deiner Speisopfer,
Und dein Brandopfer find' er gar fett! (*Sela*)
- 5 Er gebe dir nach deinem Herzen
Und all dein Vorhaben erfülle er!
- 6 Jubeln möchten wir ob deiner Hülfe
Und im Namen unseres Gottes Panier erheben —
Es erfülle Jahve all deine Wünsche.
- 7 Nun weiß ich daß Hülfe gewährt Jahve seinem Gesalbten,
Er wird ihn erhören von seinen heiligen Himmeln
Mit hilfreichen Machthaten seiner Rechten.
- 8 Diese die Kriegswagen und jene die Rosse,
Und wir, den Namen Jahve's unseres Gottes rühmen wir.
- 9 Sind jene zusammengesunken und gefallen,
So sind wir aufgestanden und stehen standhaft.
- 10 Jahve, o hilf dem Könige! —
Er wird uns erhören am Tage da wir fliehen.

An Ps. 19 schließt sich Ps. 20, weil sein Anfang wie das Echo der Bitte ist, mit welcher jener schließt, und an Ps. 20 schließt sich Ps. 21, weil beide Ps. sich wie Bitte und Dank auf dasselbe Ereignis beziehen. Ps. 20 ist ein Bittpsalm des Volks und Ps. 21. ein Dankpsalm des Volkes für seinen König. Daß diese zwei Ps. ein

1) Das *Gaja* bei מִשֹּׁשׁ־עַיִן will hier wo מִשֹּׁשׁ־עַיִן eng zusammenzulesen ist dem tonlosen ע Deutlichkeit der Aussprache sichern, wie z. B. auch 78, 13 בָּקָעִי יָם (*bāka' jām*).

durch Einheit des Verf. und des Bezuges verbundenes Paar bilden, liegt am Tage. Sie beginnen beide ziemlich eintönig in synonymem Gleichlauf der Glieder 20, 2—6. 21, 2—8., erwärmen daun und gewinnen lebhaftere Farbe, indem sie auf die Feinde des Königs und Reichs zu sprechen kommen 20, 7—9. 21, 9—13., und schließen beide mit einem stoßseufzerartigen Ruf zu Jahve 20, 10. 21, 14. In beiden wird lange Strecken hindurch der König apostrophiert 20, 2—6. 21, 9—13., hie und da in einer Weise, daß sich fragen läßt, ob die Anrede nicht vielmehr an Jahve gehe 20, 6. 21, 10. In beiden wird auf den König mit הַמֶּלֶךְ hingewiesen 20, 10. 21, 8, beide fassen das Ziel der Wünsche in das Wort רְשׁוּתָא zus. 20, 6 vgl. 7. 21, 2. 6., beide gefallen sich in seltenen, nur hier innerhalb des alttest. Schrifttums vorkommenden Ausdrücken: נִרְנָל 20, 6. נִרְדָּר 20, 9. אַרְשֻׁוּ 21, 3. הַחֲדָרָה 21, 7. Standen sie, wie לָדָר anzeigt, im ältesten dav. Psalter, so ist es doch wahrscheinlicher, daß sie einen gleichzeitigen Dichter als daß sie David selbst zum Verf. haben, denn obwol sich in einigen Punkten mit dav. Ps. in Ausdrucksweise (vgl. 21, 12 mit 10, 2) und Gedanken (vgl. 21, 7 mit 16, 11) berührend stehen sie doch mit ihrem eigentümlichen Gepräge vereinzelt. Daß aber David Objekt derselben ist, wie לָדָר und die Stellung mitten unter dav. Ps. erwarten läßt, bestätigt sich. In die Zeit des ammonitisch-syrischen Krieges fällt Davids tiefer Fall, der ihn an sich und in seinen Folgen an Seele und Leib krank machte. Erst als er sich aus dieser selbstverschuldeten Todesnoth an Gottes Gnade wieder aufgerichtet hatte, ging er zu seinem vor Rabbath Ammon liegenden Heere und beendigte die Eroberung der feindlichen Hauptstadt. Die Situation dieses Psalmenpaares erklärt sich aus 2 S. c. 11. 12 aufs befriedigendste. Ps. 20 bittet um Genesung des in Krieg mit mächtigen Feinden verwickelten Königs und Ps. 21 dankt für dessen Genesung und wünscht ihm für den bevorstehenden Feldzug siegreiche Erfolge. Die „Wagen und Rosse“ 20, 8 sind charakteristisch für die Heeresmacht Arams (2 S. 10, 18 u. ö.) und in 21, 4 und 10 vernehmen wir Anspielungen an 2 S. 12, 30. 31., wenigstens merkwürdiges Zusammentreffen mit dem dort Berichteten.

V. 2—6. Fürbitte für den bedrängten König, der im Heiligtum für sich opfern läßt. Die Fut. v. 2—5., fünfmal im aufsteigenden Parallelgliede an der Spitze stehend, sind Optative; auch יִצְלָא v. 6 setzt die Kette der Wünsche fort, in welcher auch תִּתְּנָה (vgl. 69, 15) ein Glied ist. Wünsche des Volkes begleiten Gebet und Opfer. Der Name des Gottes Jakobs ist die sich erweisende Macht und Gnade des Gottes Israels, יִיְקֹב wechselt poetisch mit יִשְׂרָאֵל, wie אֱלֹהִים mit יְיָ. Alschech verweist auf Gen. 35, 3 und es ist nicht unwahrsch., daß der Wunsch sich nach jener überlieferten Thatsache gestaltet. Möge J., der, wie Jakobs Gesch. zeigt, am Drangsalstage erhört, den König erhören, möge der Name des Gottes Jakobs ihn seinen Feinden auf Triumpheshöhe entrücken, יִצְלָא wechselt in diesem Sinne mit יִצְלָח 18, 49. Diese Fürbitte für den Betenden geschieht im Heiligtum der Doppelhöhe des Zion, wo J. thront. Möge er von da seinen Beistand ihm zusenden, wie zum Siege den Ausschlag gebende Hülfsstruppen. Der König opfert. Er opfert, wie dies vor Beginn des Kampfes üblich war (1 S. 13, 9 ff. u. vgl. die RA קָרַשׁ מִלְחָמָה), Ganzopfer und ebendamit auch Mehlopfers מִנְחָה¹, denn jedes Ganz- und Sche-

1) So lautet die im A. T. nicht vorkommende Hauptform des Plur., die, wie schon Dav. Kimchi im Lex. erkennt, auf ein V. מָנַח führt (wie שְׂמִלּוֹת, קִבְצוֹת, שְׂפָחוֹת

lamimopfer hatte ein Speisopfer nebst Trankopfer zur unerläßlichen Begleitung. Das W. זָבַח ist im Mehlopferritual heimisch. Was von den nur theilweise auf den Altar kommenden Mehlopfen (wozu aber der traditionellen Praxis nach das Begleitungs-Mehlopf זָבַח נִסְחִים nicht gehört, das man ganz dem Altar zusprach) im Altarfeuer aufging, hieß זָבַח אֵשׁ מִנְחָה (vgl. Act. 10, 4) was den, für welchen geopfert wird, bei Gott in Erinnerung bringt, nicht „Dufttheil“ (Hupf.), denn die Bezeichnung des Eifer-Mehlopfers Num. 5, 15 als „Verschuldung vor Gott in Erinnerung bringend“ beweist, daß זָבַח im Mehlopferritual nichts anderes als sonst überall bed. Jedes Mehlopf ist in gewissem Sinne זָבַח זָבַח. Darum verbindet sich hier mit den Mehlopfen die Bitte, daß J. ihrer gnädig gedenken möge. Was die *Olāh* betrifft, so wäre der Wunsch nicht unstatthaft: himmlisches Feuer (Lev. 9, 24. 1 K. 18, 38. 1 Chr. 21, 26) mache sie zu Asche, aber der Wortlaut führt auf nichts Außerordentliches, und an sich ist die Verzehung des Opfers bis auf die Asche (Böttch.) kein Zeichen gnädiger Annahme; auch bed. זָבַח als Denom. v. זָבַח Fettasche „von Asche reinigen“, nicht: in Asche verwandeln. Dagegen bed. זָבַח auch „fett machen“ 23, 5., und diese effective Bed. ist hier declarativ gewendet: dein Brandopfer finde er fett was s. v. a. es sei ihm זָבַח זָבַח. Das voluntative *ah* kommt an 3. p. nur noch Jes. 5, 19 vor und lautet hier wie 1 S. 28, 15 das cohortative, mit Verwandlung der Dehnung in Schärfung (vgl. die ebenso gewandelten Formen 1 S. 28, 15. Jes. 59, 5. Zach. 5, 4. Spr. 24, 14. Ez. 25, 13), wie allgewöhnlich in זָבַח für זָבַח; die Aenderung זָבַח זָבַח oder זָבַח זָבַח (Hitz.) beseitigt die seltene Form in glücklicher, aber unnöthiger Weise. Daß gerade hier die Musik sich zu steigern hat, erklärt sich daraus, daß dieser fürbittende Chorgesang mit der Darbringung auf dem Altar (der זָבַח זָבַח) zusammenfallen soll. זָבַח ist die in den gegenwärtigen Kriegsläufen gefaßte Entschließung. „Ob deines Heiles“ d. i. deines Siegesglücks ist wie hier alles Anrede des Königs, vgl. 21, 2., wo es, von dem ihm gewährten Siege gemeint, Anrede Jahve's ist. Statt זָבַח nach LXX μεγαλυνθήσεται זָבַח zu lesen, ist unnöthig; זָבַח ist *denom.* von זָבַח: die Fahne schwenken. In der Schlußzeile besinnt sich der Hoffnungsjubel wieder auf die Gegenwart und wird wieder zu fürbittendem Wunsche.

V. 7—9. Während v. 2—6 gesungen ward, ging wahrsch. die Opferdarbringung vor sich. Jetzt erhebt sich nach längerer Pause eine Stimme, wol eine levitische, und spricht die aufleuchtende Zuversicht der gnädigen Aufnahme der priesterlich vermittelten Opferung aus. Mit זָבַח oder זָבַח, dem Stichwort des Wendepunkts, wird das momentan eintretende Ergebnis eines längeren äußeren oder inneren Werdens eingeführt (z. B. 1 K. 17, 24. Jes. 29, 22). זָבַח ist Perf. des Glaubens, welcher in Gewißheit der Erhörung die Erfüllung vorwegnimmt. Dem Ueberschwang von Worten in v. 7 entspricht die Ueberschwenglichkeit des Bewußtseins, welches sich ausspricht. In v. 3 wird die Erhörung von Zion aus, hier von

auf Vv. זָבַח, זָבַח, זָבַח, wogegen andere alte Grammatiker זָבַח als Stammwort annahmen und mit Unrecht an der überlieferten Aussprache *menachôth* irre wurden.

Gottes heiligen Himmeln aus erwartet, denn der in Zion thronende Gott thront ewiger Weise in den Himmeln; sein Thronszitz auf Erden ist wie die Vorhalle seines himmlischen; seine Gegenwart im Heiligtum Israels ist keine Schranke seiner Allgegenwart; seine Hülfe aus Zion ist Hülfe des Himmlischen und über aller Himmel Himmel Erhabnen. גְּבוּרָתוֹ bed. hier nicht die Machtfülle (vgl. 90, 10), sondern die Machterweise (106, 2. 145, 4. 150, 2. Jes. 63, 15), durch welche seine Rechte dem Kämpfenden Heil d. i. Sieg erwirkt. Der Ruhm Israels ist ein anderer als der der Heiden, der sich als Prahlerei ausweist. Aus 8^b גְּבוּרָתוֹ (LXX μεγαλυν-
 θησόμεθα = גְּבוּרָתוֹ 12, 5) ist zu 8^a הַגְּבוּרָה oder גְּבוּרָתוֹ hinzuzudenken; גְּבוּרָתוֹ preisende Erwähnung einer Sache thun, sie rühmen und indirekt also sich ihrer rühmen (vgl. גְּלוֹלָה 44, 9). Israel sollte nach dem Gesetz kein stehendes Heer haben; gegen das Halten vieler Rosse eifert das Königsgesetz Dt. 17, 16. So war es auch unter den Richtern und noch unter David; schon unter Salomo, der sich Rosse und Wagen in Unzahl anschaffte 1 K. 10, 26—29., wurde es anders. Es ist also ein zur dav. Zeit stimmendes Bekenntnis, welches hier v. 8 ergeht, daß Israels Ruhm gegenüber seinen Feinden, bes. den Syrern, allein die feste Wehr und Waffe des Namens seines Gottes sei. Aehnlich spricht David zu Goliath 1 S. 17, 45. Die Prätt. v. 9 sind *praet. confidentiae* — „ein Triumphlied vor dem Siege — wie Lth. bem. — ein Freudengeschrei vor der Hülfe“. Da קָיָם nicht stehen, sondern aufstehen bed., so setzt קָצָנִי derzeitige Obmacht der Feinde voraus. Aber die Sachlage kehrt sich um: die Stehenden fallen, die Liegenden erstehen; jene bleiben liegen, diese behaupten das Feld. Das *Hithpa.* הִתְעַזָּר bed. sich fest, stark, mannhaft beweisen, wie עִזָּר 146, 9. 147, 6 stärken, kräftigen, emporraffen v. עִזָּר compact, fest s., verw.

אֵל f. i, Inf. *aid* Stärke, wie z. B. der Koran Sur. 38, 16 David *dha-l-aidi*

Inhaber der Stärke nennt, II *ajjada* stärken, unterstützen und אֵל, Inf. *add* Stärke, Obmacht, V *taaddadu* sich stark, tapfer, mannhaft beweisen.

V. 10. Nach dieser Solostimme tritt nun wieder Chorgesang ein. Das Lied schließt gemeindemäßig wie es begonnen, und rundet sich ab, indem es um Erfüllung des Erbetenen und Verbürgten bittend zu seinem Grundton zurückkehrt. Die Acc. zieht הַמֶּלֶךְ als Subj. zu גְּצַנִּי, viell. in Anbetracht, daß auch sonst auf הַמֶּלֶךְ kein regirtes Obj. folgt und weil so der Uebergang aus der Anrede in die Aussage vermittelter wird. Aber wenn in einem Ps., welcher dem Könige Heil zu erfliehen abzweckt, הַמֶּלֶךְ beisammen steht, so hat הַמֶּלֶךְ zusammenhangsgemäß als Obj. zu gelten, zumal da J. zwar מֶלֶךְ 48, 3 und dgl., nie aber schlechtweg הַמֶּלֶךְ genannt wird. Deshalb ist mit Hupf. Hitz. u. A. nach LXX Vulg. *Domine saluum fac regem* zu übers. Der neustest. Hosiannaruf Ὁσαννὰ τῷ νῑῷ Δαυὶδ ist eine durch 118, 25 vermittelte Besonderung dieses davidischen „Den König segne Gott (*God save the king*).“ Die Schlußzeile 10^b ist ein entfaltetes Amen.

PSALM XXI.

Dankpsalm für den König in Kriegszeit.

- 2 Jahve, ob deiner Macht ist erfreut der König,
Und ob deiner Hülfe wie frohlockt er sehr!
- 3 Seines Herzens Verlangen hast du gewährt ihm
Und seiner Lippen Begehrt hast du nicht verweigert. (*Sela*)
- 4 Denn entgegen bringst du ihm Segnungen an Gutem,
Setzest auf sein Haupt eine Krone von Feingold.
- 5 Leben erbat er von dir, du gewährtest's ihm,
Länge der Tage immer und ewig.
- 6 Groß ist seine Ehre vermöge deiner Hülfe,
Ruhm und Glorie legst du auf ihn.
- 7 Denn du setzest ihn zu Segensfüll' auf ewig,
Ergöttest ihn mit Freude bei deinem Angesicht.
- 8 Denn der König vertraut auf Jahve
Und durch die Gnade des Hoherhabenen wird er nicht wanken.
- 9 Reichen wird deine Hand an alle deine Feinde,
Deine Rechte wird erreichen deine Hasser.
- 10 Wirst wie zum Feuerofen wandeln sie, wenn du dich zeigst,
Jahve wird zornig sie verschlingen und Feu'r sie fressen.
- 11 Wirst ihre Frucht von der Erde tilgen
Und ihren Samen aus den Menschenkindern.
- 12 Denn neigen sie hernieder auf dich Böses,
Sinnen sie Arglist: sie werden nichts vermögen.
- 13 Denn du wirst sie wandeln in Kehrum,
Mit deinen Sehnen zielen auf ihre Gesichter.
- 14 Erheb' dich, Jahve, in deiner Obmacht,
Wir wollen singend und harfend feiern deine Stärke.

„Es erfülle Jahve all deine Wünsche“ rief das Volk im vorigen Ps. fürbittend seinem Könige zu und in diesem kann es dankend zu Gott sagen: „das Verlangen seines Herzens hast du gewährt ihm.“ In beiden Ps. tritt das Volk in Angelegenheiten seines Königs vor Gott, dort wünschend und bittend, hier dankend und hoffend, hier wie dort mitten im Kriege, hier aber, nachdem der König genesen, in der Gewißheit seiner siegreichen Beendigung. Das Trg. und der Talmud *b. Succa* 52^a verstehen diesen Ps. 21 vom König Messias. Raschi bem. daß man um der Christen willen diese messianische Deutung lieber aufgeben solle. Aber auch die christliche Auslegung kann nicht gewillt sein, sie in der früheren starren unvermittelten Weise fest zu halten. Das Psalmenpaar handelt von David, die Sache Davids aber in ihrem durch Leiden hindurchführenden Wege zum Siege ist allerdings vorbildlich die Sache Christi.

V. 2—3. Der Ps. beginnt in drei Tetrastichen, deren dies das erste ist, mit Dank für die leiblichen und geistlichen Segnungen, welche J. dem Könige auf sein Bitten gewährt hat und fort und fort gewährt. **וַיְהִי** (wov. **וַיְהִי** wie 74, 13 neben **וַיְהִי** 63, 3 u. ö.) ist die an dem Könige offenbar gewordene Macht, die sein Leid gewendet hat, und **וַיִּשְׁעֵהוּ** die Hülfe von oben, die ihn seiner Bedrängnis enthoben. Das auf **וַיְהִי** des Ausrufs folg. **יִיְיָ** wird vom *Keri* naturgemäß in **יִיְיָ** (mit Rückgang des Tons) verkürzt (vgl. dagegen Spr. 20, 24., wo **וַיִּשְׁעֵהוּ** fragt und dem Sinne nach verneint). Das *ἀν. λει.* **וַיִּשְׁעֵהוּ** hat nach Zus., *LXX* *δέχοι* und dem viell. verw. **וַיִּשְׁעֵהוּ** arm s.

die Bed. Begehren; das arab. *aridum esse* liegt lautgesetzlich abseits, wogegen *רָשַׁת*, *capere, captare* (vgl. *רָשַׁת* = *אֲרִישׁ*, Erbe), nicht aber *רָשַׁת* (s. 34, 11) gleicher Wurzel zu sein scheint. Man beachte die starke Verneinung *בִּל*: nein nicht versagt, sondern das Gegentheil gethan. Daß die Musik hier hinaufzugehen hat, ist der Annahme günstig, daß der Ps. in der Erfüllung einer öffentlich bekannten Bitte seinen Anlaß hat.

V. 4—5. Segnungen an Gutem (Spr. 24, 25) sind solche welche Gutes d. i. wahres Glück zum Inhalt haben. Das V. *יְהוָה*, weil von der entgegenkommend beschenkenden Gnade gemeint, ist nach Art der Vv. des Antheils und Begabens (Ges. §. 139) mit dopp. Acc. verbunden. Da 4^b nicht von Davids erster Krönung gemeint sein kann, sondern von der Erhaltung und Mehrung der Ehre seines Königtums, so lautet diese Besondere von 4^a wie Vorhersage von 28. 12, 30: nach Eroberung der ammon. Hauptstadt Rabba setzte sich David die ammon. Königskrone (*קִטְרֹן*) aufs Haupt, welche als schwer an Gold und verziert mit kostbaren Steinen gerühmt wird. David war damals vorgerückt an Jahren und in Folge schwerer Versündigung, die er aber bußfertig und Gottes Gnade erfassend überwand, war er an den Rand des Grabes gekommen. Er, der Todeswürdige, blieb am Leben und der Sieg über die ammonitisch-syrische Macht verbürgte ihm die göttliche Verheißungstreue. Daß 5^b nicht Lebenslänge, sondern Vererbung des Thrones meine, ist wider den Wortlaut. Jemandem zu wünschen, daß er *יִלְכֶּד* lebe, zumal einem Könige, ist gewöhnlich 1 K. 1, 31 u. ö. Der Sinn ist, daß das Leben des Königs sich in unbegrenzte Ferne erstrecken möge. Was das Volk anderwärts wünscht, kennt es hier als dem Könige verliehen.

V. 6—7. Die Hülfe Gottes gereicht ihm zur Ehre und bahnt ihm den Weg zur Ehre, sie befähigt ihn, was 6^b meint, zu ruhm- und glorreicher Behauptung und Befestigung seines Königtums. *יְהוָה* wie 89, 20 von göttlicher Belehnung und Begabung. Zu Segnungen oder Segensfülle setzen ist gesteigerter Ausdruck des Gottesworts an Abram Gen. 12, 2: werde Segen d. i. Segensinhaber und Segensmittler. Freude bei (*אִי* wie 16, 11) dem Angesichte Gottes ist Freude in nächster genußreicher Gemeinschaft mit ihm. *הִדְהוּ* von dem schon Ex. 18, 9 einmal vorkommenden *הִדְהוּ* hat im Arab. die Nomadenbed. „die Lastthiere durch Gesang fröhlich stimmen und zur Eile antreiben“, im Hebr. wie im Aram. die allgem. Bed. „erheitern.“

V. 8—9. Mit dieser Str. beginnt die 2. Hälfte des Ps. Die Anrede Gottes geht hier in Anrede des Königs über, aber nicht in wünschende, sondern in zuversichtlich erwartende. Mit Recht betrachtet Hgst. v. 8 als Uebergang zur 2. Hälfte, denn dieser V. trennt durch die objektive Aussage über den König und Gott die bisherige Anrede Gottes von der folg. Anrede des Königs. Wir übers. 8^b nicht: und auf die Gnade des Höchsten — nicht wird er wanken; die Gnade ist die Erwidern des Vertrauens, welches ihn nicht wanken läßt, vgl. zum Ausdruck Spr. 10, 30. Dieser Folgesatz wird nun im Hinblick auf die Feinde, die ihn zum Wanken und Fallen bringen wollen, entfaltet. Weit entfernt zu wanken greift

er vielmehr siegreich seine Feinde an. Wenn J. angeredet wäre, müßte es, damit Zus. zwischen v. 9 und 8 bestehe, wenigstens **וַיִּבִּי וַיִּנְאִי** (seine, des Königs, Feinde) heißen. Was das Volk für seinen König hofft, sagt es ihm hier wie weissagend voraus. **לֵךְ** (wie Jes. 10, 10) und **קָצָה** *seq. acc.* (wie 1 S. 23, 17) unterscheiden sich wie an etw. heranlangen und etw. erlangen. Angenommen daß **לֵךְ** den Acc. vertrete wie z. B. 69, 6., wäre 9^b unnütze Wiederholung.

V. 10—11. Bis hieher bewegt sich der Ps. einförmig in sinngleichen Dipodien, nun geräth er in Wallung und man fühlt seiner Erregtheit ab, daß des Königs Feinde auch des Volkes Feinde sind. So wahr es ist, daß **וַיִּבִּי** wie Anrede Jahve's lautet (Hupf.), so belehrt uns 10^b doch eines Andern. Die vernichtende Wirkung, welche sonst vom Angesichte Jahve's ausgeht 34, 17. Lev. 20, 6. Thren. 4, 16 (vgl. *ἐξ ὅς ἐκδύον ὄμμα*), wird hier dem Angesicht d. i. persönlichen Erscheinen (2 S. 17, 11) des Königs zugeeignet. Davids Ankunft entschied wirklich den Fall Rabbath Ammons, deren Bevölkerung theils unter eisernen Marterwerkzeugen verblutete, theils in Ziegelöfen geworfen wurde 2 S. 12, 26 ff. Nach diesem Geschick der Ammoniter gestaltet sich hier die Aussicht; **וְאַתָּה** ist zweiter Acc. zu **וַיִּבִּי**; du wirst sie wie zu einem Feuer-Ofen d. i. lodrenden Ofen machen, so daß sie wie dessen Inhalt (*synecdoche continentis pro contento*) ganz in Feuer aufgehen. Das Bild ist nur angedeutet und anders als Thren. 5, 10. Mal. 3, 19 gemeint. 10^a und ^b sind absichtlich zwei lange auf- und niederwogende Zeilen, auf welche in v. 11 zwei kurze folgen: letztere beschreiben nur die ruhige Nachlese nach dem durch David vermittelten göttlichen Feuergerichte. **וַיִּבִּי** ist wie Thren. 2, 20. Hos. 9, 16 nach **וַיִּבִּי** zu verstehen. Es ist das Geschick der Amalekiter (vgl. 9, 6 f.), welches des Königs Feinden profezeit wird.

V. 12—13. Und dieses Geschick ist die verdiente Vereitelung ihres bösen Vorhabens. Die Satzverbindung v. 12 ist wie 27, 10. 119, 83. Ew. §. 362^b; **וְנָתַתְּ** ist nicht nach **וְנָתַתְּ** (= **וְנָתַתְּ**) zu verstehen, denn gerade diese RA kommt nicht vor; man hat vielmehr mit Hitz. 55, 4. 2 S. 15, 14 zu vgl.: Böses auf jem. herabneigen ist s. v. a. es darauf anlegen, daß es über ihn hereinstürzt. **וְנָתַתְּ** bed. lang hindehnen, ausspannen, aber auch straff anziehend beugen und neigen. **וְנָתַתְּ** zum Nacken setzen d. i. zu solchen machen die diesen zukehren ist noch gewählterer Ausdruck als **וְנָתַתְּ** 18, 41 vgl. 1 S. 10, 9.; die Halbsegolatform **וְנָתַתְּ** (= **וְנָתַתְּ**) wird hier *in p.* zur vollen Segolatform **וְנָתַתְּ**. Zu **וְנָתַתְּ** ist, wie anderwärts nach **וְנָתַתְּ**, **וְנָתַתְּ**, als Obj. hinzuzudenken; **וְנָתַתְּ** 11, 2 vgl. 7, 14 bed. den auf der Bogensehne **וְנָתַתְּ** = **וְנָתַתְּ** anfliegenden Pfeil richten = zielen. Die Pfeile treffen die Vorderseite der Feinde, indem der Verfolgende sie überholt.

V. 14. Nachdem das Lied in 2×3 Tetrastichen seine zwei Flügel ausgebreitet, schließt es gleichsam emporfliegend und so sich verlierend mit einem Distich. Es ist ein dem Könige geltender Ruf zu Gott um Sieg im Kriege. „Erhebe dich“ d. h. zeige dich in deiner übercreaturlichen (57, 6. 12) richterlichen (7, 7 f.) Oberherrlichkeit. Daß J. die **וְנָתַתְּ**, der alles ihm Widerstrebende erliegen muß, weltüberwindend offenbare, das

ists was dieses Schlußwort herbeisehnt und wofür es invoraus freudige Dankbarkeit angelobt.

PSALM XXII.

Eli Eli lama asabtani.

- 2 Mein Gott, mein Gott, warum hast du verlassen mich?!
Fern von Hülfe mein ist mein sehend Schrei'n,
- 3 O mein Gott, ich rufe Tags, ohne daß du antwortest,
Und Nachts, ohne daß mir Ruhe wird.
- 4 Bist du doch heilig, thronend über Lobliedern Israels.
- 5 In dich vertrauten unsere Väter,
Vertrauten und du machtest frei sie.
- 6 Zu dir schrieen sie und wurden los,
Wurden, in dich vertrauend, nicht zusehnden.
- 7 Ich aber bin ein Wurm und kein Mann,
Ein Schimpf der Menschen und vom Volk verachtet.
- 8 All die mich sehen hohnlachen mein,
Reißen auf die Lippen, schütteln den Kopf:
- 9 „Wälz' es auf Jahve — er befreie ihn,
Reiße ihn heraus, wenn er Gefallen hat an ihm.“
- 10 Ja du bist, der mich hervorzog aus dem Schoße,
Vertraun mir einflößte an der Mutter Brüsten.
- 11 Auf dich bin ich geworfen von Geburt an,
Von meiner Mutter Schoße her bist mein Gott du.
- 12 Bleib nicht fern von mir, denn Drangsal ist nahe,
Denn kein Helfer ist da.
- 13 Umringt haben mich mächtige Farren,
Starke Basans mich umzingelt.
- 14 Sie sperren auf wider mich ihr Maul —
Ein Löwe zerreißend und brüllend.
- 15 Wie Wasser bin ich hingegossen
Und auseinandergerückt sind all meine Gebeine.
Geworden ist mein Herz wie Wachs,
Zerschmolzen inmitten meiner Eingeweide.
- 16 Vertrocknet gleich der Scherbe ist meine Kraft
Und meine Zunge festgeklebt am Gaumen,
Und in Todesstaub lagerst du mich.
- 17 Denn umringt haben mich Hunde,
Eine Bösewichter-Rotte mich umkreiset,
Dem Löwen gleich, meine Händ' und meine Füße.
- 18 Zählen kann ich all meine Gebeine,
Jene blicken her, weiden sich an mir.
- 19 Sie theilen meine Kleider unter sich
Und über mein Gewand werfen sie Loos.
- 20 Und du, Jahve, bleib nicht ferne!
Meine Stärke, mir zu Hülfe eile!
- 21 Entreiß dem Schwerte meine Seele,
Aus Hundes-Tatze meine Einzige.
- 22 Schaffe Heil mir aus Löwen-Rachen
Und aus Antilopen-Hörnern — erhörst du mich.
- 23 Erzählen will ich deinen Namen meinen Brüdern,
Inmitten der Gemeinde dich preisen:

- 24 „Jahve-Fürchtende, preiset ihn;
 „Aller Same Jakobs, ehret ihn
 „Und schauert vor ihm, aller Same Israels!“
- 25 „Denn nicht verschmäht und nicht verabscheut des Leidenden Leiden
 „Und nicht verborgen hat er sein Antlitz vor ihm,
 „Und als er schrie, hat er auf ihn gehört.“
- 26 Von dir her kommt mein Lobpreis in großer Gemeinde —
 Meine Gelübde werd' ich bezahlen vor den Ihn Fürchtenden.
- 27 Essen sollen Demütige und sich sättigen,
 Preisen Jahve die nach ihm fragen:
 „Es labe euer Herz sich auf ewig!“
- 28 Erinnern und bekehren werden sich zu Jahve alle Enden der Erde,
 Und sich niederwerfen angesichts deiner alle Sippen der Nationen.
- 29 Denn Jahve's ist das Königtum und er herrscht unter den Nationen.
- 30 Essen und sich niederwerfen werden alle Wohhabige der Erde,
 Vor ihm hinsinken alle Hinfahrende zum Staube und die ihr Leben
 nicht fristen.
- 31 Nachkommenschaft wird ihm dienen: es wird erzählt werden vom HEERN
 dem Geschlechte;
- 32 Sie werden kommen und kund thun seine Gerechtigkeit künftigem Volke
 daß er's vollbracht hat.

Ein Klagepsalm, dessen tiefe Klagen mitten aus der schmachvollsten Erniedrigung und furchtbarsten Todesnoth heraus zu der heiteren Stimmung von Ps. 21 in schneidendem Contraste stehen — ausgehend von trostlosem Angstgeschrei, fortschreitend zu vertrauensvollem Hülfruf, endigend in Dankgelübde und Anschauung der weltumfassenden Folgen, die aus der Rettung des Leidenden hervorgehn. In keinem Ps. drückt den Klagenden bei der heiligsten Unschuld eine solche Masse der martervollsten innern und äußern Leiden. Ps. 69 ist hierin sein Seitenstück, von welchem er sich aber dadurch unterscheidet, daß in seine Klagen kein Laut der Verwünschung sich einmischet.

Es ist David, welcher sich hier aus der finstersten Tiefe zu so lichter Höhe emporringt. Es ist ein dav. Ps. der saulischen Verfolgungszeit. Ew. rückt ihn in die Zeit vor der Zerstörung Jerusalems, und Bauer in die Zeit des Exils herab. Genauer — sagt Ew. — will es jetzt nicht gelingen, dem Dichter auf die Spur zu kommen. Und Maurer schließt: *illud unum equidem pro certo habeo, fuisse vatem hominem opibus praeditum atque illustrem, qui magna auctoritate valeret non solum apud suos, verum etiam apud barbaros.* Hitz. beharrt auf seiner Ansicht, daß Jeremia als Ueberläufer ins Gefängnis geworfen die 1. Hälfte und in dem Wachthof, in diese mildere Haft versetzt, die 2. Hälfte gedichtet hat. Und nach Olsh. paßt auch hier wieder alles auf die maccabäischen Zeiten. Uns aber bewährt sich nach allen Seiten hin als Verf. David, der von Saul verfolgte. Der Gebetsruf אֱלֹהֵינוּ (22, 12. 20. 35, 22. 38, 22., entlehnt 71, 12), der Seelennamen יְהוֹשֻׁעַ (22, 21. 35, 17), die Bez. der Stille und der Resignation mit דִּימָיו (22, 3. 39, 3. 62, 2 vgl. 65, 2) gelten uns, die wir die echtdav. Ps. nicht mit Hitz. auf Ps. 3—19 beschränken, als davidische Idiotismen. Auch sonst fehlt es nicht an Berührungen mit echten altdav. Liedern (vgl. 22, 30 mit 28. 1 Hinabfahrende zum Staube, zur Grube, dann in späteren Ps. wie 143, 7., bei Jes u Ez.), bes. solchen aus der saulischen Zeit, wie Ps. 69 (vgl. 22, 27 mit 69, 33) und 59 (vgl. 22, 17 mit 59, 15). Zu dem eigentümlichen Gepräge der Ps. dieser Zeit gehören die in unserem Ps. gehäuften Thierbilder. Daß Ps. 22 ein altdav. Original ist, bestätigt sich auch an den Parallelen der jüngeren Literatur des Schir (71, 5 f.

aus 22, 10 f.; 102, 18 f. nach 22, 25. 31 f.), der Chokma (Spr. 16, 3 אֱלֹהִים aus Ps. 22, 9. 37, 5) und der Prophetie (Jes. c. 49. 53., Jer. in Thren. 4, 4 vgl. Ps. 22, 15 u. dgl. mehr). Trotz dieser Nachklänge in der jüngeren Literatur ist dem Ps. doch einiges sonst Unerhörte, wie die Hapaxleg. אֶלֶּיָּהּ und כְּנִיָּהּ, verblieben. So zweifeln wir denn nicht an der Wahrheit des לְדָוִד. David redet in diesem Ps., er und kein anderer, und zwar aus seinem eignen Innersten heraus. Der Ps. ist dem Wesen lyrischer Dichtung gemäß auf dem Grund und Boden seines individuellen Lebens und seiner individuellen Empfindung erwachsen.

Es findet sich auch wirklich in der Geschichte Davids des von Saul verfolgten eine Situation, welche das Leidensbild dieses Ps. veranlaßt haben kann, näml. 1 S. 23, 25 f. Die näheren Umstände der damaligen Bedrängnis sind uns nicht bekannt, haben aber keinesfalls mit den seltsamen grausigen Leidenszügen dieses Ps. sich dergestalt gedeckt, daß sich diese als historisch treues, buchstäblich genaues Abbild derselben ansehen ließen, vgl. dagegen den damals entstandenen Ps. 17. Ebenso wenig haben sich in Davids Leben die Aussichten verwirklicht, welche er in diesem Ps. an seine Rettung knüpft. Dagegen deckt sich die 1. Hälfte mit dem Leiden Jesu Christi und die 2. Hälfte mit den aus seiner Auferstehung hervorgegangenen Folgen. Es ist die peinvolle Lage eines Gekreuzigten, welche in v. 15—18 uns malerisch treu vor Augen tritt: die Ausspannung der Glieder des nackten Körpers, die Peinigung der Hände und Füße und der brennende Durst, den der Erlöser, auf daß die Schrift erfüllt würde, in dem Rufe *διψῶ* kundgab Joh. 19, 28. Lästernde und Kopfschüttelnde gingen an seinem Kreuze vorüber Mt. 27, 39., wie v. 8 sagt; Höhnende riefen ihm zu: möge der Gott, auf den er vertraut, ihm helfen Mt. 27, 43., wie v. 9 sagt; seine Kleider werden getheilt und um seinen Rock das Loos geworfen Joh. 19, 23 f., damit v. 19 unseres Ps. erfüllt werde. Das drittletzte der 7 Worte des Sterbenden *Ἰησοῦς* Mt. 27, 46. Mr. 15, 34 ist das erste Wort unseres Ps. und die Aneignung des ganzen. Und der Hebräerbr. 2, 11 f. führt v. 23 als Rede Christi an, zum Beweise dafür daß Er sich nicht schämt, die, zu deren Heiliger ihn Gott bestellt hat, seine Brüder zu nennen, wie der Auferstandene wirklich gethan hat Mt. 28, 10. Joh. 20, 17. Die Wechselbez. sind damit noch lange nicht erschöpft. Nicht allein das Leiden des Gekreuzigten, auch das aus seiner Auferstehung hervorgehende Heil der Welt und dessen sacramentliche Zueignung stellt uns der Ps. so vor Augen, *ut non tam prophetia, quam historia videatur* (Cassiodor). Deshalb sah die alte Kirche nicht David, sondern Christum als den in diesem Ps. Redenden an und verurtheilte Theodor von Mopsueste, der ihn zeitgeschichtlich auslegte. Bakius drückt den Sinn der älteren luth. Ausl. aus, wenn er sagt: *asserimus, hunc Ps. ad litteram primo, proprie et absque ulla allegoria, tropologia et ἀναγωγῇ integrum et per omnia de solo Christo exponendum esse*. Selbst die Synagoge, so weit sie einen leidenden Messias anerkennt, hört ihn hier reden und faßt die „*Hindin der Morgenröthe*“ als Namen der Schechina und als Symbol der anbrechenden Erlösung.

Für uns, die wir den ganzen Ps. als Rede Davids ansehen, verliert er dadurch nichts von seinem weissagenden Charakter. Es ist ein typischer Ps. Eben der Gott, welcher seine Heilsgedanken dem Menschengenossen mittheilt und da zum Worte prophetischer Verkündigung werden läßt, hat auch die Geschichte selbst zu vorbildlicher Darstellung des künftigen Heils gestaltet, und der Beweis für die Wahrheit des Christentums, welcher aus dieser Thatweissagung seiner Vorgeschichte hervorgeht, ist so großartig, als der aus der Wortweissagung. Daß David, der von Samuel ge-

salbte, ehe er zum Throne gelangte, einen Leidensweg zu gehen hatte, der dem Leidenswege Jesu, des von Johannes getauften Davidsohnes, gleicht, und daß dieses typische Leiden Davids für uns in den Ps. wie in Spiegelbildern fixirt ist, das ist eine Veranstaltung göttlicher Macht und Gnade und Weisheit. Aber Ps. 22 ist doch nicht bloß ein typischer. Denn in dem Wesen des Typus liegt der Abstand vom Antitypus. In Ps. 22 aber steigt David mit seinen Klagen in eine Tiefe hinab, die jenseit der Tiefe seines Leidens liegt, und steigt mit seinen Hoffnungen in eine Höhe hinauf, die jenseit der Höhe seines Leidenslohns liegt. Mit andern Worten: die Redefigur

der Hyperbel (der *مبالغة* d. i. der Schilderung in stark aufgetragenen Farben), ohne welche die poetische Diction in den Augen des Semiten matt und fahl wäre, steht hier im Dienste des Geistes Gottes. Das hyperbolische Element wird durch diesen zum profetischen. Diese Steigerung des Typischen zum Profetischen erklärt sich aber auch psychologisch. Seit David mit dem Oele der Königsweihe und zugleich mit dem h. Geiste, dem Amtsgeiste des Königtums der Verheißung, gesalbt ist, sieht er sich selbst als Messias Gottes an, auf welchen die Verheißungen zielen, und vermöge dieser Selbstanschauung im Lichte des höchsten heilsgeschichtlichen Berufs idealisirt sich ihm die historische Wirklichkeit seiner Erlebnisse, und sowohl was er erlebt als was er erhofft gewinnt dadurch eine in die Geschichte des schließlichen und wahrhaftigen Christus Gottes hinausreichende Tiefe und Höhe des Hintergrundes. Wir behaupten damit kein Ueberschwenken von seiner eignen Person zu der des künftigen Christus, was von Hgstb. Tholuck Kurtz für psychologisch unmöglich erklärt wird. Nein, sich selbst als den Christus Gottes ansehend, sieht er sich, wenn wir es erfüllungsgeschichtlich ausdrücken, in Jesu Christo an. Er unterscheidet sich nicht von dem Künftigen, sondern sieht in sich selber den Künftigen, dessen Bild erst später sich von ihm ablöst und dessen Geschichte mit dem Ueberschwenglichen seiner Aussagen sich decken wird. Denn wie Gott der Vater die Geschichte Jesu Christi rathschlußmäßig gestaltet, so gestaltet sein Geist darauf hin auch die Selbstaussagen Davids, des Typus des Künftigen. Durch diesen Geist, welcher der Geist Gottes und des künftigen Christus zugleich ist, hat Davids typische Geschichte, wie er sie in seinen Ps. und bes. diesem aussagt, jene ideale Vertiefung, Verklärung und Potenzirung erhalten, vermöge welcher sie weit über ihren typischen Thatbestand hinausgeht, bis zu dessen rathschlußmäßiger Wurzel durchdringt und zum Worte der Weissagung erwächst, so daß sich gewissermaßen mit Recht sagen läßt, Christus rede hier durch David, inwiefern der Geist Christi durch ihn redet und das vorbildliche Leiden seines Ahns zum Darstellungsmittel seines künftigen eignen macht. Ohne Anerkennung dieses unumstößlichen Sachverhalts kann Ps. 22 weder verstanden noch nachempfunden werden.

Die Ueberschrift lautet: *Dem Sangmeister, auf (nach) der Hindin der Morgenröthe, ein Psalm Davids.* Luther übers. mit Bezug darauf, daß Jesus in der Nacht gefangen und vor den hohen Rath gestellt wurde: „von der Hindin, die frühe gejagt wird“, denn *Patris Sapientia, Veritas divina | Deus homo captus est hora matulina*. Gewiß eine sinnige Verbesserung des *ἐν τῇ ἀντιλήψει τῆς ἑωθινῆς* der LXX (Vulg. *pro susceptione matulina*), welches auf einer Verwechslung von *אֵילָן* mit *אֵילֹר* (v. 20) beruht und von Theodoret gedeutet wird: *ἀντιλήψις ἑωθινή ἢ τοῦ σωτήρος ἡμῶν ἐπιφάνεια*. Schon der Midrasch erinnert an Hohesl. 2, 8 und das Targum an das Morgenopferlamm, welches geopfert wurde, sobald der

auf die Tempelzinne gestiegene Wächter rief: בֵּרַךְ בְּרָקִי (die ersten Morgenstrahlen blitzen). אֵלֶּיָּךְ הַשָּׁחַר ist näml. traditioneller Bestimmung nach das der Morgenröthe vorausgehende Frühlicht, dessen erste Strahlen den Hörnern einer Hindin verglichen werden.¹ So nahe es aber gerade bei diesem Ps. liegt, diese Aufschrift symbolisch zu fassen, so macht doch auch sie gewiß keine Ausnahme von dem technisch-musikalischen Sinn der andern, und schon Melissus (1572) erkl. richtig: *über die gesangsweis eines gemainen lieds, welches anfang ware Ajélet Hascháhar, das ist, Di hindin der morgenroete*, wobei jedoch möglich, daß die Wahl der gerade so benannten Tonweise auf die in der Leidensnacht aufblitzende Herrlichkeit hindeuten soll.

Auf seinen Gedankengang gesehen zerfällt der Ps. in 3 Abschnitte v. 2—12, 13—22, 23—32, welche ebenmäßigen Umfangs sind, indem sie aus 21, 24, 21 Zeilen bestehen. Ob der D. innerhalb dieser 3 Gruppen noch weiter strofisch abgesetzt hat, muß dahin gestellt bleiben; von der dritten Gruppe aber heben sich die sieben langen Schlufzeilen ab, welche sich zu der Säule des Ganzen wie deren Basis verhalten.

V. 2—3. In dem 1. Abschnitt v. 2—12 ringt sich der trostlose Angstruf, hier v. 2 f. mit der Klage über andauernde Gottverlassenheit beginnend, hindurch zu anhebender vertrauensinniger Bitte. Die Frage mit לָמָּה (statt לָמָּה vor dem Guttural und viell. um den Ausruf dringlicher zu machen, s. zu 6, 5. 10, 1) ist nicht Ausdruck der Ungeduld und Verzweiflung, sondern des Befremdens und der Sehnsucht. Der Leidende fühlt sich verstoßen von Gott, das Gefühl des göttlichen Zorns hat ihn ganz und gar umnachtet, und doch weiß er sich Gotte in Furcht und Liebe verbunden, sein gegenwärtiger Zustand widerspricht dem Wesen seines Verhältnisses zu Gott und eben dieser Widerspruch drängt zu der aus tiefster Tiefe klagenden Frage: warum hast du mich verlassen? Aber trotz dieses Gefühls der Gottverlassenheit ist das Band der Liebe nicht zerrissen; der Leidende nennt Gott אֱלֹהִים und nennt ihn, von Sehnsucht gedrängt, daß Gott ihm diese Liebe wieder zu empfinden gebe, אֱלֹהִים אֱלֹהִים. Jene klagende Frage: warum hast du mich verlassen? ist auch sonst in den Ps. nicht ohne Beispiel 88, 15 vgl. Jes. 49, 14. Die Gottverlassenheit des Gekreuzigten aber ist einzigartig und darf nicht nach dem Maßstabe Davids und anderer im Zustande der Anfechtung so klagender Dulder bemessen werden. Das Gemeinsame ist hier wie dort, daß hinter dem Zorne, der empfunden wird, die Liebe Gottes sich birgt, welche der Glaube festhält, und daß der welcher so klagt schon deshalb, an sich betrachtet, nicht Gegenstand des Zorns ist, weil er mitten im Gefühl des Zorns seine Gemeinschaft mit Gott aufrecht hält. Der Gekreuzigte ist bis zum letzten Athemzuge der Heilige Gottes, und die Sühne, für die er sich opfert, ist Gottes eigner ewiger Gnadenwille, der nun in der Fülle der Zeiten sich verwirklicht; aber indem er sich mit der Sünde seines Volkes und der ganzen Menschheit Gottes Gerichte unterstellt, kann es ihm nicht erspart werden, als Selbstschuldiger Gottes Zorn über die stündige Menschheit zu

1) Eine sowol im jerus. als babyl. Talmud vorkommende Zeitbestimmung lautet: „von der Hindin der Morgenröthe bis der Osten sich lichtet“. In *j. Berachoth* Anf. wird erkl.: לְעֶלְמָא מִדְּמִינָא וּמִתְחִלָּה מִלְּקִיָּן דְּנִחְוִירָא קִרְנֵי חַרְרִי כְּמִין חֲשָׁחַר בְּמִין חֲשָׁחַר „wie zwei Licht-Hörner, von Osten aufsteigend und die Welt erhellend.“

erfahren und aus der unendlichen Tiefe dieses Zorngeschmacks, der bei ihm auf keinem Scheine, sondern auf ernstester Wirklichkeit beruht,¹ kommt seine durch den Zorn hindurch in Gottes Liebe hineinrufende Klage *הָלִי הָלִי לֹאמַר סַבְאָה בְּאֵינִי*, was die Evangelisten mit Weglassung des von LXX eingefügten *πρόσχεις μοι*² übers.: *Θεέ μου Θεέ μου, ἵνα τί με ἐγκατέλιπες*. Er sagt nicht *הָלִי הָלִי*, sondern *הָלִי הָלִי*, welches das Targumwort für jenes ist; er sagt es aramäisch, nicht um von Allen verstanden zu werden, denn solche Reflexion war ihm da fremd, sondern weil das Aramäische seine Muttersprache war, aus demselben Grunde, aus welchem er betend Gott *אֱלֹהֵי* nannte. Die Gottverlassenheit besteht, wie 2^b sagt, darin, daß Hülfe Gottes und Hülfseschrei weit auseinander liegen. *הָלִי הָלִי*, eig. vom Gebrüll des Löwen (A. *βρυχῆμα*), ist das vom äußersten Schmerz erpreßte laute Geschrei 38, 9., hier aber, wie *הָלִי הָלִי* zeigt, kein unartikuliertes, sondern Gebetsworte zu Gott emportragendes. Man fasse *רוּחִי* nicht als Appos. des Subj. von *זִכְרוֹנִי*: fern von meiner Hülfe, den Worten meines Schreiens (Riehm); denn *זִכְרוֹנִי רַבְרִי* wäre dann auch seinerseits bei nicht wiederholtem *כֵּן* Appos. zu *מִשְׁתַּחֲוִי*, wozu es sich der Ungleichartigkeit halber nicht eignet, weshalb Hitz. durch die Conj. *כִּשְׁוִיעָתִי* („von meinem Geschrei, den Worten meines Gestöhns“) nachhilft. Auch läßt sich nicht mit Olsh. Hupf. nach AE erklären: „Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen, fern von meiner Hülfe? sind (lauten) die Worte meines Schreiens“; das verstößt wider Versbau, Rhythmus, Sprachsitte und gibt einen matten unlyrischen Anfang. So wird also *רוּחִי* in der Grundform wie 119, 155 nach Ges. §. 146, 3 vorausstehendes Präd. zu *זִכְרוֹנִי* sein: fern von meinem Heile d. i. davon daß Heil mir würde sind die Worte meines Geschrei's; es ist eine Kluft zwischen beiden, indem Gott den unaufhörlich Rufenden nicht erhört. An die Stelle von *אֱלֹהֵי*, dem Namen der Macht, tritt v. 3. das gleichfalls vocativische und demgemäß mit Groß-*Relia* bezeichnete *אֱלֹהֵי*, der Gottesname der Ehrfurcht. Es ist nicht Objectsacc. nach 18, 4 (Hitz.), in welchem Falle mit *הָלִי הָלִי* fortgefahren sein würde; daß es aber Gott ist, den er anruft, liegt sowol in der Anrede *אֱלֹהֵי* als in *חֲנֻנִי* und *וְלֹא*, da der von dem man Erwiderung erwartet selbstverständlich auch der Angerufene ist. Sein ununterbrochen Rufen bleibt ohne Gegenruf, ohne Beruhigung. Der Satz *וְלֹא חֲנֻנִי לִי* ist dem *וְלֹא חֲנֻנִי* gleichlaufend und bed. also nicht: ohne mir Ruhe zu gönnen (Jer. 14, 17. Thren. 3, 49), sondern: ohne daß mir Ruhe gegönnt, mein Klagen beschwichtigt oder gestillt wird. Von der 6. bis zur 9. Stunde hatte sich die Erde umnachtet. Um die 9te rief Jesus nach langem stilleren Ringen jenes *הָלִי הָלִי*. Das *ἀνεβόησεν ὡς ἡ μεγάλῃ* Mt. 27, 46., aber auch die nicht ausschließlich von der Gethsemane-Szene gemeinte *κραυγὴ ἰσχυρά* Hebr.

1) Eusebius bem. zu v. 2 des Ps.: *δικαιοσύνης ἰπαρχῶν πηγὴ τὴν ἡμετέραν ἁμαρτίαν ἀνέλαβε καὶ εὐλογίας ὡς πέλαγος τὴν ἐπιχειμένην ἡμῖν ἐδέξατο καταράν* und: *τὴν ὀρισμένην ἡμῖν παιδείαν ἐπῆλθεν ἐκὼν, παιδεία γὰρ εἰρηνῆς ἡμῶν ἐπ' αἰτίν, ἣ φησὶν ὁ προφῆτης*.

2) s. Hieronymus' ep. ad Pammachium de optimo genere interpretandi, wo er seinen überlieferungstrengen Meistern zurnt: *Reddant rationem, cur septuaginta translatore interposuerunt „respicie in me“!*

5, 7 erinnert an das שֹׁאֲנִי 2^b. Als die Passion ihren Tiefpunkt erreichte, waren schon Tage und Nächte solchen Ringens vorausgegangen, und was dann laut wird, war nur Durchbruch des gegen die Katastrophe hin immer heftigeren Gebetskampfes des anderen David.

V. 4—6. Der Leidende gemahnt J. des Widerspruchs der langen Hülfslosigkeit mit seiner so oft und schleunig bekundeten Hilfsbereitschaft. וְאָחִי eröffnet einen Umstandssatz des Gegengrundes: obwol du bist . . J. ist שֹׁאֲנִי schlechthin rein, eig. abgeschieden (שָׁרַף קֶרֶן schneiden, scheiden, wie auch *tahura*, das Syn. v. *kadusa*, das Intrans. v. *tahara* = *ab'ada* entfernen ist und בָּרֵךְ rein, wurzelversch. v. *pū-rus*, auf בָּרֵךְ absondern zurückgeht), näml. vom Weltlichen und Gemeinen, mit Einem Worte: heilig, und hat als solcher sich auch bewiesen, wie die תְּהִלּוֹת Israels bekunden, auf denen oder unter denen er thronet. תְּהִלּוֹת sind die Lobgesänge, die Gotte wegen seiner preiswürdigen Eigenschaften und Thaten (die auch selbst תְּהִלּוֹת heißen 78, 4. Ex. 15, 11. Jes. 63, 7) dargebracht werden und zwar in seinem Heiligtum Jes. 64, 10. Die Verbindung יוֹשֵׁב תְּהִלּוֹת (mit dem Acc. der Vv. des Wohnens und Weilens) ist wie יוֹשֵׁב בְּרִבְרִים 99, 1. 80, 2. Die Loblieder, welche als Denkmäler seiner Heilthaten in Israel ertönen, sind wie Cherubsittige, auf welchen seine Gegenwart in Israel schwebt. Diese gnädig herrliche Selbstbezeugung Gottes, der als der heilige sich von der Vorzeit her stets zu seinen Verehrern gegen deren Verfolger bekannte und ihr Vertrauen rechtfertigte, bringt der Betende v. 5—6 in Erinnerung. In v. 5 werden Vertrauen und Rettung in Folgezus., in v. 6 in Wechselseitigkeit gestellt. וְחַיָּה וְחַיָּה unterscheiden sich nur durch den härteren und weicheren Lippenlaut, vgl. 17, 13 mit 116, 4. Daß in der Seele des Gekreuzigten sich auch solche Gebetsgedanken regten, darf nicht befremden, da sein gottmenschliches Bewußtsein nach der menschlichen Seite hin israelitisch war, und der Gott Israels ist ja eben der Gott des Heils, die Erlösung ist das von ihm selbst Gewollte, was sollte er also den Erlöser nicht bald erlösen?

V. 7—9. Der Leidende klagt, wie groß seine Schmach, um J. der darin selbst geschmäht wird zu schleuniger Hülfe zu bewegen. Ungeachtet seines Hülferufs ist er im tiefsten Leiden ohne Rettung. Jedes Wort von v. 7 hallt im 2. Th. des B. Jesaia wieder. Dort heißt Israel, wie hier, ein Würmlein 41, 14; dort finden sich diese Leidenszüge alle im Bilde des Knechtes Gottes 49, 7. 53, 3 vgl. 50, 6., bes. 52, 14: „so entstellt, daß er einem Manne nicht mehr gleich sah, war sein Aussehn.“ וְהָיָה heißt bes. der Kermeswurm (*vermiculus*, wovon *color vermiculi*, *vermeil*, *vermiglio*); aber der Vergleichspunkt ist hier nicht das blutrünstige Aussehn, sondern das so ganz wehrlose und so gar schmachvolle Leiden. עָרֵךְ ist *gen. subj.* wie גָּרִי Jes. 49, 7. Hier. übers. das ἐξουθένωµα λαοῦ der LXX gut *abjectio* (Tertullian: *nullificamen*) *plebis*, nicht *populi*. Das ἐξευντισήσιν µε, womit LXX לִי יִלְיִי übers., gebraucht Lucas 23, 35 vgl. 16, 14 in der Passionsgeschichte, Erfüllung und Weiss. decken sich so genau, daß die ev. Geschichtschreibung keine adäquateren Ausdrücke finden kann, als die von der Weiss. dargereichten. In וְהָיָה בְּשִׁטְתִּי ist was sonst als Obj. der Handlung erscheint (das Maul aufsperrn *diducere labia*) als Mittel

ihres Vollzugs gedacht, so daß der Verbalbegriff verselbständigt sein Obj. in sich selbst trägt: einen Spalt machen mit dem Maule, vgl. **בָּקַע** Iob 16, 10. **בָּקַע** 68, 34. Ges. §. 138, 1 Anm. 3. Das Kopfschütteln ist, wie 109, 25 vgl. 44, 15. 64, 9., Geberde des Befremdens und Erstaunens über Unerwartetes, Absonderliches, nicht ein dem Leid des andern Beifall gebendes *προσνεύειν*, obwohl **נָיַע**, **נָיַר**, **נָיַט**, *νέω-ω*, nu-t-o, nic-to, *neigen*, *nicken* sämtlich Eine Wurzelfamilie bilden. In v. 9 folgen ohne **לְאָדָר** die Worte der Spottenden. **לֵב** ist nicht 3 *pr.* (LXX vgl. Mt. 27, 43) wie **לֵב**, **לֵב**, da es ja nicht erst im *Pi.* (Jer. 11, 20. 20, 12., wo **לֵבִי** = **לֵבִי** Ew. §. 121^a), sondern schon im *Kal* Transitivum ist, auch nicht *inf. abs.* in imper. Sinne (Hitz. Böttch.), obwohl diese Infinitivform vorkommt, aber immer nur als *inf. intens.* (Num. 23, 25. Ruth 2, 16 vgl. Jes. 24, 19), sondern gemäß den Parallelen 37, 5 (wo **לֵב** geschrieben ist) Spr. 16, 3 vgl. Ps. 55, 23. 1 P. 5, 7 *imper.*: wälze, näml. dein Leiden und Thun, Jahve zu d. i. gib es ihm anheim. Die Spottenden rufen dieses **לֵב** dem Leidenden zu und das Uebrige sagen sie von ihm mit hämischen Seitenblicke. **יָמִי** im Munde der Feinde ist nicht begründend wie 18, 20., sondern bedingendes *ἐάν* (falls, wofern).

V. 10—12. Der Leidende bittet auf Grund seines gehöhten Gottvertrauens, daß Gott es erwidere. Mit **יָ** bestätigt er die Wirklichkeit seines Liebesverhältnisses zu Gott, welches die Feinde höhnen; der nicht ausgedrückte Zwischenged.: „so ist's auch“ wird begründet, wodurch **יָ** affirm. Bed. gewinnt. Das V. **יָהִי** (**יָהִי**) bed. sowol intrans. hervorbrechen (aus dem Mutterschoße) Iob 38, 8 als trans. hervorstoßen (vgl. **جَمَعَ**), ins-

bes. die Leibesfrucht Mi. 4, 10. Man könnte es hier in ersterer Bed. fassen: mein Hervorbrechen = Ursache meines Hervorbrechens (Hgst. Baur u. A.), aber man bedarf dieser Metonymie nicht; entw. ist **יָהִי** Part. = **יָהִי** mein Hervorstößender d. i. hervorbrechen Machender oder, da **יָהִי** in causativer Bed. nicht zu belegen ist und solche Partic. wie **בֹּסֵם** stampfend, **לִרְשָׁה** verhüllend (Ges. §. 72 Anm. 1) nirgends mit Suff. vorkommen, Part. eines V. **יָהִי** hervorziehen (Hitz.), welches viell. nur *per metaplasmum* das *Pil.* **יָהִי** mit dem unschön lautenden **יָהִי** vertritt (Ew. S. 859). Ps. 71 hat dafür **יָהִי**, so wie **יָהִי** für **יָהִי**. Das *Hi.* **יָהִי** bed. nicht blos sicher liegen lassen (Hupf.), sondern vertrauen machen; nach biblischer Anschauung gibt es in dem neugeborenen, ja in dem noch ungeborenen, nur erst im Mutterleibe lebenden Kinde schon ein aus den fernsten Tiefen des Unbewußtseins empordämmerndes Bewußtsein (Psychol. S. 215). Wenn also der Betende sagt, daß er vom Schoße an auf J. geworfen¹ d. i. mit all seinem Bedürfen und Anliegen einzig und allein auf ihn gewiesen (55, 23 vgl. 71, 6), daß von Mutterleibe an J. sein Gott war, so liegt auch darin mehr, als der rein objektive Sinn, daß er in ein solches Verhältnis zu Gott hineinwuchs. Zweimal nennt er seine Mutter. Ueberhaupt ist im A. T. nie von einem menschlichen Vater d. i. Erzeuger des Messias, immer

1) Das *Ho.* hat o, nicht u, viell. in mehr zuständlicher, der reflexiven sich nähernder (vgl. Ez. 32, 19 mit 32, 32), als rein passiver Bed.; das Sprachbewußtsein scheint so zu fühlen, s. b. *Megilla* 13^a (und dazu die Erklär. in *Tosefta*).

nur von seiner Mutter oder Gebälerin die Rede. Auch besagen die Worte des hier Betenden, daß sein Lebensanfang, auf die äußern Umstände gesehen, ein armseliger war, was gleichfalls mit dem alt- wie neust. Christusbilde übereinstimmt. Auf Grund seiner so weit zurückreichenden Gemeinschaft mit Gott ergeht nun v. 12 der bis hierher schon überall durchlautende, aber jetzt erst zum Ausdruck kommende Hülfruf. Die beiden **יְיָ** stehen auf gleicher Linie. Daß die Noth nahe ist d. h. andringend, geht gegensätzlich auf die Bitte zurück, daß Gott nicht fern bleiben möge; Niemand hilft ja und kann helfen außer Er allein. Hier ist der 1. Abschnitt zu Ende.

V. 13—14. Im Hinblick auf sein von jeher bestandenes Verhältnis zu Gott ist der Leidende etwas ruhiger geworden, um v. 13—22 sein inneres und äußeres Leben zu beschreiben und so sein Herz zu erleichtern. Er nennt hier seine Feinde **יְיָ** junge Stiere und zwar **בָּשָׂן** (vgl. 50, 13 mit Dt. 32, 14) Starke Basans, des an üppigen Eichenwaldungen und fetten Triften reichen Landes (**בָּשָׂן** = *buthène*, was beduinisch das steinlose fette Weideland bed., s. zu Job S. 509 f.) nördlich vom Jabbok bis zum Abhange des Hermon hinauf, des Landes Og's und später Manasse's (Num. 32, 1); sie heißen so wegen ihrer strotzenden Kraftfülle, welche, weil widergöttlich gewonnen und gebraucht, mehr thierisch als menschlich ist (vgl. Am. 4, 1). Solche Thierbilder ethischen Sinnes erklären sich daraus, daß das Altertum die Instinkte der Thierwelt nach den sittlichen Normen des menschlichen Wesens maß, letztlich aber daraus daß nach unleugbarer biblischer Anschauung, seit der Mensch vom Satan mittelst eines Thieres gefällt worden ist, Thier und Satan die beiden in der adamischen Menschheit herrschenden Potenzen sind. **בָּשָׂן** ist steigerndes Synon. von **יְיָ**. Zu 14^a vgl. die jeremianischen Anklänge Thren. 2, 16. 3, 46. Zuletzt werden die Feinde alle in das Bild eines Löwen zusammengefaßt, der, wenn er seiner Beute ansichtig wird, zu brüllen anfängt Am. 3, 4. Das hebr. **יְיָ** *discerpere* gehört der Wurzel nach mit **יְיָ** *carpere* zus. Sie sind *instar leonis dilaniaturi et rugientis*.

V. 15—16. Er beschreibt nun, wie er in solcher Umgebung noch ungestorben schon wie todt ist. Bei dem Hingeschüttetsein wie Wasser erinnern wir uns an das entwürdigende Dahingegebensein des Gekreuzigten in einen Zustand der Ohnmacht, in welchem sein Leben, des natürlichen Haltes verlustig, in Auflösung begriffen ist und seine Kräfte versiegen (2 S. 14, 14); bei dem Ausgerecktsein der Gebeine an die gewaltsame Ausspannung seines Körpers (**יְיָ** von **יְיָ** auseinanderbreiten, vgl. **יְיָ** seiner Grundbed. nach, welche das Vulgärarab. bewahrt hat: so anspannen oder ausspannen, daß die Sache keine Biegungen und Falten hat¹, griech. *ἐξασπλοῦν*); bei dem Geschmolzensein des Herzens an seine Angstglut, an die Entzündung der Wunden und den Andrang des Blutes gegen Kopf und Herz, was bei der Kreuzigung das eigentlich Todbringende ist. **יְיָ** in p. **יְיָ** ist 3 pr., das Wachs **יְיָ** hat vom Schmelzen (**יְיָ** / **יְיָ**) den Namen. In v. 16 ist die Vergleichung **יְיָ** eventuell (s. 18, 43) gemeint:

1) s. Boethor, *Dict. franc.-arabe* unter *Étendre* und *Déployer*.

meine Kraft ist vertrocknet, so daß sie einem Scherben gleich geworden; statt **יָדִי** empfiehlt sich **חֲסִי** (Saad.), wenn nicht viell. **כִּחַ** wie talm. **כִּיחַ** auch die Bed. Speichel (als edleres Wort für **רִיחַ**) hatte. **לִשְׁוֹן** ist außer etwa Spr. 26, 28 überall weiblich, hier hat das Präd., ohne sich nach dem Subj. zu richten, die männliche Grundform; überh. neigt das *part. pass.* zu ungeschlechtigem Gebrauche unter Einfluß der Construction Ges. §. 143, 1^b, nach welcher **לִשְׁוֹנִי** als Objektsacc. gedacht sein kann, **מְלִקְוֵרִי** aber ist *acc. loci* (vgl. **לֵב** 137, 6. Iob 29, 10. **אֵל** Thren. 4, 4. Ez. 3, 26): meine Zunge ist kleben gemacht an meine Kinnladen *fauces meas*. So steht mit ihm infolge äußerer Qualen. Seine Feinde hätten aber nicht Macht, wenn Gott sie ihnen nicht gäbe. So ist es also Gott selbst, der ihn in den Tod bettet; **שָׁפַר** hinsetzen, hinlegen, mit dem Nebebegriff der Festigkeit, Dauer **ثَبَات** Jes. 26, 12., das Fut. von dem was im Geschehen begriffen. Ebenso erscheint Jes. 53 der Tod des Knechtes Gottes nicht bloß als Widerfahrnis, sondern als Verhängnis und nicht bloß als göttliche Zulassung, sondern als göttlicher Wille. David wird von Saul dem Könige seines Volkes nahezu bis auf den Tod verfolgt; Jesus aber wird vom Synedrium, der Obrigkeit seines Volkes, den Heiden überantwortet, unter deren Händen er wirklich den Kreuzestod stirbt, es ist ein nach Maßgabe zeitgeschichtlicher Bedingnisse sich vollziehender Justizmord, seinem letzten Grunde nach aber eine gnädige Veranstaltung des heiligen Gottes, in dessen Hand alle Fäden der Weltgeschichte zusammenlaufen und der hier die Sünde zu ihrer eigenen Sühne sich dienstbar macht.

V. 17—19. Auf v. 12 zurückgreifende Fortsetzung der Klage des Sterbenden und schon wie Gestorbenen. In dem thierbildlichen Charakternamen **בְּלָבִים** tritt neben dem Unverschämten und Gemeinen hier der Zug des Bissigen und Jägerischen d. i. Verfolgerischen besonders hervor, weshalb Symm. u. Theod. **θηράται, κυρκαίται** übers. An die Stelle von **בְּלָבִים** tritt 17^b **צִוְרֵי מַרְצִים**, worauf **חֲקִירָה** (etwas im Kreise thun, kreisförmig umgeben, steigerndes Syn. wie **בְּחַר** zu **חָבַב**) entweder *per attract.* (vgl. 140, 10. 1 S. 2, 4) oder wegen des sammelbegrifflichen **צִוְרֵי** im Plur. folgt. Tertullian übers. *synagoga maleficorum*, Hier. *concilium pessimorum*. Aber **צִוְרֵי** heißt auch eine zu bösem Zwecke zusammengescharte Rotte z. B. **צִוְרֵי קָרַח**. In 17^c ist der Sinn von **כְּאַרְיֵי** *instar leonis* entweder der, daß sie, sich einen Angriffspunkt ersehend, um seine Hände und Füße die Runde machen, wie ein Löwe um seine Beute, auf die er sich wirft sobald sie sich regt, oder daß sie, ihn löwengleich umstehend, seinen Händen die Abwehr, seinen Füßen das Entrinnen unmöglich machen. Dieses **יָרִי** **וְרָגְלִי** bleibt aber, mag man es als Acc. des Gliedes neben dem Acc. der Person (s. 17, 11) oder als Obj. des aus 17^b zu ergänzenden **חֲקִירָה** fassen, sprachlich hart und schleppend. Dies erkennend bem. die Masora zu Jes. 38, 13, daß **כְּאַרְיֵי** in den zwei Stellen, wo es vorkommt (Ps. 22, 17. Jes. 38, 13), in zwei Bedd. (**בְּחַרִּי לִישְׁוֹן**) vorkomme, wie denn auch der Midrasch **כְּאַרְיֵי** des Ps. als Verbum von Bezeichnung mit bannenden magischen Charakteren versteht.¹ Meint die Masora, **כְּאַרְיֵי** a. u. St. sei s. v. a. **כְּאַרְיֵי**?

1) Hupf. verdächtigt jene masor. Bem. (**כְּאַרְיֵי ב' כְּמַצִּין בְּחַרִּי לִישְׁוֹן**) als eine christliche Interpolation, aber sie kommt in dem alphabetischen Masorethregister der

Dann wäre die Form zweifach aramäisch: sowol die Participform כְּאִיר (die im Hebr. nur bei Vv. *med. E* vorkommt) als der apokopirte Plur., dessen Vorkommen im Hebr. zwar mit Ges. und Ew. in seltenen Fällen anzuerkennen ist (s. 45, 9 u. vgl. dagegen 2 S. 22, 14), der aber hier die misverständlichste Willkür wäre. Soll כְּאִיר als Verbum verstanden werden, so müßte man כְּאִיר lesen. Die Tradition ist hier offenbar eine unsichere. Selbst in HSS sind die LA כְּאִיר und כְּאִיר vertreten. Das Erstere ist sowol von der Masora zu Num. 24, 9 als von Jakob b. Chajim in der *Masora finalis* als handschr. *Chethib* bezeugt.¹ Schon das Trg., welches *mordent sicut leo manus et pedes meos* übers., gibt dem alten Schwanken zwischen subst. und verbaler Auffassung des כְּאִיר Zeugnis. Die andern alten Uebers. haben ohne Zweifel כְּאִיר gelesen. Aquila in der 1. Ausg. seiner Uebers. übersetzte es ἡγχαυαυ (von dem aram. talm. כְּאִיר = כְּאִיר beschmutzen, *part.* כְּאִיר garstig, häßlich), aber das paßt nicht zu Händen und Füßen, und hat also weder Hand noch Fuß. In der 2. Ausg. seiner Uebers.

hatte derselbe Aq. dafür wie Symm.: sie haben gebunden², nach כִּי drehen, schnüren, aber unwahrsch., da das Hebr. für „binden“ *constringere* andere Wörter hat. Dagegen läßt sich gegen die Uebers. der LXX ὠρῶσαν (Pesch. בִּדְּו, Vulg. *foderunt*, Hier. *fixerunt*) nichts Triftiges einwenden, denn 1) wenn man auch kein eignes V. כְּאִיר annimmt, so kann כְּאִיר ebenso aus כְּאִיר = כְּאִיר (כְּאִיר) erweitert sein, wie כְּאִיר Zach. 14, 10 aus כְּאִיר, vgl. כְּאִיר Dan. 7, 16. Und 2) daß כְּאִיר und כְּאִיר nicht blos ausgraben und eingraben, sondern auch durchgraben bed. können, zeigt außer dem Deriv. כְּאִיר (nur zufällig zusammenklingend mit μάχαρι v. ὕμαχ *maks, mraks*) derselbe Doppelsinn der Vv. כְּאִיר, ὠρῶσαν (z. B. ὠρῶσαν τὸν θεμόν Her. 1, 174), *fodere (hasta)*; auch würde LXX Ps. 40, 7 diese Bed. bezeugen, wenn dort κατερῶσω (von κατερῶσ) die urspr. LA für κατερῶσω wäre. Liest man כְּאִיר, so besagt 17^c, auf David bezogen, viell. mit Nachwirkung des Bildes von anfallenden Hunden (Böhl), daß die Bösewichter sich in seine Hände und Füße eingebohrt und so ihn festgebohrt haben, so daß er ihrer grausamen Gier unentrinnbar preisgegeben ist. Die Erfüllung durch die Annagelung der Hände und

כִּי וְחִירָהֶן בְּחִירָהֶן vor; schon Elias Levita spricht von ihr mit Verwunderung (in seinem *חמסרת*), ohne ihre Echtheit zu bezweifeln, die sich ihm also aus Handschriften bestätigt haben muß; auch Heidenheim in der Pentateuch-Ausg. כְּאִיר zu Num. 24, 9 führt sie an, und bis heute ist jüdischerseits kein Verdacht ausgesprochen worden, obwol man sich in allerlei ungenügenden Erklärungsversuchen jener Bem. (z. B. in der Zeitschrift *Bicure ha-Itim*) ergangen hat.

1) Die Authentie dieser masor. Angabe כְּאִיר כְּאִיר läßt sich aufheben, zumal da Jakob b. Chajim zum Christentume übergetreten ist und andere masor. Zeugnisse ein כְּאִיר bei כְּאִיר nicht erwähnen; indes wäre auch hier das Urtheil, daß diese Angabe interpolirt sei, vorschnell. Ant. Hulsius hat in seiner Psalterausgabe (1650) כְּאִיר nach dem Texte der Complut. beigeschrieben.

2) Auch in Hieronymus' selbständiger Uebers. findet sich neben *fixerunt* die LA *vincerunt*, wie Abraham von Zante in seiner gereimten Paraphrase des Psalters כְּאִיר כְּאִיר כְּאִיר כְּאִיר umschreibt. Der Mangel eines Verbums ist zu fühlbar. Saadia ergänzt es anders: „wie umringen mich wie ein Löwe, zu zermalmen meine Hände und Füße.“

(wenigstens Festschnürung) der Füße des Gekreuzigten liegt zu Tage. Nicht blos hier wird daß der künftige Christus mörderisch durchbohrt werden wird geweißt, sondern auch Jes. 53, 5., wo er durchstochen (כְּחֵץ) um unserer Sünden willen heißt, und Zach. 12, 10., wo J. sich selbst als in ihm *ἐκστασεως* bezeichnet. So möchte also die LA כְּחֵץ wenigstens gleiches Recht auf Anerkennung mit der jetzigen *recepta* haben, für welche Hupf. u. Hitz. ausschließliche Anerkennung fordern, während Böttcher welcher כְּחֵץ liest und dieses mit der Bed. „rings umspringend (nach Art der Hunde)“ beschenkt, das *sicut leo* für „eine Ausgeburt dürrer Judenwitzen“ erklärt und auch Thenius alle Mühe, mit derselben auszukommen, für verloren erachtet und mit Meier nach anderer Versabtheilung übers.: „der Bösen Rotte hat sich um mich gemacht wie Leuen. An Händen und Füßen kann ich alle meine Gebeine zählen.“ Aber wie hinkt dann כְּחֵץ hintennach! Und wie hinkt יָרִי וְיָנִי dem v. 18 voraus! Wie unnatürlich beschränkt es כְּחֵץ, wobei man doch zunächst an Brust und Rippen denkt, auf Hände und Füße! — אֶסְפֶּר ist *potentialis*. Oben v. 15 sagte er, daß seine Gebeine aus ihren Fugen gerückt seien. So wenig das vom Winden vor Angst gemeint sein kann, so wenig ist dieses „ich kann zählen.“ von Abmagerung vor Kummer gemeint; er kann sie zählen, weil er gewaltsam ausgespannt ist und dadurch alle Knochen hervortreten. In diesem Zustande ist er ein Lustspiel seiner Feinde. יָרִי bed. das Richten der Blicke auf etwas, יָנִי das mit Wolgefallen daran haftende Sehen. Zu den über David hinausgehenden Zügen kommt v. 19 ein neuer: sie theilen sich meine Kleider . . , es steht nicht da, daß sie es im Sinne haben zu thun, sie thun es nicht blos in ihrer Vorstellung, sie thun es in Wirklichkeit. Nie ist David dies begegnet oder doch wenigstens nicht in dem buchstäblichen Sinne seiner Worte, in welchem es Christo begegnet ist. An ihm haben sich 19^a und 19^b buchstäblich erfüllt: das Theilen der כְּנָרִים dadurch, daß die Kriegsknechte seine *ιμάτια* in vier Theile unter sich theilten, das Looswerfen über den לְבוֹשׁ dadurch, daß sie den *ἄρῃας* nicht theilten, sondern verloosten Joh. 19, 23 f. לְבוֹשׁ ist nämll. das Kleid, welches dem Leibe angezogen wird, damit er nicht bloß sei; כְּנָרִים die Gewänder, welche man umnimmt, um sich darein zu hüllen, weshalb לְבוֹשׁ b. *Sabbat* 77^b witzig durch לֹא בִישׁוֹ (wobei man sich der Nacktheit nicht zu schämen braucht) im Untersch. von גְּלִימָה Mantel (das wodurch man weil es die Umrisse des Körpers verhüllt כְּגִילֵם erscheint) erklärt wird. Auch Job 24, 7 u. 8. ist לְבוֹשׁ das Unterkleid oder Hemd, das was arabisch schlechtweg ثَوْب *thob* „das Gewand“ heißt, römisch ausgedrückt: die *tunica* im Unterschiede von der *toga*, deren genaue Bezeichnung כְּנָרִי ist. Es ist mit v. 19 dieses Ps. genau so wie mit Zach. 9, 9 vgl. Mt. 21, 5.; auch da hat die Erfüllung scheinbar Identisches nach beiden Seiten des synonymen Ausdrucks hin verwirklicht.¹

V. 20—22. In v. 19 hat die Leidensschilderung ihren Gipfel erreicht, denn das Vertheilen und Verloosen der Kleider setzt den gewissen Tod

1) s. über solche über Erwarten buchstäbliche Weissagungserfüllungen Saak auf Hoffnung III, 3, 47—51.

des Leidenden im Sinne der Feinde voraus. Mit **וְיִצְחָק** v. 20 concentriren sich die Blicke des Leidenden den vielfältigen Martern gegenüber mit Einem Male auf J. Er nennt ihn **אֱלֹהֵי אֲבִי** *n. abstr.* von **אֵל** 88, 5: den Inbegriff von Kraft, gleichsam die Idee oder das Ideal der Kraft; *le-^cezrāthi* hat wie 71, 12 (vgl. dagegen 38, 23), damit nicht zwei Tonsilben zusammenstoßen, den Ton auf *penult.* In v. 21 bed. **חֲרֹב** beispielsweise die feindlichen Mordwaffen. In **יָד בְּיָד** ist **יָד** nicht bloß s. v. a. **יָד**, sondern **יָד** ist dem Sinne nach s. v. a. Tatze (vgl. **כַּף** Lev. 11, 27), wie **רֶגֶל** s. v. a. Rachen, obschon anderwärts nicht bloß Hand des Löwen u. Bären 1 S. 17, 37., sondern auch Hände des Schwertes Ps. 63, 11., sogar Hand der Flamme Jes. 47, 14 gesagt wird, indem **יָד** allgem. Bez. dessen ist, was werkzeuglich handelt, packt und bewältigt. Wie beim Hunde **יָד** und beim Löwen **פִּי** (vgl. aber Dan. 6, 28) als Angriffswaffe erwähnt wird, so bei den Antilopen **רֶגֶל** (nur hier vorkommende kürzere Form für **רַגְלָיִם** 29, 6. Jes. 34, 7) die Hörner, nicht (auch nicht Dt. 33, 17) das Horn. Dennoch übers. Lth. nach LXX Vulg.: *errette mich von den Einhörnern* (s. darüber zu 29, 6). **וְיִצְחָק** ist, wie hier und 35, 17 das Parallelglied zeigt, eine Benennung der **נֶפֶשׁ**. Die LXX übers. beidemal richtig *τὴν μονογενῆ μου*, Vulg. *unicam meam* nach Gen. 22, 2. Richt. 11, 34, die Eine Seele, außer welcher der Mensch keine zweite hat, das Eine Leben, außer welchem der Mensch kein zweites zu verlieren hat, subjektiv gewendet: Seele oder Leben als das Liebste, Theuerste, vgl. Homers *φίλον κῆρ*. Man erklärt auch nach 25, 16. 68, 7: meine Einsame *solitariam*, die Seele als von Gott und Menschen oder doch von Menschen verlassen und in sich selber vereinsamte (Hupf. Kamph. u. A.). Aber das gleichlaufende **וְיִצְחָק** und die Analogie von **בְּיָדִי** (= **נֶפֶשׁ**) stempeln es zu einem allgemeinen Seelennamen: die Einzige d. i. nicht doppelt Vorhandene und also Unersetzliche. Das Prät. **צִנֵּי** könnte s. v. a. **צָנִי** sein, gesetzt daß es zu Gunsten nachdrücklicher Vorausstellung des **רַגְלָיִם** seinem *Wav conv.* entrücktes *perf. consec.* ist; aber in Anbetracht der Wendung, die der Ps. v. 23 nimmt, hat es als *perf. confidentiae* zu gelten, indem inmitten des Flehens dem Flehenden die Zuversicht der Erhörung entsteht. Erhören von Antilopenhörnern s. v. a. erhörend von ihnen retten, vgl. das ebenso prägnante **צָנִי** 118, 5., viell. auch Hebr. 5, 7.¹

V. 23—24. In dem 3. Abschnitt v. 23—32 schließt das große Klaggebet mit Dank und Hoffnung. In Gewißheit der Erhörung folgt das Gelübde des Dankes. Brüder nennt er seine durch Naturbände, aber wie das Folg. zeigt: „ihr Jahve-Fürchtenden“, auch durch Geistesbände verbundenen Volksgenossen. **קָהָל** (von **קָהַל** = **קָל** *kal-^lwa cal-o*, sanscr. *kal* tönen) deckt sich mit *ἐκκλησία*. Der Leidende ist sich der heilsgeschichtlichen Bedeutsamkeit seines Leidensgeschickes bewußt. Darum will er das Heil, das ihm widerfahren, zum Gemeingut machen. Die Gemeinde soll das Evangelium seiner Rettung vernehmen. Es folgt v. 24 der Eingang dieser Heilverkündigung, welche sich an das ganze Israel richtet,

1) Thrupp in seinen *Emendations on the Psalms* (*Journ. of class. and sacr. Philology* 1860) vermuthet **צִנֵּי** meine Elende (meine arme Seele) statt **עֲנִי**.

so weit es den Gott der Offenbarung fürchtet. Der Text der Orientalen (מדינחאי) d. i. Babylonier hatte hier statt יגורו das *Chethib* יגורו mit dem *Keri* יגורו; Eintritt des Jussivs (33, 8) nach den zwei Imper. wäre nicht unpassend. גיר סן (= ריג) ist gesteigerter Ausdruck für גיר סן 33, 8.

V. 25. Dieses Tristich ist das Evangelium selbst. Mit גיר wird die *materia laudis* eingeführt. גניח (Hauptform גניח) Beugung, Niedergedrücktheit, Leiden, v. גניח, dem eig. Passionswort, denn auch bei Jesaja 53, 4. 7 heißt der Knecht Gottes מניח und גניח, und auch Zacharia 9, 9 führt ihn als גניח und גניח ein. Falsch LXX. Vulg. Trg.: Geschrei; גניח bed. nicht schreien, sondern entgegen ἀντιβασθαι, hier aber als Stammwort zu גניח gebeugt s. Aus dem mit גניח wechselnden גניח (für einen Greuel achten) sieht man, daß der Leidende Gottes Zorn fühlte, aber er wandelte sich in hilfreiche Liebe; Gott hielt ihm sein Antlitz nicht auf die Länge verborgen, er hörte auf ihn, denn sein Flehen gefiel ihm wol. גניח ist nicht Verbaladj., sondern, da eine bestimmte Thatsache der Errettung vorliegt, Pausalform für גניח, wie 34, 7. 18. Jer. 36, 13.

V. 26—27. Die Dankespredigt ist nun zu Ende; es folgt ein dankbarer Aufblick zu dem Urheber des Heils, und dieser dankbare Aufblick wird zu profetischen Aussichten. Dies daß der Leidende in großer Gemeinde (40, 10) so rühmen und danken kann geht von J. aus גניח wie 118, 23 vgl. 71, 6). Der 1. Halbvers schließt nach Baers richtiger Accentuation mit גניח גניח. גניח geht nicht auf גניח, sondern will wie überall sonst, indem die Gebetsanrede in berichtende Aussage übergeht, auf J. bezogen sein. Daß das Gelübde-Bezahlen im Sinne Davids ein rein ethischer, kein ritueller Akt sei, braucht man a. u. St. nicht anzunehmen. Gerechtet will er die pflichtigen גניח bringen, die Opfer des Dankes, die er in Todesnöthen Gotte gelobt hat. Nach vollzogener גניח Blutsprengung und גניח Darbringung der Fettstücke auf dem Altar wurde das übrige Fleisch der Schelamim von dem Geber zu fröhlichen Mahlzeiten verwendet, für welche bei dem Tōda-Schelamim-Opfer der Tag der Darbringung bis in die Nacht hinein, bei den Gelübde-Schelamim auch noch der folg. Tag gestattet war (Lev. 7, 15 f.). Die Zuziehung Armer, welche das Gesetz nicht gebietet, ist durch diese Gesetzbestimmungen nahe gelegt und durch andere analoge vom zweiten und dritten Zehnten ausdrücklich empfohlen. Darauf bezieht sich v. 27: er will die גניח, die geistlich und äußerlich Armen, zu diesem „Essen angesichts Jahve's“ hinzuziehen, es soll ein Mahl werden, für welches sie Gotte danken, der es ihnen durch diesen Geretteten bescheert hat. 27° ist wie der Segenswunsch des Gastgebers an seine oder vielmehr durch ihn Jahve's Gäste: „es lebe euer Herz auf ewig“ d. h. dieses Mahl gewähre euch ewig währende Erquickung. גניח, Optativ von גניח, hier vom Wiederaufleben des gleichsam gestorbenen (1 S. 25, 37) Herzens in geistlicher Freude. Die Beziehung auf das Schelamim-Ritual leuchtet ein. Und nicht minder, daß hier der Segen dargestellt wird, welcher aus dem Heil, das dem Leidenden widerfahren, für alle Heilempfänglichen hervorgeht. Aber ebenso deutlich ist, daß dieser Segen in etwas viel Höherem besteht, als in dem materiellen Vortheil, den die Theilnahme am Genusse von Thieropfern gewährt; das

Opfer ist geistlich aufgefaßt, so daß die Aeüßerlichkeit desselben wie zum bloßen Bilde seines Wesens herabgesetzt ist, es handelt sich um eine geistliche Nießung von geistlichen ewigen Folgen. Wie nahe liegt da der Gedanke an die sacramentliche Eucharistie, in welcher uns der andere David, gleich dem ersten durch Leiden des Todes zum Throne gelangt, der Früchte seines Leidens theilhaft macht!

V. 28—32. Wie weit nicht nur die Beschreibung des Leidens des hier Redenden, sondern auch die Beschreibung der Folgen seiner Rettung über die gesch. Wirklichkeit Davids hinausreicht, zeigt die gleichsam den Säulenstuhl des Ganzen bildende langzeilige Schlußstrofe. Der Leidende erwartet als Frucht der Verkündigung dessen, was J. an ihm gethan, die Bekehrung aller Völker. Die Heiden sind uneingedenk geworden und werden sich wieder erinnern; das Obj., an sich klar 9, 18., erhellt aus dem Folg.: es gibt eine *γνώσις τοῦ Θεοῦ* (Psychol. S. 346 ff.) in der Heidenwelt, welche die Predigt von der Rettung dieses Leidenden in ihr Bewußtsein zurückführen wird.¹ Diese Aussicht (vgl. Jer. 16, 19 ff.) wird v. 29 (vgl. Jer. 10, 7) aus dem königlichen Anrecht Jahve's an alle Völker begründet. Der Herrscher heißt מַלְכִּי als der von Amtswegen emporgerichtet Dastehende (מַלְכִּי seiner Urbed. nach = *مثل erectum stare*, syn. מֶלֶךְ, s. zu 110, 4., vgl. מֶלֶךְ Mi. 5, 3). In יִשְׁמַעֲלֵנוּ erscheint das Part. gleichwie die 3. *praet.* ohne Personbezeichnung (vgl. 7, 10. 55, 20) als Ausdruck des reinen Praes. und, so zu sagen, als *tempus durans*: er herrscht unter den Nationen (עַמֵּי הָעוֹלָם). Die Bekehrung der Heiden durch jene Predigt wird also Verwirklichung des Reiches Gottes sein. Nun wird wieder des Essens gedacht. Das Perf. אָכְלוּ und das Fut. der Folge יִשְׂתַּבְּחוּ verhalten sich wie Ursache und Wirkung. Es ist, wie aus v. 27 erhellt, ein geistlich sättigendes Essen gemeint und zwar ein durch die große Rettungsthat Gottes vermitteltes. Am Schlusse von Ps. 69, wo die Form des rituellen Dankopfers geradezu zerbrochen ist, tritt רָאָה (v. 33) an die Stelle des אָכְלוּ. Dort ist es der Anblick des Geretteten und dankvoll Gott Verherrlichenden, welcher den Mitgenuß des ihm widerfahrenen Heils vermittelt, hier eine wirkliche Nießung, indem die Dankesfreude sich nicht bloß im Worte, sondern in einem Dankopfermahle darstellt, wobei in Israel die Heilsbegierigen die Geladenen sind: denn da gilt es die Anerkennung der Großthat eines schon bekannten Gottes, unter den Heiden aber Menschen der verschiedensten Zustände, die Reichsten und Aermsten: denn da ist es eine unverhofft entgegengebrachte Gnade, die um so dankbarer ergriffen wird. So kostbar wird das Mahl sein, daß alle אֲרָץ הַחַיִּים d. i. die vor der Erd- und Landesbevölkerung sich durch Ueberfluß zeitlicher Güter auszeichnen (vgl. zu der steigernden Verwendung des אֲרָץ 75, 9. 76, 10. Jes. 23, 9) es diesem Ueberflusse, in dem sie schwelgen könnten, vorziehen und ob der Gnade und Herrlichkeit, welche der Genuß in sich schließt, anbetend sich niederwerfen. Den „Fetten der Erde“ stehen diejenigen entgegen, welche vor Elend und Kummer hinabfahren zum Staube (קִימָה).

1) Augustin *de trin.* XIV, 13: *Non igitur sic erant oblatae istae gentes Deum, ut ejus nec commemoratae recordarentur.*

in dieser Formel immer wie arab. *turdb* vom Grabesstaube). An die Stelle des Part. יוֹרֵרִי tritt mit וְנִשְׁטוּ (= וְנִשְׁטָר נִשְׁטוּ) ein Satz mit וְלֵא in der Werthe eines Beziehungssatzes (wie 49, 21. 78, 39. Spr. 9, 13 u. ö.): und diejenigen, welche ihr Leben bisher nicht gefristet haben, nicht fristen konnten (Ges. §. 123, 3^c). Hupf. versteht unter Vgl. von Phil. 2, 10 die wirklich Todten, so daß gesagt sein würde, sein Reich erstrecke sich auf Lebende und Todte, auf die Ober- und Unterwelt; aber dankbare Anbetung Gottes seitens der Hadesbewohner ist eine dem A. T. fremde Vorstellung, auf die uns hier nichts hindrängt, da וְנִשְׁטוּ ebenso *descensuri* als *qui descenderunt* und וְהָיָה נִשְׁטוּ auch Ez. 18, 27 sein eignes Leben erhalten bed., eine RA, die sich ebenso im Sinne von *vitam sustentare* als *conservare* gebrauchen läßt. Also: die vor Kummer und Mangel nahezu schon Gestorbenen, auch diese (und wie dankesvoll gerade sie) sinken in die Kniee, weil sie gewürdigt werden, Gäste an diesem Tische zu sein. Es ist dasselbe große Mahl, von welchem Jesaja 25, 6 weissagt und welches er dort mit der Musik seiner Worte begleitet. Und was das Evangelium von der großen Rettungsthat wirkt, ist nicht allein von schrankenloser Allgemeinheit, sondern auch von schrankenloser Nachhaltigkeit: es pflanzt sich fort von Geschlecht zu Geschlecht. Wir erklärten v. 31 früher: „ein Same, der ihm dienen wird, wird zugezählt werden dem Herrn zum Geschlechte“; וְיִרְיָ als Metapher vom Censur 2 Chr. 2, 16 vgl. Ps. 87, 6 und לְדֹרֹת nach 24, 6 u. a. St. von einer Gesamtheit Einer Art wie יִרְיָ von einer Gesamtheit gleicher Abkunft. Aber der Zus. legt für וְיִרְיָ genealogischen Sinn näher und überdies müßte es bei jener Erkl. לְדֹרֹת statt לְדֹרֹר heißen. Deshalb muß es bei der herkömmlichen Erkl. bleiben: „Same (Nachkommenschaft) wird ihm dienen, es wird erzählt werden vom Herrn dem (künftigen) Geschlechte.“ Entscheidend für diese Erkl. ist לְדֹרֹר mit folg. וְיִרְיָ, wodurch וְיִרְיָ ganz so wie 71, 18 den Sinn des künftigen Geschlechts bekommt, indem zugleich klar wird, daß drei Generationen unterschieden werden: die der bekehrten Väter v. 30., die des kommenden וְיִרְיָ v. 31 und וְיִרְיָ, auf welches die Heilskunde durch dieses וְיִרְיָ fortgepflanzt wird v. 32: „sie werden kommen (וְיִרְיָ wie 71, 18: ins Dasein treten) und verkündigen seine Gerechtigkeit dem Volke das geboren wird, daß er vollführt hat.“ Hienach ist וְיִרְיָ der Hauptbegriff, welcher sich in (וְיִרְיָ) וְיִרְיָ und וְיִרְיָ zerlegt, woraus zugleich erhellt, weshalb er so allgemein: „eine Nachkommenschaft“ lauten durfte, da er durch das Folg. determinirt wird. וְיִרְיָ ist das Volk welches geboren wird oder dessen Geburt bevorsteht (78, 6), LXX gut: λαὶν τὴν τελευτῶσαν (vgl. 102, 19 וְיִרְיָ *populus creandus*). וְיִרְיָ ist die in der Rettung des großen Leidenden offenbar gewordene δακαιοσύνη Gottes. Daß er es mit ihm nicht bis zum Tode kommen ließ, ohne ihn seinen mörderischen Feinden zu um so größerer Herrlichkeit zu entrücken, das war göttliche וְיִרְיָ. Daß er ihn seinen mörderischen Feinden nicht entrückte, ohne es mit ihm bis zum Tode kommen zu lassen — auch diese Zornseite der göttlichen וְיִרְיָ deutet sich v. 16^c an, aber nur erst von ferne. Denn daß der Knecht Gottes, ehe er das Schelamim-Mahl herrichtet, in welchem er alle Welt der Frucht seines Leidens theilhaft macht, sich selbst als Ascham opfert —

das wird erst später unter andern typischen Verhältnissen Gegenstand profetischer Offenbarung. Der rathschlußmäßige Inhalt des נִצָּחַן wird nur nach und nach im A. T. erschlossen. Dieses Eine Wort, so sinnvoll wie 52, 11. 37, 5 Jes. 44, 23 die Hinausführung des Heilswerks besagend, welches präfigurativ sich an David darstellt, faßt alles in sich. Es vergleicht sich dem נִצָּחַן Gen. 2, 3 am Schlusse der Schöpfungsgeschichte. Es ist das letzte Wort des Ps., wie τετέλεισται das letzte Wort des Kreuzigten. Daß Gott hinausgeführt was er vorhatte, als er den Sohn Isai's und den Sohn David's zum Mittler seines Heilswerkes salbte, daß er es hinausgeführt, indem er jenen durch Leiden zum Throne führte und für diesen das Kreuz zur Stiege gen Himmel machte: das ist der Inhalt des vor- und erfüllungsgeschichtlichen Evangeliums, der von Geschlecht zu Geschlecht gehenden göttlichen Predigt.

PSALM XXIII.

Lob des guten Hirten.

- 1 Jahve ist mein Hirt, nicht leid' ich Mangel.
- 2 Auf grünen Auen lagert er mich,
An ruhewollen Wassern gänzelt er mich.
- 3 Meine Seele erquickt er,
Leitet mich auf rechten Steigen —
Ob seines Namens.
- 4 Wandl' ich auch im Todesschatten-Thale:
Nicht fürcht' ich Böses, denn du bist bei mir,
Dein Stab und Stecken — die trösten mich.
- 5 Du deckest mir den Tisch angesichts meiner Dränger,
Ueberströmest mit Oel mein Haupt,
Mein Becher ist Fülle.
- 6 Nur Glück und Gnade werden mich verfolgen
All meine Lebenstage,
Und wieder wohnen werd' ich im Hause Jahve's
In Zeitenlänge.

Die Anordnung könnte nicht sinniger sein, als daß nun auf den Ps., der von einem großen der Menschheit zugerichteten Gnadenmahle redet, ein Ps. folgt, der J. preist als Hirten und Wirt der Seinen. Ist David der Verf., was zu bezweifeln kein Grund vorhanden, so stammt dieser Ps. aus der absalomischen Empörungszeit, und das bestätigt sich auch von allen Seiten. Er ist wie die Ausführung von 4, 8., und auch 3, 7 klingt hier wieder. Er berührt sich aber nicht allein mit diesem Psalmenpaar jener Zeit, sondern auch mit anderen ihr angehörigen Ps., wie 27, 4 und bes. 63, welcher damals gedichtet worden sein soll, als David mit seinen Getreuen sich über den Kidron und Oelberg hinüber in die Einöden der Wüste Juda zurückgezogen hatte, wohin ihm Husai die Nachricht gab, die ihn zu schleunigster Ueberschreitung des Jordans bestimmte. Es ist allen diesen Ps. eigen, daß sich David in ihnen nach dem Hause Gottes wie nach der eigentlichen Heimat seines Herzens zurücksehnt und daß alle seine Wünsche sich in dem Wunsche concentriren, in diesem Hause, an dem er mit der ganzen Liebe seines Herzens hangt, wieder heimisch zu werden. Und stimmt dieses kleine mailich frische tiefnünige sarte Lied

nicht auch mit Davids damaligem Darben und Umherirren? Es besteht aus 2 Hexastichen mit kurzer Schlußzeile, ähnlich (wie auch Jes. 16, 9. 10) dem adonischen Verse der sapphischen Strofe, und einem Tetrastich, welches aus so ganz kurzen und längeren Zeilen gemischt ist.

V. 1—3. Der D. nennt J. **רִצִּי** als seinen und der Seinigen immergleichen gnädigen Versorger und Führer. Die spätere Prophetie verkündigt die sichtbare Parusie dieses Hirten Jes. 40, 11. Ez. 34, 37 u. a. Ist sie geschehen, so findet das **רִצִּי ה'** aus Menschenmunde das trauliche Echo: *ἐγὼ εἰμι ὁ ποιμὴν ὁ καλός*. Wer J. den Alles habenden hat, der hat Alles, es mangelt ihm nicht, nämli. **כִּלְטֹב** was irgend gut an sich und für ihn wäre 34, 11. 84, 12. **נְאֻחַי הָשָׂא** sind Weideplätze frischen zarten weichen Grüns, wo sichs gemächlich liegt und Ruhe und Genuß sich verbinden; **נְאֻחַי** (נָחָה) ist seiner Grundbed. nach ein Ruhe-, Weil-, Wohnort, spec. die Oase d. i. Wiesengegend der Wüste. **מַי מְנוּחָה** sind Wasser, wo der Müde den anmutigsten Ruheplatz findet (nach Hitz. durch den Plur. des regierenden Worts herbeigeführter, jedenfalls aber superlativischer Plur.) und zugleich sich erfrischen kann. Dazu paßt **נָחַל** als ein vom sanften Gängeln und insbes. vom Führen der Herde zum Tränkort, wie **נָחַל בְּיָדָי** vom Ruhelassen, bes. in der Mittagszeit Hohesl. 1, 7., übliches Hirtenwort, vgl. *ὁδὴ γαίην* Apok. 7, 17. **שׁוֹכֵב נָפֶשׁ** (sonst **נָפֶשׁ**) bed. die gleichsam entflozene Seele wiederbringen, so daß sie wieder zu sich selbst kommt, also neu beleben *recreate*. Er thut das der Seele, indem er ihr in Dürre und Hitze der Anfechtung und Trübsal Kräfte des Lebens zu schmecken gibt, welche sie laben und stärken. Das **הִי הִנְיָהָה** (arab.: auf die Seite bringen wie viell. Iob 12, 23) ist wie 143, 10 das verstärkte **נָהָה** (77, 21); der D. rühmt, daß J. ihn sorgsam, ohne Gefährde und Irrung führt in **מַצְלֵי צָדִיק** geraden und zum rechten Ziele führenden Geleisen, und zwar **לְמַצְעַן שְׁמוֹ**. Er hat sich als den Gnädigen offenbart und als solcher will er sich auch an der Bedürftigkeit dessen der sich seiner Leitung untergibt bewähren und verherrlichen.

V. 4—5. Stab und Stecken sind hier nicht etwa die des Wandeln-den, was ein beirrender Absprung zu einem andern Bilde sein würde, sondern die Jahve's des Hirten (**שֵׁטֶט** wie Mi. 7, 14 und daneben, vgl. Num. 21, 18., **מַטְּעָנָה** zur Ausmalung des Bildes) als Mittel der Leitung und der Abwehr. Der Eine Stab, welchen emporhaltend der Hirt die Herde leitet und auf welchen gestützt er die Herde fürsorglich beobachtet, hat sich in der Vorstellung verzweifacht: dieser Stab und Stecken in Gottes Hand trösten ihn d. i. gewähren ihm das Gefühl der Sicherheit und also getrostesten Mut. Selbst dann, wenn er durch todesschattenfinstere, todesschattige Thalschlucht wandert, wo Ueberfall und Unfälle aller Art ihn bedrohen, fürchtet er kein Unglück. Die LXX schmälert das Bild, indem sie **בָּנִיא** nach dem aram. **בָּנִיא** Dan. 3, 25 *ἐν μέσση* übers. Das hier zum ersten Male in der alttest. Literatur vorkommende N. **צִלְמוֹ** ist unspr. kein Compos., sondern von einem V. **צָלַם** (**צל** $\sqrt{\text{צל}}$) umschatten, umdunkeln nach d. F. **צִלְמוֹ** gebildet, aber **צִלְמוֹ** ausgesprochen (vgl. **צִלְמוֹ** *Hadramót* = Todesgehöft, **בְּצִלְמֵי** In-Gottes-Schatten) bed. es Todesschat-

ten als Benennung des schauerlichsten Dunkels, wie des Hades Iob 10, 21 f., aber auch eines Schachtes Iob 28, 3 und insbes. des Dunkels, wie es sich in einer menschenleeren wilden Einöde fühlbar macht Jer. 2, 6. Nachdem in v. 4 das Bild vom Hirten erblichen, kommt das vom Wirte zum Vorschein. Die Feinde müssen, ohne etwas dagegen thun zu können, zusehn (נָזַר wie 31, 20), wie J. seinem Gaste reichlich aufträgt, ihn mit Wolgerüchen wie bei fröhlichem stattlichem Mahle übergießt (92, 11) und ihm bis zum Berauschen voll einschenkt. Es ist damit nicht nothwendig eitel geistlicher Segen gemeint: der vor Absalom flüchtige und von der Masse des Volkes verlassene König war mit seiner Schar auch äußerlich in Gefahr, von Mangel aufgerieben zu werden, es ist also auch zuströmender Ueberfluß täglichen Brotes wie 2 S. 17, 27—29 gemeint, aber auch dieser, geistlich angesehen, als himmlische Gabe, und so daß die leibliche Sättigung und Erfrischung und Erquickung nur die Außenseite gleichzeitiger inwendiger Erfahrungen ist.¹ Auf das Fut. הָיָה folgt nach dem üblichen Rückgang auf die perfektische Grundform das nicht minder präsentisch gemeinte הָיָה. Und in der Schlußaussage ist כִּי־יִיִּי mein Becher metonymisch s. v. a. meines Bechers Inhalt. Dieser ist רִיחֵי bis zum Berauschen sättigende Fülle.

V. 6. Feinde verfolgen ihn jetzt, aber eitel Glück und Gnade wird ihn verfolgen und also seine jetzigen Verfolger aus dem Felde schlagen; הָיָה urspr. affirmativ, hier restriktiv, gehört in seiner Bed. *nil nisi* (39, 6. 12. 139, 11) nur zum Subjektbegriffe. Der Ausdruck ist sonderbar und sonst beispiellos: wie gute Geister wird J. טוֹב und הָיָה entsenden, Davids Feinde zu überholen und ihn gegen diese zu ihrer Beschämung zu decken, und zwar lebenslang (Acc. der Währung). Wir brauchen nun, bei unserer Bez. des Ps. auf die absalomische Verfolgung, weder uns einzureden, daß וְשָׁבַח s. v. a. וְשָׁבַח 27, 4, noch daß es s. v. a. וְשָׁבַח sei. Der Inf. ist hier logisch unstatthaft und mit dem Inlaut *a* statt *i*, welcher hier (vgl. dagegen הָיָה) verwirrende Willkür wäre, unerhört. Aber auch daß es aus וְשָׁבַח verkürzt sei, läßt sich aus Jer. 42, 10 nicht wahrscheinlich machen, da שׁוֹב dort *redeundo* = *rursus* bed.; LXX übers. allerdings καὶ ἀναστὰς, wie 1 S. 12, 2 καὶ ἀναστὰς, ohne daß sich aber daraus (bei der Unsicherheit dieser Uebersetzer und ihres Textes) ein sicherer Schluß auf vorhandenen Sprachgebrauch ziehen läßt, der bei solcher Verkürzung aus dem Bereich eines Verbums in den des andern gerathen wäre, was bei הָיָה = הָיָה 2 S. 22, 41 nicht der Fall ist. Wir haben vielmehr eine *constr. praegnans* vor uns: „und ich werde wiederkehren (*perf. consec.*) im Hause Jahve's“ d. i. wieder zurückgekehrt im Hause Jahve's wohnen. Auch an sich schon könnte הָיָה bed. *et revertam ad* (vgl. 7, 17. Hos. 12, 7), wie הָיָה 24, 3 *adscendere ad* (in). Aber die beigefügte Angabe der Dauer הָיָה לְאָמָה (wie 93, 5. Thren. 5, 20: אָמָה רַךְ Reckung, Streckung = Länge) spricht dafür, daß הָיָה mit dem in וְשָׁבַח als Selbstfolge enthaltenen וְשָׁבַח zusammenzudenken ist.

1) Im Munde des neutest. Beters, zumal am *dies viridium*, ist es der Tisch des Herrnmahls, wie auch Apollinaris andeutet, wenn er ihm das Beiwort *δυσέθανον βρώσας* *horrendorum onustam* gibt.

PSALM XXIV.

Zurüstung zum Empfang des HErrn der da kommt.

A) Der Aufgangs-Psaln (unten am Zionsberge).

Chor des Festzugs.

- 1 Jahve's ist die Erd' und ihre Fülle,
Erdkreis und Wohnende darauf.
- 2 Denn Er, über Meeren hat er sie gegründet
Und über Strömen stellte er sie fest.

Eine Stimme.

- 3 Wer darf besteigen den Berg Jahve's,
Und wer darf stehn an seiner heiligen Stätte?

Eine andere.

- 4 Wer schuldloser Hände und reines Herzens,
Wer nicht erhebt zu Eitlem seine Seele
Und nicht schwört zu Betrüge —

Chor.

- 5 Wird Segen hinnehmen von Jahve
Und Gerechtigkeit vom Gotte seines Heils.
- 6 Das ist das Geschlecht der Trachtenden nach ihm,
Der dein Antlitz Suchenden — Jakob. (*Sela*)

B) Der Eingangs-Psaln (oben vor der Zionsburg).

Chor des Festzugs.

- 7 Hebt auf, ihre Thore, eure Häupter,
Und erhebt euch, ihr Urzeit-Pforten,
Daß einziehe der König der Ehre.

Eine Stimme wie von den Thoren.

- 8 Wer ist denn der König der Ehre?

Chor.

Jahve, ein Gewaltiger und ein Held,
Jahve, ein Held im Kriege.

- 9 Hebt auf, ihr Thore, eure Häupter
Und erhebt euch, ihr Urzeit-Pforten,
Daß einziehe der König der Ehre.

Wie von den Thoren.

- 10 Wer ist er denn, der König der Ehre?

Chor.

Jahve der Heerscharen,
Der ist der König der Ehre. (*Sela*)

Sehnsucht nach dem Hause Jahve's auf Zion sprach Ps. 23 aus; den Einzug Jahve's in Zion und die rechte Beschaffenheit des mit ihm Einziehenden besingt Ps. 24., damals gedichtet, als die Bundeslade von Kirjath Jearim nach dem Zionsberge gebracht wurde, wo sie David in einem eigens dazu erbauten Zelte aufstellen ließ 2 S. 6, 17 vgl. 11, 11. 1 K. 1, 39., oder auch, was die Schilderung Jahve's als Kriegshelden wahrscheinlicher macht, in einer Zeit, wo die in den Krieg mitgenommene Bundeslade (s. Ps. 68) nach dem Zionsberge zurückgebracht wurde. Ähnlich ist Ps. 15. Aber nur 24, 1—6 ist das Seitenstück dazu und es gebricht dieser 1. Hälfte

von Ps. 24 nichts an vollendeter Selbständigkeit. Deshalb theilt Ewald Ps. 24 in zwei verschiedenzeitige, obwol altdavidische Lieder: das bei Uebersiedelung der Bundeslade nach Zion gesungene Siegeslied 24, 7—10 und ein dieses epochemachende Begebnis voraussetzendes reines Lehrlied 24, 1—6. Und wirklich liegt es bei diesem Ps. verhältnismäßig näher als bei Ps. 19, ihn für zwei zu Einem verbundene Lieder zu halten, aber diese zwei Lieder hängen innerlich zus., sie haben in Jahve's Kommen zu seinem Tempel Anlaß und Ziel und bilden also ein zweitheiliges Ganzes. Dem überschriftlichen לִירֵד מִצִּיּוֹן לְיָרֵד לִירֵד LXX τῆς μᾶς σαββάτου¹ (= של אחר בשבת = des ersten Tags in der Woche) hinzu, wonach dieser Ps. herkömmlicher Sonntagsps. war. Dieser Zusatz bestätigt sich durch b. *Thamid extr., Rosch ha-Schana* 31^a, *Sofrim* c. 18 (vgl. oben S. 23). In der zweiten der citirten Talmudstellen sucht R. Akiba die Gründe dieser Auswahl mit Bezug auf die Schöpfungsgeschichte zu bestimmen.

In das Gesangbuch Israels aufgenommen, wurde dieser Ps. mit Absehn von seinem urspr. Anlasse und Zwecke ein alttest. Adventslied zu Ehren des zu seinem Tempel kommenden Herrn Mal. 3, 1 und der Ruf: Hebt auf, ihr Thore, eure Häupter gewann wesentlich gleichen Sinn wie die Stimme des Rufers bei Jesaja 40, 3: Bahnet Jahve's Weg, ebnet in der Steppe eine Straße unserem Gotte! In dem neutest. Bewußtsein tritt an die Stelle der ersten Parusie die zweite, die Zukunft des Herrn der Herrlichkeit zu seiner Gemeinde, die sein geistlicher Tempel ist und in diesem Ps. aufgerufen wird, ihm würdigen Empfang zu bereiten. Die in der griech. Kirche immer noch gangbare Deutung der 2. Hälfte des Ps. von dem Eintritt des Todesüberwinders in den Hades, welche das Nikodemus-Evangelium (s. Tischendorf's *Eev. apocrypha* p. 306 s.) in Umlauf gesetzt hat, und die patristische Deutung desselben von der τῆς οὐρανῶν ἀνάληψις τοῦ κυρίου verstoßen ebensosehr gegen die Gesetze der Auslegung als gegen den Parallelismus der alt- und neutest. Thatsachen.

V. 1—6. Jahve, dessen Gnadenthron jetzt auf Zion sich niederläßt, hat nicht, wie die Götter der Heiden, ein begrenztes Herrschaftsgebiet: sein Majestätsrecht befaßt die Erde und ihre Fülle (50, 12. 89, 12) d. i. alles was nur immer sich auf ihr und in ihr befindet.² Denn Er יְהוָה ist Eigner der Erdwelt, weil ihr Schöpfer. Er hat sie über Meeren d. i. dem Ocean und seinen Strömungen יַבְיָוִת יָם ἡ ἐξ ὕδατος (Jon. 2, 4) gegründet, denn die Wasser waren eher als das Festland und dieses ist auf Gottes Allmachtswort aus jenen aufgetaucht, so daß also das über den Meeresspiegel sich erhebende Festland, das ja auch in seinem Innern יַבִּיחַ רָגְלִים (Gen. 7, 11) birgt, Wasser wie zu seiner Basis hat (136, 6), obwol es eher in sie versinken als sich oberhalb halten würde, wenn es nicht durch Gottes Schöpfermacht in sich selber gestützt wäre. Hierauf erhebt sich die Frage: wer darf besteigen den Berg Jahve's und oben an seiner h. Stätte stehen? Die Fut. haben potentiale Bed.: wer kann es getrost thun, wie

1) Die Londoner Papyrus-Fragmente bei Tischendorf *Monum.* I, 247 lesen *TH MIA TΩN SABBATΩN*. Im hexaplarischen Texte fehlte dieser überschriftliche Zusatz.

2) Paulus begründet 1 Cor. 10, 26 mit diesem v. (vgl. 50, 12), daß ein Christ (abgesehen von Liebesrücksicht auf Schwache) alles was auf dem Fleischmarkt verkauft werde, ohne sich drum zu kümmern, ob es im Götzentempel gewesen oder nicht, genießen dürfe. Ein talm. Lehrer b. *Berachoth* 35^a leitet daraus die Pflicht des Tischgebets ab: wer ohne Danksagung genießt ist wie einer der sich an פִּישִׁים טֵמֵאִים vergreift; erst das Gebet vermittelt das Recht des Genusses.

also muß der beschaffen sein, den J. in seine Gemeinschaft aufnimmt und dessen Anbetung er sich gefallen läßt. Antwort: er muß sein ein Schuldloser in seinem Handeln und ein Lauterer in Gesinnung, ein solcher der nicht erhebt zu Eitlem (אִשָּׁן nach der Masora mit *Waw minusculum*) seine Seele, (ל) אֵל נָפְשָׁא נָפְשָׁא seine Seele 25,1 oder sein Sehnen und Streben auf etw. richten Dt. 24,15. Spr. 19,18. Hos. 4,8. Das *Keri* נָפְשִׁי ist alt und anerkannt von den ältesten Zeugen.¹ Selbst LXX Cod. Alex. übers. τῇν ψυχῇν μου, wogegen Cod. Vat. (Eus. Apollin. Theodor. u. s. w.) τῇν ψυχῇν αὐτοῦ. Es ist kritisch ebenso unantastbar, als exegetisch unbegreifbar, נָפְשִׁי wäre dann s. v. a. נָפְשִׁי Ex. 20,7., was aber selbst von Am. 6,8. Jer. 51,14 aus nicht als möglich erscheint. Wir lassen dieses *Keri* in seinem unerschütterlichen kritischen Rechte. Daß aber der D. so geschrieben, ist unglaublich. In v. 5 wird (ähnlich wie am Schlusse von Ps. 15) in weitergehenden Prädicationen gesagt, ein solcher sei der Würdige, nach dem v. 3 gefragt ward. Ein solcher wird Segen hinnehmen oder erlangen (נִשָּׂא wie z. B. Est. 2,17) seitens Jahve's und Gerechtigkeit vom Gotte seines Heils (25,5. 27,9). Gerechtigkeit d. i. Gottgemäßheit und Gottgefälligkeit erscheint hier als Gabe, in welchem Sinne es mit נָפְשִׁי wechselt (z. B. 132,9. 16), es ist die Gottesgerechtigkeit, nach welcher auch der Gerechte, aber nicht Selbstgerechte hungert und dürstet, jene sittliche Vollendung, welche die hergestellte und zugleich die ausgewirkte Gottesbildlichkeit ist: die Verklärung in das Bild des Heiligen selber. Mit v. 5 ist die Frage v. 3 beantwortet; v. 6 fügt hinzu, daß die so Gearteten, welche deshalb der Heilsgaben Gottes gewärtig sein dürfen, die wahre Gemeinde Jahve's, der Israel Gottes sind, יוֹר (eig. Umlauf, arab. *dahr*, וְיִרְרִי umlaufen, kreisen), hier wie 14,5. 73,15. 112,2 von einer nicht durch Gleichzeitigkeit, sondern Gesinnungsgleichheit verbundenen Gesamtheit, alliterirt mit dem folg. יִרְשִׁי (*Cheth* יִרְשִׁי ohne *Jod plur.*); מְבַקְשִׁי מִנֶּחֱדָה wie 27,8 ist zweiter von יוֹר abhängiger Gen. Die Aussage geht hier am Schlusse in Gebetsanrede über. Und יִצְקֶה ist summirendes Präd.: kurz diese sind Jakob nicht bloß nach dem Fleische, sondern nach dem Geiste und also in Wahrheit (Jes. 44,2 vgl. Röm. 9,6. Gal. 6,16). Mit LXX Pesch. אֱלֹהֵי einfügend (Ew. Olsh. Hupf. Böttch.) durchschneidet man den Nerv der Aussage. Das mehrfältige Prädicat concentrirt sich wolverständlich in dem Einen יִצְקֶה, auf das es abzielt. Und hier steigert sich die Musik; der erste Theil des Doppel-Ps. verhält in dem Spiele der levitisch-prie-

1) Die LA נָפְשִׁי wird vertreten von Saadia (in *Emunoth* c. II, wo נָפְשִׁי = נִשְׁמָה), Juda ha-Levi (*Cuzari* III, 27), Abulwalid (*Rikma* p. 180), Raschi, Kimchi, Sohar, Codd. (darunter der von 1294) und den meisten Ausg. (unter denen Complut. נָפְשִׁי im Texte hat). Auch Abenezra, den Norzi misverstanden, kehrt das Verhältnis von *Chethib* und *Keri* keineswegs um, נָפְשִׁי gilt ihm als *Keri* und er erklärt es als Metapher (Anthropomorphismus): וּבְחִיבּוֹ נָפְשִׁי דְּרַךְ כְּנוֹי. Nur Elias Levita verwirft das *Keri* נָפְשִׁי, aber auf Grund einer misverstandenen Masora (s. Baers *Psalterium* p. 130) und nicht ohne dessen masoretische Bezeugung einzuräumen (וכֵּן רָאִינוּ הַמְסִירָה בְּרִיבּוֹ נִסְחָאֵת הַמְסִירָה). Er ist der einzige Textkritiker, der es verwirft. Denn Jakob b. Chajim wundert sich bloß darüber, daß נָפְשִׁי nicht in dem Masoret-Register der mit *Waw* geschriebenen und mit *Jod* zu lesenden Wörter vorkommt. Und auch Norzi verwirft dieses *Keri* nicht, dem er bei weitem überwiegende Bezeugung zustehen muß, er möchte sich desselben nur gern entledigen.

sterlichen Instrumente, denn die Bundeslade wurde eingebracht **בְּכִלֵּי יוֹ** **וּבְשִׁירִים**, wie 2 S. 6, 5 (vgl. 14) zu lesen ist.

V. 7—10. Der Festzug ist nun oben an den Thoren der Zionsburg angekommen. Diese heißen **עֲדָרֵי עוֹלָם** Ewigkeits-Pforten (nicht *der welt*, wie Lth. gegen den alttest. Sprachgebrauch übers.) entw. als solche denen frommer Glaube ewige Dauer hofft, wie Hupf. Hitz. erkl., indem sie darunter gegen die Ueberschrift die Thore des salom. Tempels verstehen, oder, was wir im Munde derer die davor stehen weit passender finden, als die in die graue Vorzeit (**עוֹלָם** wie z. B. Gen. 49, 26. Jes. 58, 12), die Zeit der Jebusiter, ja Melchisedeks zurückreichenden Portale, durch welche jetzt der König einziehen will, dessen ganzes Wesen und Thun Glorie ist. Die Thore der Zionsburg sind es, an welche der Aufruf ergeht, sich der Würde des einziehenden Herrn gemäß, dem sie zu niedrig und winzig sind, zu erweitern. Sich freuend der hohen Ehre, der sie gewürdigt werden, sollen sie ihre Häupter erheben (Iob 10, 15. Zach. 2, 4) d. i. ihre Oberschwellen emporrichten, hoch und weit sollen sich der Urzeit Pforten aufthun.¹ Da hallt dem Festzuge von den Zionsthoren, den nur große Herren einziehen zu lassen gewohnt, die Frage entgegen, wer denn (**יְיָ** zur Belebung der Frage Ges. §. 122, 2) dieser glorreiche König sei, und sie beschreiben ihn näher: es ist der Heldengott, durch den Israel den Jebusitern diesen Zion mit dem Schwerte entwunden und bisher immer gesiegt hat. Die adj. Steigerungsform **עָנִיף** (wie **לְמִיר** mit *י* statt des *א* in **עָנִיף**, **עָנִיף**, **עָנִיף**) nur noch Jes. 43, 17.; **גִּבּוֹר מְלָחָמָה** Zurückdeutung auf Ex. 15, 3. So sollen denn die Thore ihre Häupter erheben und die Urzeit-Pforten sich erheben d. i. hoch und weit aufthun, was hier nach der bekannten Sitte, Kehrverse und kehrversartige Wiederholungen leise abzuwandeln, mit *Kal* statt *Ni*. ausgedrückt wird (**עָנִיף** sich erheben wie Nah. 1, 5. Hos. 13, 1. Hab. 1, 3). Die Thore Zions fragen noch einmal, aber nicht mehr in Unschlüssigkeit, sondern um noch weiter das Lob des großen Königs zu vernehmen. Es ist jetzt eine Frage der Wißbegier; die Häufung der Fürwörter (wie Jer. 30, 21. vgl. 46, 7. Est. 7, 5) macht sie dringlich (*quis tandem, ecquisnam*). Die Antwort lautet: „Jahve Zebaot, der ist der (jetzt seinen Einzug haltende) König der Ehre.“ **עָדָרֵי עוֹלָם** ist der in der Königszeit Israels üblich gewordene eigentliche Königsname Jahve's. **עָדָרֵי עוֹלָם** ist von **עָדָר** regierter Gen. und gewinnt, während es sonst nur von menschlichen Kriegsscharen vorkommt, in dieser Verbindung von selbst die durch Erlebnisse und Aussagen wie Gen. 32, 2 f. Dt. 33, 2. Richt. 5, 20 vorbereitete Beziehung auf Engel und Sterne, welche 103, 21. 148, 2 **עָדָרֵי עוֹלָם** heißen: Jahve's Heere bestehen aus himmlischen Helden Jo. 4, 11 und aus den auf dem Himmelsplan wie in Schlachtordnung stehenden Sternen Jes. 40, 26. Es ist also der über zahllose und unüberwindliche überirdische Gewalten gebietende Herrscher, welcher Einlaß begehrt. Da schweigen die Thore und öffnen sich und J., über den Cheruben der h. Lade thronend, zieht in Zion ein.

1) Ueber das *Munach* statt *Metheg* in **עָנִיף** s. Baers Accentsystem VII, 2.

PSALM XXV.

Gebet um gnädige Schirmung und Leitung.

- 1 א Auf dich, Jahve, richt' ich meine Seel' empor.
 2 ב Mein Gott, bei dir verbleib' ich, mög' ich nicht zuschanden werden,
 Mögen nicht frohlocken meine Feinde mir.
 3 ג Gar niemand der deiner harret wird zuschanden,
 Zuschanden werden die grundlos Treubruchigen.
 4 ד Deine Wege, Jahve, thu mir kund,
 Deine Pfade lehre mich.
 5 ה Handleite mich in deiner Wahrheit und lehre mich,
 Denn du bist der Gott meines Heils,
 Auf dich hoff' ich fort und fort.
 6 ו Sei eingedenk, Jahve, deiner Erbarmungen und Gnaden,
 Denn von Ewigkeit her sind sie.
 7 ז Halt meine Jugendsünden und Frevel im Gedächtnis nicht,
 Nach deiner Gnade gedenk du meiner
 Von wegen deiner Güte, Jahve!
 8 ח Ereumeinend und gütig ist Jahve,
 Drum unterweist er Sünder im rechten Wege.
 9 ט In dem was recht ist leitet er Demütige,
 Und lehret Demütige seinen Weg.
 10 כ Kommt Jahve zu solchen die seinen Bund und Zeugnisse halten,
 So sind alle seine Pfade Gnade und Wahrheit.
 11 ל Laß ob deines Namens Vergebung werden meiner Schuld,
 Denn groß ist sie.
 12 מ Mann voll Furcht Jahve's, wer immer das ist,
 Unterweisen wird er den im Wege rechter Wahl.
 13 נ Mächtigen wird seine Seel' in Gutem
 Und sein Same das Land ererben.
 14 ס Sein Geheimnis theilt Jahve mit den ihn Fürchtenden
 Und seinen Bund läßt er sie wissen.
 15 ע Empor zu Jahve sind beständig meine Augen,
 Denn Er wird hinausführen aus dem Netze meine Füße.
 16 פ Passe auf mich und sei hold mir,
 Denn einsam und elend bin ich.
 17 צ Zwangsale haben sich über mein Herz verbreitet,
 Aus meinen Beängstigungen führ' heraus mich!
 18 ק Nicht' auf mein Leid und Ungemach den Blick,
 Und gewähr Vergebung all meinen Sünden.
 19 ר Richte den Blick auf meine Feinde, daß sie viel
 Und mit unbilligem Haß mich hassen.
 20 ש Schirme meine Seele und reiß mich heraus,
 Laß mich nicht zuschanden werden, denn in dich berg' ich mich.
 21 ת Treu und Redlichkeit mögen mich behüten,
 Denn ich hoff auf dich.
 22 י frei mache, Elohim, Israel
 Aus allen seinen Drangsalen.

Eine Frage, ähnlich der Frage: *wer darf besteigen den Berg Jahve's?* welche Ps. 24 stellte, wirft Ps. 25 auf: *wer ist der Mann, der J. fürchtet?* um sie mit schönen und großen Verheißungen zu beantworten. Es ist ein still zuversichtliches Gebet um Hülfe wider die Feinde und um Gottes unterweisende sündenvergebende und leitende Gnade, ohne bestimmten zeitgeschichtlichen Hintergrund und ohne ausgeprägte individuelle Züge — einer der 9 alphabetischen Ps. der Gesamtsammlung, das Seitenstück zu Ps. 34., mit dem er auch in manchen Sonderbarkeiten des akrosti-

chischen Baues zusammenstimmt; denn beide Ps. haben keine 1-Str., sie laufen in den Anfängen des א, ט und ד I dem Laute und Sinne nach nebeneinander und beide haben nach durchgeführtem Alphabet noch eine mit ד II beginnende Schlußstrofe verwandten Anfangs und Inhalts. Diese Gleichmäßigkeit führt auf Einen Verf. David für diesen zu halten sehen wir uns durch die alphabetische Anordnung, welche auch hier wie in Ps. 9—10 frei gehandhabt und nicht vollständig durchgeführt ist, wenigstens nicht gehindert. Aber bei dem allgemein sittlich-religiösen Inhalt fehlt es auch an positiven Beweisen. In der allgemeinen heilsordnungsmäßigen Haltung trifft Ps. 25 mit vielen nachexilischen zus. Er enthält nichts was nicht dem Glaubensbewußtsein der Gemeinde aller Zeiten homogen wäre, nichts spezifisch Alttestamentliches und Israelitisches, weshalb Theodoret sagt: ἀρμόζει μάλιστα τοῖς ἐξ ἐθνῶν κεκλημένοις. Aus v. 6 und 15 sind die Introiten des 2. und 3. Sonntags der Quadregesima entnommen, welche deshalb die Sonntage *Reminiscere* und *Oculi* heißen. Eine schöne Umichtung ist Paul Gerhards „Nach dir, o Herr, verlangst mich.“

V. 1—2. Der Ps. beginnt wie Ps. 16. 23 monostichisch; v. 2 ist die Str. א, indem אֲלֹהִים (sofern man nicht nach der Wortstellung אֱלֹהֵיךָ lesen will) nach Art der Interjectionen bei den Tragikern z. B. ὦ μοι nicht zum Verse gerechnet ist (J. D. Köhler). Hilfsbedürftig und voll Heilsverlangen erhebt er seine von aller irdischen Begier abgezogene Seele zu J. (86, 4. 143, 8), dem Gott welcher allein gewähren kann was wahrhaft befriedigt; sein Ich, welches die Seele an sich hat, gibt ihr die Richtung empor zu Ihm, den er אֱלֹהֵיךָ nennt, weil er in Glaubenszuversicht fest an ihm haftet und mit ihm verbunden ist. Die beiden אֱלֹהֵיךָ besagen wie 31, 2. 18 was ihn J. nicht erleben lassen soll. לִי wird man nach 35, 19. 24. 38, 17 sicherer mit לִי אֱלֹהֵיךָ zusammennehmen (vgl. 71, 10), wie auch 27, 2. 30, 2. Mi. 7, 8., obwol die Verbindung mit אֱלֹהֵיךָ (vgl. 144, 2) möglich wäre. In v. 3 verallgemeinert sich die individuelle zuversichtliche Erwartung.

V. 3. Wessen der Beter sich getröstet, das ist kein persönliches Sondervorrecht, sondern die gewisse frohe Aussicht aller Gläubigen: ἡ ἐλπίς οὐ καταισχύνει Röm. 5, 5. Diese heißen קִרְיָה (קִרְיָה part. zu קָרָה, wie קִרְיָה zu קָרָה); die Hoffnung ist das hell und unverrückt in die Zukunft ausschauende Auge des Glaubens. Den Hoffern Jahve's, die sich nicht an ihm irre machen lassen, werden entgegengesetzt die treulos an ihm Handelnden (119, 158. A. S. Th. of ἀποστατοῦντες) und zwar רִיקָם d. h., wie es nicht anders sein kann, aus leeren nichtswürdigen Vorwänden und also frevler Gewissenlosigkeit.

V. 4. Die Schändlichkeit solchen schwarzen Undanks erkennend fleht er um Kundgebung der Wege, welche er nach Gottes Vorschrift zu gehen hat (18, 22). Der Wille Gottes liegt zwar in Gottes geschriebenem Worte vor, aber der zu rechtem Verständnis desselben erforderliche Ausleger ist Gott selber. Ihn bittet er um Erkenntnis, aber um das Erkannte in volle lebendige Wirklichkeit umzusetzen, bedarf er wiederum Gottes, nämlich wie seiner erleuchtenden, so auch seiner leitenden Gnade.

V. 5. Seine Wahrheit ist der währende und sich bewährende Thatbestand seiner Gnadenoffenbarung. Ohne Gott in diese Wahrheit einzudringen und in ihr zu wandeln (26, 3. 86, 11) ist ein Widerspruch in sich selber. Darum bittet der S. wie 119, 35 ὁδήγησόν με ἐν τῇ ἀληθείᾳ σου

(LXX A, wogegen B *ἐνὶ τῇ νύκτι* . . vgl. Joh. 16, 13). So bittet er, denn sein Heil kommt von J., ja J. ist es selber: er hofft nicht dies oder jenes, sondern hofft Ihn den ganzen Tag d. i. unaufhörlich¹, denn alles Hoffenswerthe, alles Sehnsuchtstillende ist in Ihm beschlossen. Alle Gnade aber, die von Ihm ausgeht, hat zu ihrem Grunde sein Mitleid und seine Herablassung.

V. 6. Das bittende *reminiscere* meint, daß Gott nun und nimmer vergessen möge, ihm sein Erbarmen und seine Gnade zu bethätigen, die (wie die Plurale sagen) so reichen und überschwenglichen. Mit *נָסִיחַ* (*nam* oder auch *quoniam*) begründet sich die Bitte: Gottes Erbarmen und Gnade sind in ihrer Bethätigung so alt als Ohnmacht und Sünde der Menschen, in ihren Rathschlüssen ewig und also auch die Bürgschaft ewiger Dauer in sich tragend (100, 5. 103, 17).

V. 7. Möge J. nicht gedenken der Jugendfehle (*חַטֹּאתַי*), zu denen ihn Sinnenlust und Unbesonnenheit fortgerissen, und nicht der Frevel (*פְּשָׁעַי*), durch die er auch noch in reiferem bedachtsamerem Alter die göttliche Gnade auf Mutwillen gezogen und die Gemeinschaft mit ihm abgebrochen hat (*אֲשֶׁר אֶפְשָׁה* vom Abfall), vielmehr sein Andenken ihm zuwenden (*לִי יָשִׁיר* wie 136, 23) gemäß seiner Gnade, auf welche *חַסְדֶּךָ* als die dem Wesen Gottes am meisten entsprechende Selbstbezeugungsweise provocirt. *Memor esto quidem mei*, bemerkt Augustin, *non secundum iram, qua ego dignus sum, sed secundum misericordiam tuam, quae te digna est*. Denn Gott ist *חַסֵּד*, was wesentlich s. v. a. er ist *ἀγαπᾷ*. Daß *חַסֵּד* hier nicht wie z. B. Neh. 9, 35 von Gottes Güterfülle, sondern von seiner Güte gemeint ist, zeigt das folg. Distich.

V. 8. Das *כִּי* bei *חִדְוָה* bez. wie 32, 8. Spr. 4, 11. Iob 27, 11 den Weg d. i. den rechten (Iob 31, 7) als Bereich und Gegenstand des Unterrichts. Gott läßt sich zu Sündern herab, sie den Weg, der zum Leben führt, gehen zu lehren, denn er ist *חַסֵּד וְרַחֲמָנִים*, Wolthun ist seine Freude und wenn man nicht seinen Zorn herausfordert (18, 27^b), ist sein Bezeigen eitel aufrichtiges Wolmeinen.

V. 9. Die verkürzte Futurform steht hier nach Ges. §. 128, 2 Anm. statt der vollen (welche, näml. *יִרְרָה*, viell. beabsichtigt ist), denn sie optativisch zu fassen leidet der Zus. nicht, welcher von allgem. Thatsachen handelt. Das *כִּי* (vgl. v. 5. 107, 7. 119, 35) bez. die Sphäre der Leitung; *אֲשֶׁר* ist das Recht inwiefern es gegangen d. i. ausgeübt wird. Auf dieser Bahn des Rechten leitet er und den ihm gefälligen Weg lehrt er *בְּחַסְדֶּךָ*. Es heißen so mit Einem Worte die Sanftmütigen *mansueti* und die Demütigen *modesti*; Hier. wechselt 9^a und 9^b mit diesen Worten, aber der D. wiederholt absichtlich das Eine: die Cardinaltugend der *חַסְדִּי*, hier mit dem überwiegenden Begriffe der Demut. Den Selbstgerechten, Selbstgenugsamen

1) Hupf. findet die Acc. unpassend, aber die erste Vershälfte reicht wirklich bis *יִשְׁתָּחִי* und besteht aus zwei Theilen, deren zweiter die Begründung des ersten; die zweite Vershälfte enthält einen verhältnismäßig neuen Ged. Die Accentfolge: *Groß-Rebia, Athnach* ist also ganz sachgemäß.

würde er sich ja wider Willen aufdringen müssen. Er will lernbegierige Schüler, und wie lohnt ers denen, die das Gelernte bewahren!

V. 10. Es sind die Pfade gemeint, die er seinem geoffenbarten Willen und Rathschluß gemäß mit den Menschen gehet. Diese Pfade sind **דרכי**, denn der Menschen Heil ist ihr Ziel, und **אמנם**, denn sie bestätigen mit jedem Schritte die Zuverlässigkeit seiner Verheißungen. Aber nur die, welche treu und folgsam seinen Bund und seine Zeugnisse waren, werden solcher Gnade und Wahrheit theilhaftig. Dem Psalmisten ist Jahve's Name, der in Gnade und Wahrheit sich entfaltet, theuer. Auf ihn gründet er die folg. Bitte.

V. 11. An das in **דרכיך** dem Sinne nach liegende **יהי** schließt sich das *perf. consec.*, wie es auch sonst auf nachdrücklich vorausgestellte adv. Satzglieder folgt, welche in die Zukunft blicken Ges. §. 126 Anm. 1. Die einzelnen und mannigfachen Sünden (v. 7) werden in **פְּשָׁעֶיךָ** zusammengefaßt, welches auch sonst das Massenwort für Sündenverderben und Sündenschuld ist. **יְיָ** begründet die Nothwendigkeit und Dringlichkeit der Bitte. Eine große und vielfältige Sündenlast liegt auf ihm, aber der Name Gottes d. i. sein in Gnade und Wahrheit offenbar gewordenen Wesen gestattet ihm Vergebung anzusprechen und zu hoffen, nicht um irgendwelcher Leistung, sondern eben um dieses Namens willen (Jer. 14, 7. Jes. 43, 25). Wie glücklich also ist doch der Gottesfürchtige daran!

V. 12. Die Frage: *quisnam est vir*, ähnlich wie 34, 13. 107, 43. Jes. 50, 10., wird nur aufgeworfen, um die Aufmerksamkeit auf den so Beschaffenen zu lenken und dann zu sagen was ein solcher zu gewärtigen hat; in Prosa würde dafür ein relat. Vordersatz stehen: *qui (quisquis) talis est qui Dominum vereatur.*¹ Das attributive **דרכיך** (*viam*) *quam eligat* (vgl. Jes. 48, 17) ließe sich auch auf Gott bez.: an dem Er Wolgefallen hat (LXX), aber Parallelen wie 119, 30. 173 sprechen für die Uebers.: den er erwählen soll. Unter allen Segnungen des Gottesfürchtigen wird die obenangestellt, daß Gott ihn über das Schwanken menschlichen Dafürhaltens hinaushebt.

V. 13. Das V. **לַיְלָה** (**לַיְלָה**), wahrsch. s. v. a. **לַיְלָה** (v. **לַיְלָה**) bed. über Nacht verweilen, herbergen; Gutes d. i. innerliches und äußerliches Wolergehen wird wie der Ort der Einkehr und Geborgenheit eines solchen. Und seinen Nachkommen wird sich erfüllen was den Patriarchen und dem aus Aeg. erlösten Volke verheißten war: Besitznahme des Landes oder, wie diese Verheißung im N. T. lautet, der Erde Mt. 5, 5 (vgl. Ps. 37, 11) Apok. 5, 10.

V. 14. Die LXX übers. **συνάγωγα**, als ob es s. v. a. **סִידָר** wäre. Auf die rechte Grundbed. führt das reciproke **יִסְדֵּךָ** 2, 2 (s. dort). Von der Grundbed. der **יָסַד** „dicht, fest, gedrungen sein oder machen“ aus bed. **סִידָר** das Zusammengedrängtsein für den Zweck geheimer Mittheilung und Besprechung, das vertrauliche Beisammensein 89, 8. 111, 1. (Symm. *ἐμύλλα*), dann die vertrauliche Mittheilung selbst 55, 15., das Geheimnis (Aq. *ἀπόρρητον*, Theod. *μυστήριον*). So hier: er erschließt sich rückhaltlos,

1) Das V. *ver-eri*, welches seine Wurzelbegriffe nach „sich waren, erwehren“ bed., hat mit **יָרָא** (**יָרָא**) nichts zu schaffen.

theilt sich vertraulich mit Denen die ihn fürchten, vgl. die Lehnstelle Spr. 3, 32 und ein Beispiel für die Sache Gen. 18, 17. In 11^b ist der Inf. mit לָ nach Ges. §. 132 Anm. 1., wie Jes. 38, 20., Ausdruck des *fut. periphr.*: *foedus suum notum facturum est iis*, die Wortstellung wie Dan. 2, 16. 18. 4, 15., חוֹרֵיץ von Verschaffung nicht bloß intellectueller, sondern erfahrungsmäßiger Erkenntnis. Anders Hitz.: sie zu verständigen. Aber so absolut ist das *Hi.* auch 2 S. 7, 21 nicht gemeint. בְּרִיחִי ist Obj., von dem reichen und tiefen und herrlichen Inhalt der Bundesoffenbarung gemeint. Der D. hat nun allseitig begründet, daß alle gute Gabe von oben, dem Gotte des Heils, herabkommt und kehrt zu dem Ged. zurück, von dem er ausgegangen.

V. 15. Wer seine Augen stetiglich auf Gott gerichtet hält (141, 8. 123, 1), der ist in beständiger Gebetsstimmung, die nicht unerwidert bleiben kann; חֲסִידִי entspricht dem *ἀδελφέντως* 1 Thess. 5, 17. Dieser stete Aufblick zu Gott zielt hier auf Erledigung aus feindlichem Netze: Er kann und wird ihn ausführen (31, 5) aus dem Netze verwickelter Lebensverhältnisse, in das er nicht ohne eigne Schuld verstrickt ist.

V. 16. Die Uebers. „passe auf mich“ entspricht insofern als אֶלְמִי aufmerkende theilnehmende Zukehr Gottes (LXX *ἐπιβλέπειν*) bed. 86, 16. Lev. 26, 9. Danach verlangt er, denn die Menschen stellen sich ihm fremd und stoßen ihn ab. יְחִידִי ist der Einzige, der keinen Genossen hat, also der Vereinzelte. Der Gleichklang אֶלְמִי אֶלְמִי ist absichtlich nicht vermieden. Wem könnte er, der Vereinsamte, sein Leid ausschütten, sein Innerstes enthüllen? Gotte allein! Ihm kann er Alles klagen, ihn bittet er auch immer und immer wieder.

V. 17. Das *Hi.* הִרְחִיב bed. breit machen und als innerlich transitives Denominativ: Breite machen = sich ausbreiten (vgl. zur Vorstellung Thren. 2, 13 „groß wie das Meer ist dein Unfall“), LXX *ἐπληθύνθησαν* viell. urspr. *ἐπλατύνθησαν*. Hienach ist הִרְחִיבִי sprachlich statthaft, aber da es einen schiefen Gegens. zu צָרוֹחַ gibt verdächtig. Der urspr. Text lautete ohne Zweifel וַיַּצְרֵנִי וַיַּרְחֵב (הִרְחִיב wie 77, 2 oder הִרְחִיב wie z. B. 2 K. 8, 6): meines Herzens Beengnisse mache weit (vgl. 119, 32. 2 Cor. 6, 11) und aus meinen Aengsten führe mich heraus (Hitz. u. A.).

V. 18—19. Der Ausfall des p ist durch eine doppelte ך-Str. gedeckt. Schon LXX hat zweimal ἴδε. Das erbetene Schen ist beidemal ein Dreinsehen, mit welchem sich der Begriff des Eingreifens verbindet, so zwar daß die Art und Weise Gotte überlassen bleibt. לֹא אֶפְשָׁא mit Dativ- statt Accusativ-Obj. (*tolle peccata*) bed. Wegnahme d. i. Vergebung angedeihn lassen (syn. לֹא אֶפְשָׁא). Wolthuend für das neuest. Bewußtsein ist es, daß nicht ausdrücklich Gottes Rache über die Feinde herabgerufen wird. כִּי ist entfaltendes *quod* wie Gen. 1, 4. אֶפְשָׁא אֶפְשָׁא mit attributivem Gen. ist Haß, der von Unbill und auf Unbill ausgeht.

V. 20. Von Gott erbittet er Bewahrung und Rettung und daß er seine Hoffnung nicht getäuscht werden lasse (אֶל־אֱבִישׁ vgl. 1 Chr. 21, 13 statt des sonst üblichen אֶל־אֲבִישָׁה), diese seine Hoffnung ruht ja in Ihm: er hat sich in Ihn geborgen und Er kann ihn deshalb nicht verlassen, nicht verderben lassen.

V. 21. Frömmigkeit die den ganzen Menschen erfüllt, nicht bloß halbirte und heuchlerische heißt חַיִּי, und ohne Abwege und Schleifwege dem Willen Gottes nachgehende Redlichkeit יָשָׁר — diese zwei Grundtugenden (vgl. Job 1, 1) wünscht er sich zu Hüterinnen auf seinem Wege, der nicht nur wegen äußerer Feinde, sondern auch wegen der eignen Sündigkeit gefahrvoll ist: sie sollen ihn nicht aus den Augen lassen, daß er sich ihnen nicht entziehe (vgl. 40, 12. Spr. 20, 28). Er darf das für sich ansprechen, denn der Angpunkt seiner Hoffnung ist ja Gott, von dem יְיָ und מַלְאָכָיו wie gute Engel ausgehn.

V. 22. Seine Erlebnisse sind keine sonderlichen, sondern wie ihn, bringt der Welt Feindschaft und die Sünde alle die zu Gottes Volk gehören in gleiches Gedränge. Und die Noth des Einzelnen wird nicht aufhören, bis die Noth der Gesamtheit eine radicale Abhülfe erfährt. Daher die fürbittende Bitte dieses knappen Schlußdistichs, dessen Zus. mit dem Vorausgeg. hier kein so enger wie 34, 23. Es scheint erst, als Ps. 25 ein gottesdienstliches Lesestück wurde, hinzugekommen zu sein, wofür auch der Wechsel des Gottesnamens spricht. Beide Ps. schließen mit einem überzähligen B. Viell. vertritt das erste B das π und das zweite das ρ, denn 25, 16. 34, 17 folgen auf consonantischen und 25, 22. 34, 23 auf vocalischen Auslaut. Oder ist es ein Ansatz zu noch besonderer Darstellung der Finalbuchstaben, wie diese zuweilen am Schlusse der Synagogallieder (Pijutim) ihre, nicht immer vollständige, Vertretung finden?

PSALM XXVI.

Sehnen eines unschuldig Verfolgten, Gott in seinem Hause zu danken.

- 1 Schaffe Recht mir, Jahve, denn in meiner Einfalt ging ich hin
Und auf Jahve vertraut' ich ohne Wanken.
- 2 Prüfe mich, Jahve, und versuche mich,
Schmelze doch meine Nieren und mein Herz.
- 3 Denn deine Gnade habe ich vor Augen,
Und ich wandle in deiner Wahrheit.
- 4 Ich bin nicht gesessen bei wüsten Leuten,
Und mit Gleißnern verkehr' ich nicht.
- 5 Ich hasse Böswilliger Versammlung
Und bei Gottlosen sitz' ich nicht.
- 6 Waschen will ich in Unschuld meine Hände,
Und möchte umkreisen deinen Altar, Jahve,
- 7 Um anzustimmen mit Ruf des Dankes
Und zu erzählen alle deine Wunder.
- 8 Jahve, ich liebe die Stätte deines Hauses
Und den Ort der Wohnung deiner Herrlichkeit.
- 9 Nicht raffe hin mit Sündern meine Seele
Und mit Blutmenschen mein Leben,
- 10 In deren Händen Schandthat
Und deren Rechte voll ist von Bestechung!
- 11 Ich aber geh' in meiner Einfalt hin —
Befreie mich und sei mir gnädig!

12 Mein Fuß ist zu stehn gekommen auf weitem Plan,
In Gemeindechören preis' ich Jahve.

Es sind gleiche mit gleichen Worten ausgedrückte Gedanken, welche die Einfassung von Ps. 25 und 26 bilden. Dort wie hier das Selbstzeugnis des Gottvertrauens (בְּיִשְׁתָּחֲוִי 25, 2. 26, 1), dort wie hier aus bedrängter Lage heraus der Ruf nach Befreiung (קָדַדְתָּ 25, 22. 26, 11) und Hülferweisung (יִשְׁעִי 26, 11. 25, 16) und dazwischen noch andere hervorstechende Berührungen (26, 11. 25, 21; 26, 3. 25, 5) — Anlässe genug, diese zwei Ps. nachbarlich zu verbinden. Aber in Ps. 26 fehlt die mit dem Selbstzeugnisse der Frömmigkeit Hand in Hand gehende Selbstanschuldigung, jenes dem neustet. Bewußtsein (s. oben S. 51) so entsprechende Sündenbekenntnis, welches in Ps. 25 dreimal sich wiederholt; die Schroffheit des Gegensatzes, in welchem sich der S. zu seinen hier näher beschriebenen Feinden befindet, läßt es zu einer solchen Selbstanklage nicht kommen. Die Beschreibung paßt auf die Abschlachten. Es sind Heuchler, welche jetzt, wo sie in den treulosen Blutrath gewilligt, sich selbst entlarvt haben und durch Bestechung dem neuen Herrn gewonnen sind, denn Absalom hatte das Herz der Männer Israels gestohlen 2 S. 15, 6. David wollte damals die Bundeslade auf seine Flucht nicht mitnehmen, sondern sprach: Werde ich Gnade finden in den Augen Jahve's, so wird er mich zurückbringen und mir zu sehen geben sie und seine Wohnung 2 S. 15, 25. Die Liebe zum Hause Gottes, welche sich hierin ausspricht, ist auch der Herzpunkt dieses Psalms.

V. 1—3. Der D. fleht als Verfolgter um Rechtschaffung und Rettung und gründet diese Bitte auf sein Verhältniß zu Gott. וְשָׁמַעְתִּי wie 7, 9. 35, 24 vgl. 43, 1. הָאֵל (syn. הַיָּהוָה, welches aber kein Suff. annimmt) ist nach Gen. 20, 5 f. 1 K. 22, 34 gänzliche Freiheit von sündlicher Intention, Charakterreinheit, Lauterkeit, Einfalt (*ἀκasia, ἀπλότης*); darauf daß er arglosen Sinnes, ohne Feindschaft zu hegen und herauszufordern, dahingegangen und unwandelbar (לֹא אֶפְסֶה adverbiieller Umstandssatz, vgl. 21, 8) auf J. vertraut, gründet er die Bitte um Erweisung seines gekränkten Rechtes. Er erklärt sich nicht selbstgerechterweise für sittlich vollkommen, er beruft sich nur auf die ganz und gar Gotte zugewandte Grundrichtung seines Innersten. Auch ist v. 2 nicht sowol Aufforderung, daß sich Gott von seiner Unschuld überzeuge, als vielmehr Bitte, seinen Gemütszustand zu prüfen und wenn es nicht so sei, wie es ihm bewußt ist, dies ihm klar zu machen (139, 23 f.). בָּחַן hier nicht von Prüfung durch Trübsal, sondern durch Tiefblick ins Innerste (11, 5. 17, 3); נִסָּה nicht im Sinne von *πυγάζειν*, sondern *δοκιμάζειν*; צָרָה schmelzen d. i. mittelst Feuers das edle Metall und die Schlacken scheiden (12, 7. 66, 10). Das *Chethib* ist nicht צָרִיבָה zu lesen (was mit der Bitte in Widerspruch stünde), sondern צָרָה wie außer Pausa auch Jes. 32, 11 vgl. Richt. 9, 8. 12. 1 S. 28, 8. Die Nieren sind Sitz der Affekte, das Herz der Mittelpunkt des geistig-seelischen Lebens. Wie getrost er sich in Gottes Licht stelle, sagt v. 3. Gottes Gnade ist sein Augenmerk, seine Augenlust, und in Gottes Wahrheit ergötzt er sich. תָּקַדְתָּ ist die zu den Geschöpfen, bes. den Sündern (25, 7), in unverdientem Entgegenkommen sich herablassende göttliche Liebe, אָמַן die Wahrheit, mit welcher Gott den Willen seiner Liebe und das Wort seiner Verheißung festhält und durchführt; diese Leutseligkeit Gottes war seither stets seines Lebens Vorbild, diese Wahrheit Gottes seines Wandels Richtschnur und Schranke.

V.4—5. Er gründet seine Bitte weiter auf sein Verhalten zu den Leuten dieser Welt, wie er es von jeher beobachtet hat und fort und fort beobachtet. Zu 4^a vgl. Jer. 15, 17. **בְּיָמָיו** (Job 11, 11 vgl. 31, 5 parall. **בְּיָמָיו**) sind „nicht-reelle“ Leute, aber in tieferem Sinne, als wir dieses Wort zu gebrauchen pflegen; **שׁוֹאָה** (= **שׁוֹאָה** v. **שׁוֹאָה**) ist Wüstheit, Hohlheit, Gehaltlosigkeit und also Schlechtigkeit (**שׁוֹאָה**) der Gesinnung, die chaotische Leere der Gottentfremdung, die mit dem Lug der Verstellung (12, 3) übertünchte Unwahrheit und also Nichtigkeit, der Gegens. der Erfülltheit von Gott und dem Guten, welches das sittlich Reale ist (syn. **שׁוֹאָה** z. B. Iob 22, 15). **נִסְתָּרִים** Verhüllte sind solche, welche ihre Schlechtigkeit und tückischen Pläne heimlich zu halten und heuchlerisch zu maskieren wissen, nachbibl. **נִסְתָּרִים** Gefärbte (vgl. *ἀρνησιν* Lth.: „ungefärbt“). **זֶה** (**זֶה**) mit jem. eingehn, kurz für: mit ihm aus- und eingehn d. i. verkehren wie Spr. 22, 24 vgl. Gen. 23, 10. **רָעָה** (v. **רָעָה**) heißt der Böses im Schilde führt und ins Werk setzt. Ueber **רָעָה** s. 1, 1.

V.6—8. Der D. motivirt seine Bitte mit seiner Liebe zu Gottes Heiligtum, von dem er jetzt ohne seine Schuld fern ist. Das gefärbte Fut. **וְאֵסֶבְחָהּ**, versch. v. **וְאֵסֶבְחָהּ** (s. zu 3, 6 und 73, 16), kann hier nicht wie in anderem Zus. (Jes. 43, 26 vgl. Richt. 6, 9) *et ambibam*, sondern nur *et ambiam* bed., es ist affektuose Fortsetzung (vgl. 27, 6. Hohesl. 7, 12. Jes. 1, 24. 5, 19 u. ö.) des farblosen **אֶרְוֶהָ**. Er will seine Hände waschen in Unschuld (**וְאֵסֶבְחָהּ** des durch die Handlung zu bezeugenden Zustandes) und umkreisen (59, 7) Jahve's Altar — jenes anderwärts eine sinnbildliche Handlung (Dt. 21, 6 vgl. Mt. 27, 24), hier nur redebildliches Bekenntnis des Unschuldbewußtseins, in dieser Form (vgl. 73, 13) dadurch nahe gelegt, daß sich zu der Vorstellung des Altars die des vor dem Dienste sich waschenden Priesters (Ex. 30, 20 f.) gesellt. Ueberh. gestaltet sich der Ausdruck v. 6 f. kraft des priesterlichen Selbstbewußtseins, welches auch dem israel. Laien zusteht (Ex. 19, 6), priesterlich, ohne aber über das rituell Mögliche hinauszugehen. Denn **סֶבַח** läßt sich auch schon von halbkreisförmigem Umgehen sagen (Gen. 2, 11. Num. 21, 4), gleichviel ob in unmittelbarer Nähe oder in gemessener Entfernung vom Mittelpunkt. **לְשִׁבְחָהּ** ist synkopiertes und defektiv geschriebenes *Hi.* für **לְשִׁבְחָהּ** wie **לְשִׁבְחָהּ** Jes. 23, 11. Statt **לְשִׁבְחָהּ** קוֹל הוֹדָה „vernehmen zu lassen Ruf des Dankens“ heißt es, indem **הַשְׁמִיעַ** absolut (1 Chr. 15, 19. 2 Chr. 5, 13) gebraucht und das Obj. als Mittel der Handlung gedacht ist (Ges. §. 138, 1 Anm. 3): „um zu intoniren mit Ruf des Dankens.“ In „alle deine Wunderthaten“ ist die letzte inbegriffen, auf welche zunächst sich der Dankes-Ruf bez.: die Heimbringung aus dem absalomischen Exil. Sich zurücksehnd sehnt er sich vor allem nach den schönen Gottesdiensten, die sich um den Altar des Vorhofs bewegen, denn er liebt die Stätte des Hauses Gottes, den Ort, wo seine auf Erden offenbare und zwar in Gnaden offenbare Doxa Wohnung gemacht hat. **וְאֵסֶבְחָהּ** bed. nicht Zuflucht, Obdach (Hupf.) — denn obgleich es durch den Zus. diesen Sinn bekommen kann, hat es doch nichts mit **עֲנֵן** med. *Waw* in der Bed. helfen (wov. *ma'ân, ma'âne, ma'âne* Hülfe, Beistand, Unterstützung) zu schaffen — sondern Stätte, Wohnung, Be-

hausung, wie das arab. *ma'an*, welches der Kamus mit *menzil* Niederlassungsort glossirt und etymologisch durch *محل العين* d. i. „Ort auf dem das Auge als Gegenstande des Sehens ruht“ erkl., denn für das arab. Sprachbewußtsein geht *ma'an* auf *عان* *med.* Je zurück, wie die RA *hum minka bi-ma'anin* d. h. sie sind von dir aus an einem Sehorthe (= an einem Orte, wo du sie von dem deinigen aus sehen kannst) beweist. Die Bed. Stätte, Aufenthalt, Wohnung (Trg. *מִדְרַגָּה*) ist zweifellos, die Grundbed. des Stammworts aber fraglich.

V. 9—11. Erst jetzt legt sich die in *שְׁפָטַי* v. 1 zusammengedrückte Bitte auseinander. Er bittet (wie 28, 3), daß ihn Gott nicht in Gemeinschaft des Geschickes mit denen verbinden möge, deren Gemeinschaft in Gesinnung und Handlung er stets gemieden. *אֶנְשֵׁי דָמִים* wie 5, 7 vgl. *ἄνθρωποι αἱμάτων* Sir. 31, 25. *דָּמִים* bed. anderwärts Vorhaben und insbes. schlimmes, hier aber Schandthat und nicht, wozu *בְּיָרִיחַ* nicht paßt, widernatürliche Unzucht, sondern Abschaum des Lasterhaften überh.: sie gehen mit raffinirten Bubenstücken um, und ihre Rechte, die das Recht handhaben sollte — David hat die Obern seines Volkes im Auge — ist angefüllt (*מְלֵאָה*, nicht *מִלְאָה*) von fluchwürdiger (Dt. 27, 25) Bestechung zur Verurtheilung der Unschuld. Er dagegen geht nach wie vor in gewohnter Biederkeit dahin, so daß er nun um so freudigeren Gewissens Gott um richterliches Einschreiten zu seinen Gunsten bitten kann.

V. 12. Epilog: die Bitte verwandelt sich in erhörungsgewisses Frohlocken. Bisher wie in tiefe unwegsame Schluchten eingeengt fühlt er sich schon jetzt zu stehen gekommen *אֶבְרִישִׁי* auf weithin übersehbarer heiterer Ebene (vgl. *בְּמִדְבָּר* 31, 9), und verschmelzt nun seinen dankbaren Lobpreis Gottes mit dem Gesange der feiernden Gemeinde. *מִקְהֵלִים* (Fem. 68, 27) sind die Versammlungen der Gemeinde *קהל* (LXX *ἐν ἐκκλησίαις*) und ihre vollstimmigen Chöre.

PSALM XXVII.

Ermannung in Gott dem allesersetzenden.

- | | | |
|---|---|--|
| 1 | Jahve ist mein Licht und Heil,
Jahve meines Lebens Schutzwehr, | vor wem fürchten!
vor wem bangen? |
| 2 | Wenn herankommen wider mich Boshafte,
Meine Dränger und Feinde mir — | mein Fleisch zu fressen,
die sind gewankt und gefallen. |
| 3 | Wenn ein Heerlager wider mich lagerte,
Wenn sich erhöbe wider mich Krieg, | nicht verzagt mein Herz,
trotz dem bin wolgemut ich. |
| 4 | Eins hab' ich erbeten von Jahve,
Daß ich wohne im Hause Jahve's | das begehrt' ich:
mein Lebenlang, |
| | Zu schauen Jahve's Freundlichkeit | und nachzusinnen in seinem Tempel. |
| 5 | Denn er verbirgt mich in seiner Hütt'
Versteckt mich in die Obhut seines Zeltes, | am Unglückstage, |
| | Auf einen Felsen erhöht er mich. | |

1) Die erste Labiale der Lautverbindung *בֵּשׁ, בֵּשׂ* bekommt nach vocalischem Auslaut des engverbundenen vorhergehenden Worts gegen die sonstige Regel *Dag.*, a. über dieses orthophonische *Dag. lene* Luth. Zeitschr. 1863 S. 414.

- 6 So wird denn erhaben werden mein Haupt über meine Feinde um mich her,
Und opfern will ich in seinem Zelte Dankesjubil-Opfer,
Will singen und harfenen Jahve.
- 7 Höre, Jahve, indem laut ich rufe; begnade und erhör mich.
- 8 Zu dir sagt mein Herz: Suchet mein Antlitz —
Dies dein Antlitz, Jahve, will ich suchen.
- 9 Verbirg dein Antlitz nicht vor mir,
Nicht stoße fort in Zorn deinen Knecht;
Meine Hülfe bist du, so verwirf mich nicht
Und verlaß mich nicht, Gott meines Heils.
- 10 Denn mein Vater und Mutter haben mich verlassen,
Aber Jahve nimmt mich bei sich auf.
- 11 Weise mir, Jahve, deinen Weg
Und leite mich auf ebner Bahn ob meiner Laurer.
- 12 Gib mich nicht hin in meiner Dränger Gier,
Denn Lügen-Zeugen stehn wider mich und Unbill-Schnaubende.
- 13 Wenn ich nicht glaubte noch zu sehen Jahve's Huld im Lebenslande — !
- 14 Hoff' auf Jahve,
Sei getrost und stark zeige sich dein Herz
Und hoff' auf Jahve.

Die selbe Sehnsucht nach Zion klingt uns aus diesem wie dem vorigen Ps. entgegen. Lebenslang in der Nähe des Hauses Gottes zu bleiben, ist hier seine einzige Bitte und daß er da noch, errettet von seinen Feinden, Dankopfer darbringen werde, ist seine zuversichtliche Aussicht. Der *יְהוָה* Gottes des Königs ist zur Zeit noch ein *אֱלֹהִים*, welches aber wegen des darin Thronenden ebenso *יְהוָה* heißen kann wie der von Ezechiel geschaute *יְהוָה* in Erinnerung an das mosaische Stiftungszelt *אֹהֶל מוֹעֵד* Ez. 41, 1. Getrennt vom Heiligtume, befindet sich der D. in drohender Kriegsgefahr, aber ebenso getrost in Gott wie 3, 7., wo der Krieg schon in vollem Zuge ist: „*Nicht fürcht' ich mich vor Myriaden Volks, welche sich wider mich gelagert.*“ Die Lage ist also wie die Davids in der absalomischen Zeit. Doch gilt dies nur von der 1. Hälfte v. 1—6. In der 2. Hälfte ist v. 10 der Abfassung durch David nicht günstig. Ueberh. sind die zwei Hälften einander sehr unähnlich. Sie bilden ein *Hysteronproteron*, indem die *fides triumphans* der 1. in der 2. in *fides supplex* umschlägt und mit Beginn des *δέησις* v. 7 der Stil schwerfällig, die strofische Anlage unklar und sogar die Begrenzung der Verszeilen unsicher wird, so daß man versucht ist, v. 7—14 für das Anschiesel eines Anderen zu halten. Der Redaktor aber hatte den Ps. so ganz wie wir vor sich, denn die Anlässe, weshalb er ihn auf Ps. 26 folgen ließ, liegen in beiden Hälften, vgl. v. 7 mit 26, 11; v. 11 mit 26, 12.

V. 1—3. In dieser 1. Str. spricht sich getroster Glaubensmut aus. Es ist ein Hexastich im Cäsurenschema. Mag Finsternis über ihn hereinbrechen, Finsternis der Nacht, der Trübsal, der Anfechtung: J. ist sein Licht und wenn er in Ihm ist, ist er im Lichte und scheint ihm eine Sonne, welche nicht untergeht und keine Verfinsterung erleidet; dieser schöne unendlich tiefe Gottesname *יְהוָה* findet sich nur hier, nur *אֱלֹהִים* Jes. 60, 1 vgl. *φῶς ἐληλυσθα* Joh. 12, 46 läßt sich vergleichen. Neben *יְהוָה* steht *יְהוָה* nicht als bildloser Ausdruck neben dem bildlichen, denn daß Gott Licht ist, das ist keine Metapher. Sein „Heil“ nennt ihn David im Hinblick auf alles was ihn bedrängt und „Veste“ (*צִיּוֹן* v. *צִיּוֹן* mit festem *א*) seines Lebens“ im Hinblick auf alles was ihn gefährdet; in J. überwindet

er weit, in ihm ist sein Leben wie hinter einer Felsenburg (31, 3) geborgen. Wenn er den feindlich anrückenden (קָרַב אֵל versch. von אֵל קָרַב) Bösewichtern die Absicht beilegt, sein Fleisch zu fressen, so sind sie als wilde Bestien gedacht; jemandes Fleisch fressen bed. sogar Iob 19, 22 s. v. a. jemanden durch böse Reden (im Aram. durch bösen Lenmund) bis zur Vernichtung verfolgen. In בָּקַרְבִּי ist das *Schebâ* der nur lose geschlossenen Silbe als *Chatef* hervorgehoben wie in וְלִשְׁכֹּנִי 31, 12, וְלִשְׁאֵל u. dgl. Das לִי von לִי אֶבְרִי ließe sich wie auch 25, 2 (vgl. 144, 2) als Verschärfung des Begriffs persönlicher Specialfeindschaft ansehen, aber bloße Wiederholung des feindlichen Subj. ohne die des feindlichen Beginns wäre im Parallelgliede matt: לִי ist wie Thren. 3, 60 f. Variation des vorausgeg. קָלִי. In dem Nachsatz וְנִסְכִּי וְנִסְכִּי הַזֶּה wird der Sturz der Feinde invoraus als vollendete Thatsache angesehen. Der heilige Trotz und die unerschütterliche Ruhe drücken sich v. 3 auch im Rhythmus aus. Die Senkung in 3^a ist spondeisch: er läßt sich nicht stören; die Senkung in 3^b jambisch: er kann pochen. Falsch Hitz. (wie Raschi): „ich thue darauf daß J. mein Licht etc. ist vertrauen.“ So möchte zu erklären sein, wenn בּוֹאֵר אֲנִי בוֹטָח den v. 2 schlösse, aber es kann nicht über v. 2 hinweg auf v. 1 zurückweisen, und warum hätte der D. statt בִּירוּחַ sich so dinglich ausgedrückt? Nein, בּוֹטָח bed. schon für sich „gutes Mutes“ z. B. Spr. 11, 15 und בּוֹאֵר „trotz dem“ (Coccejus: *hoc non obstante*) Lev. 26, 27 vgl. Ps. 78, 32 eröffnet den Nachsatz, an dessen Spitze sich ein entgegengesetzendes Bindewort erwarthen läßt.

V. 4—5. Eins nur ist's, was er wünscht, obgleich er übrigens auch in der Fremde und Trübsal an J. volle Gentüge hat. Neben dem Perf. 4^a steht das Fut., um eine aus der Vergangenheit in die Zukunft reichende und also sein ganzes Leben durchziehende Sehnsucht auszudrücken. Das ersehnte Eine entfaltet sich in שְׁבִתִּי וְגו'. Lebenslängliches Wohnen im Hause Jahve's, also trauter inniger Verkehr mit dem Gotte, der im h. Zelte seine Wohnung (בֵּית), seine Residenz (הַיִּסְדֵּל) hat, ist Davids einziger Herzenswunsch, um sich schauend zu weiden (הָזָה) von haftendem, verweilendem, gefesseltem Schauen und also bedeutsamer als הָזָה mit Acc. 63, 3) an נִצַּח ה' (90, 17) der Holdseligkeit Jahve's d. i. seiner dort dem Geistesauge schaubaren gnadenreichen Offenbarung. Die Erkl. *amoenitas* = *amoenus cultus* faßt den Begriff von der unrechten Seite. Daß בָּקַרְבִּי als Syn. von הָזָה von verweilender-wolgefälliger Betrachtung gemeint sei (Hupf. Hitz.), ist gegen die Bed. des Verbums, welches „untersuchen (mit לָ nach etw. suchen oder spähen Lev. 13, 36), überlegen“ bed.; auch die nachbibl. Bed. besuchen, bes. Kranke (wov. בָּקַרְבִּי חֲלִים) geht von der Grundbed. *investigare* aus. Einen passenden Sinn ergäbe es hier als Denom. v. בָּקַרְבִּי: „und frühe zu erscheinen in seinem Tempel“ (Dunasch Raschi), aber es ist unnöthig, den Sprachgebrauch zu verlassen. Mit Recht bleibt Hgst. bei der Bed. „überlegen“. בְּהִירְכִלִי ist Bez. des der Andacht geweihten Orts und לְבָבִי ist von forschendem Nachdenken gemeint, welches in Gott der da offenbar ist sich versenkt. In v. 5 begründet David die Berechtigung seines Wunsches aus dem was er an Gottes Heiligtum hat; die Fut. besagen was J. mit seinem Heiligtum ihm leisten wird.

Es ist ein bergeendes Asyl, wo J. den, welcher vor den Trübsalswettern draußen dahin flüchtet, wolverwart hält: dort ist er allen Gefahren unnahebbar, er hat sie tief unter sich und Felsengrund unter seinen Füßen. Das *Chethib* läßt sich mit *Ew.* §. 257^d כִּסְיָה wie 31, 21 lesen; aber mit אָהֶל wechselt hier כִּסֵּי, welches in poet. Stil (76, 3. Thren. 2, 6) nicht an sich zwar, wol aber mit Suff. an die Stelle von כִּסְיָה tritt.¹

V. 6. Mit וְנִתְּנָה profezeit sich der D. schlußweise (vgl. 2, 10) die Erfüllung des Ersehnten, deren Gewähr sein Sehnen in sich selbst trägt. Unter וְנִתְּנָה וְזָבְחֵי חַדְשֵׁי הַיָּרֵיךְ sind nicht Opfer gemeint, bei denen die Priester in die Trompeten stoßen, denn das geschah nicht bei Opfern Einzelner, sondern nur der Gesamtheit (Num. 10, 10); וְזָבְחֵי חַדְשֵׁי הַיָּרֵיךְ ist Syn. von חַדְשֵׁי הַיָּרֵיךְ 26, 7 und וְזָבְחֵי חַדְשֵׁי הַיָּרֵיךְ gesteigerter Ausdruck für זָבְחֵי חַדְשֵׁי הַיָּרֵיךְ 107, 22 d. h. (vgl. זָבְחֵי חַדְשֵׁי הַיָּרֵיךְ 4, 6. 51, 21) Opfer jauchzenden Dankes: Opfer in denen sich seine Dankbarkeit bethätigt will er bringen und seinem wieder glorreich bewährten Retter Danklieder mit Saitenspiel-Begleitung singen.

V. 7—8. Dankgelübde in Voraussetzung der Erhörung der Bitte und Erfüllung des Erbetenen ist sonst gewöhnlich Psalmschluß. Aber in diesem Ps. beginnt nun erst die Bitte. Der Uebergang ist durch die vorgängige Vorstellung der gegenwärtigen Gefahr von Seiten der Feinde ringsumher vermittelt. Die in der 1. Hälfte vom Glauben überwundene und überflügelte Wirklichkeit macht sich hier geltend. Man übersetze nicht wie Vulg. *Exaudi Domine vocem qua clamavi* (vielmehr *clamo*) *ad te* (Introitus der *Dominica expectationis* in der Rüstzeit zwischen Himmelfahrt und Pfingsten); וְנִתְּנָה hat *Dechi* und demgemäß ist וְנִתְּנָה וְזָבְחֵי חַדְשֵׁי הַיָּרֵיךְ *voce mea* (wie 3, 5) *clamo* Umstandssatz = *voce mea clamante me*. In v. 8 läßt sich לִי unmöglich so fassen, daß לִי *Lamed auctoris* ist (Dath. Olsh): dein ist, sagt mein Herz, (der Ausspruch:) Suchet mein Antlitz. Die Ansage widerstrebt diesem ihr angekündigten Sinne. Ohne Zweifel gehört לִי אֶתְּנָה zusammen und was das Herz zu J. sagt, ist nicht: Suchet mein Antlitz, sondern auf Grund und als Echo dessen (Calvin: *velut Deo succinens*): so will ich denn dein Antlitz suchen. Aus unmittelbar angeführter göttlicher Rede wird wie Iob 42, 3 eine persönliche Folgerung hergeleitet. In periodisirendem Stil würde וְנִתְּנָה וְזָבְחֵי חַדְשֵׁי הַיָּרֵיךְ so umzusetzen sein: nachdem (da) du uns gestattet und ermahnt hast, oder gemäß deiner einladenden Mahnung, daß wir dein Antlitz suchen mögen, suche ich dein Antlitz (Hupf.). Es ist kein Rückbezug auf die oder jene Tôrastelle wie Dt. 4, 29. Das Gebet gründet sich nicht auf ein einzelnes Schriftwort, sondern im Allgem. auf Gottes Befehl und Verheißung.

V. 9—10. Die flehentlichen Bitten ergeben sich nun darauf hin, daß Gott anrufen und angegangen sein will, um so freier. Das *Hi*. הִנֵּה bed.

1) Ebenso sagt man in poet. Stil צִירָה 132, 15., סָנָה Spr. 7, 8., מָדָה Iob 11, 9., נָגְדָה Zach. 4, 2., viell. auch נָצָה Gen. 40, 10 für צִירָה, סָנָה, מָדָה, נָגְדָה, wie überhaupt in der Flexion zuweilen kürzere Gebilde eintreten, welche in der entsprechenden Hauptform nicht vorkommen, z. B. צִירָה 49, 15 für צִירָה 55, 16 für מָגְדָה, מָגְדָה Iob 5, 13 für מָגְדָה Hos. 13, 2 für מָגְדָה Neh. 5, 14 für מָגְדָה, vgl. Hitzig zu Hos. 13, 2 und Böttchers Neue Aehrenlese No. 693.

hier für sich allein (vgl. Iob 24, 4): auf die Seite stoßen, bei Seite schieben. Der Satz **פְּזַרְתִּי חֲרִיף** besagt weder: meine Hülfe sei (was syntaktisch unmöglich), noch ist er relativisch: der du meine Hülfe warst (wozu ihm der Halt im Vorausgeg. fehlt), vielmehr basirt das Prät. die folg. Bitte: meine Hülfe bist du (eig. bist du geworden oder von je gewesen) — so wirf mich denn nicht hinweg, wonach auch accentuirt ist. V. 10 lautet wie schon bemerkt nicht wie aus Davids Munde, von dem nur aus der saulischen Verfolgungszeit berichtet wird, daß er sich da von seinen Eltern trennen mußte 1 S. 22, 3 f. Die Worte könnten allenfalls davidisch sein, wenn sich 10^a mit Ew. §. 362^b hypothetisch fassen ließe: Gesetzt daß mich Vater und Mutter verlassen, wird doch Jahve etc., aber auf die Bitte „verlaß mich nicht“ folgt naturgemäß die Begründung: denn mein Vater und meine Mutter haben mich verlassen, und ebenso naturgemäß bereitet die Getröstung: aber Jahve wird mich aufnehmen die v. 11 neubeginnenden Bitten vor, während v. 11., wenn **כִּי** hypothetisch gefaßt wird, zwischen den umschließenden Bitten verbindungslos dasteht. Zu **וְאַחֲזֶנִּי** vgl. Jos. 20, 4.

V. 11—12. Wie ein gehetztes Wild irrt er jetzt umher; Gott kann ihn so führen, daß er allen Gefahren entgeht. Das ist was er erbittet. Wie 143, 10., ist **שְׁבַרְיִים** ethisch gemeint, anders als 26, 12. Ueber **שְׁבַרְיִים** s. die hier nachklingende Grundstelle 5, 9. Hinterlistige Späher verfolgen alle seine Schritte und sähen gern verwirklicht was sie ihm andichten und anwünschen. Schlüge er den Sündenweg zum Verderben ein, so gereichte das zur Unehre Gottes, so wie es hinwieder Ehrensache Gottes ist, seinen Knecht nicht fallen zu lassen. Daher fleht er um Leitung auf Gottes Wege, denn Einheit des eignen Willens mit dem göttlichen macht unnahbar. **נָפֵשׁ** v. 12 wie 17, 9 und in der gleichlautenden echtdav. Stelle 41, 3 in der Bed. Sucht oder Gier, weil die Seele ihrem Naturgrunde nach Selbstheit und Begehrlichkeit ist. **נִפְחָה** ist Nebenform von **נִפְחָה**, beides vom Fut. des V. **נִפְחָה** gebildete Adjektive (wie **נִרְיָה**, **נִרְיָה**): auszuhauchen d. h. entw. auszusprechen oder zu schnauben gewohnt (vgl. *πνεῖν* oder *ἐμπνεῖν* *qónov* und *qórov*, *πνεῖν* u. dgl. Act. 9, 1). Hitz. sieht in beiden Participialia v. **נִפְחָה** (Jer. 4, 31), aber 10, 5. Hab. 2, 3 führen auf **נִפְחָה** (**נִפְחָה**), und Hupf. erkennt solche aus Futt. gebildete Nomina mit Recht ihrer urspr. Entstehung nach für Umschreibungen des Particips in der Weise des elliptischen Beziehungssatzes (der **صَلَاة** in der arab. Syntax) und erkl.

נִפְחָה neben **נִפְחָה** aus der noch fortwirkenden verbalen Construction.

V. 13—14. Selbstermutigung zu fester Glaubenszuversicht. Mit v. 12 verbunden (AE Kimchi) schleppt v. 13 übel nach; man hat mit Gei. Dachseht u. A. anzunehmen, daß zu dem Vordersatze mit seinem nach der Masora (vgl. b. *Berachoth* 4^a) dreifach oben¹ und vierfach unten punktierten, aber unentbehrlichen und auch von LXX (*ἐυτιμή*) und Trg. (jedoch

1) Das **י** hat keinen Punkt oben, weil er leicht mit *Cholem* verwechselt werden könnte, s. Baer, *Psalterium* p. 130.

nicht von den übrigen alten Uebers.) bezeugten לִי־לֵא der Nachsatz fehlt, vgl. den nachsatzlosen Vordersatz mit לִי Gen. 50, 15 und die auf לִי־לֵא folg. Nachsätze mit כִּי Gen. 31, 42. 43, 10. 1 Sam. 25, 34. 2 Sam. 2, 27 (auch Num. 22, 33., wo אִי־לִי = לֹא אִם = לִי־לֵא), welche gleichfalls *per aposiopesis* zu erklären sind. Das Perf. hinter לִי־לֵא (לִי־לֵא) hat bald den Sinn eines Plusquamperfekts (wie Gen. 43, 10 *nisi cunctati essemus*), bald eines Imperfekts, wie hier (vgl. Dt. 32, 29 *si saperent*). Der D. spricht nicht von früherem Glauben, sondern im Hinblick auf die noch andauernde gegenwärtige Noth von gegenwärtigem. Der Nachsatz sollte ungef. so (119, 92. 94, 17) lauten: wenn ich nicht glaubte, nicht mir die Zuversicht bewarte . . so (אִי oder אִי־לֵא) müßte ich vergehen oder: so wär' ich schier vergangen. Aber er hat solchen Glauben und ermuntert sich demgemäß v. 14 zu getrostem Harren, er redet sich selbst an, gleichsam der gläubige Theil der Seele den zaghaften schwächeren. Statt וְאִי־לֵא Dt. 31, 7 heißt es wie 31, 25 וְאִי־לֵא es bewaise Stärke dein Herz. Die Uebers.: „Er (J.) kräftige dein Herz“ würde וְאִי־לֵא fordern, aber וְאִי־לֵא gehört wie z. B. וְאִי־לֵא 25, 17 zu den innerlich transitiven Denominativen, an denen das Hebr. nicht arm und das Arab. überreich ist.

PSALM XXVIII.

Hülfruf und Dank in aufrührerischer Zeit.

- 1 Zu dir, o Jahve, rufe ich;
Mein Hort, nicht bleibe taub mir,
Daß, wenn du schweigst mir, ich nicht zur Gruft Sinkenden gleiche.
- 2 Hör meines Flehens Ruf, wenn ich zu dir schreie,
Wenn ich aufhebe meine Hände zu deiner heiligen Thronhalle.
- 3 Reiß mich nicht fort mit den Gottlosen und Unheil-Verübenden,
Redend Frieden mit ihren Nächsten,
Während Böses in ihrem Herzen.
- 4 Gib ihnen nach ihrem Handeln und ihrer Thaten Bosheit,
Nach ihrer Hände Werk gib ihnen,
Vergilt ihr Vollbrachtes ihnen!
- 5 Denn sie merken nicht auf die Handlungen Jahve's
Und auf das Werk seiner Hände —
Niederreißen wird er sie, nicht aufbaun.
- 6 Gebenedeit sei Jahve,
Daß er gehört mein lautes Flehn!
- 7 Jahve ist mein Schutz und mein Schild,
Auf ihn vertraute mein Herz und mir ward geholfen —
So jauchzt denn mein Herz und aus meinem Liede sag' ich Lob ihm.
- 8 Jahve ist Schutz ihnen,
Und seines Gesalbten heilvolle Schutzwehr ist er.
- 9 O hilf deinem Volke
Und segne dein Erbe,
Und weide sie und trage sie auf ewig!

Zu Ps. 26 und 27 tritt hier ein 3. Ps. der absalom. Verfolgungszeit. Auch an ihm läßt sich der Zug nach dem Heiligtum Gottes nicht vermissen, und dazu kommt die erst im Zus. jener Zeitlage recht zu würdigende Fürbitte des persönlich gefährdeten Gesalbten für das nicht minder rettungsbedürftige Volk. Wie Ps. 27 zerfällt

auch dieser sein Nachbar in 2 Hälften, welche aber, wenn auch verschiedenzeilig, doch gleichen dichterischen Gepräges sind. Beide sind aus Drei- und Zweizeilern gemischt. Mit Ps. 27 berührt er sich vielfach z. B. in der Benennung Gottes mit מַצִּיחַ, vgl. aber auch v. 3 mit 26, 9.; v. 2 mit 31, 23.; v. 9 mit 29, 11. Zahlreiche Anklänge finden sich bei Jeremia, aber auch bei Jesaja.

V. 1—5. Diese 1. Hälfte v. 1—5 ist bittend. Die Präp. בְּ bei den Vv. חָרַשׁ taub, stumm s. und חָשֵׁה schweigen bez. prägnant die den Bittenden keiner Antwort würdigende Abkehr. J. ist sein צַדִּיק Vertrauensgrund, aber fährt Er so zu schweigen fort, so wird der ihm Vertrauende gleich werden zur Gruft Hinababfahrenden (22, 30) oder Hinabgefahrenen (Jes. 14, 19); das Partic. der Vergangenheit entspricht besser der Lage des bereits am Rand des Abgrunds Befindlichen. In dem Doppelsatze mit בְּן fällt der Hauptton auf den 2. Satz, den der 1. in parataktischer Weise nur anbahnt (vgl. Jes. 5, 4. 12, 1), lat. *ne, te mihi non respondente, similis fiam*. Olsh. und mit ihm Baur glauben, weil וְנִשְׁתַּלְחֵי nicht als *perf. consec.* den Ton auf *ultima* hat, im Sinne der Accentuation erklären zu müssen: „damit du nicht ferner schweigest, während ich bereits gleichgestellt bin.“ Aber das müßte נִשְׁתַּלְחֵי oder wenigstens וְנִשְׁתַּלְחֵי heißen. Und wenn וְנִשְׁתַּלְחֵי als wirkliches Perf. zu fassen wäre, so wäre vielmehr zu übers.: „und ich dann gleichgestellt würde.“ Jedoch ist וְנִשְׁתַּלְחֵי obwol *Milel* doch *perf. consecutivum* („und ich gleichgestellt werde“), denn wenn in einem auf בְּ folg. mehrgliedrigen Satze das *fut.*, wie gewöhnlich (s. zu 38, 17), in *perf.* übergeht, so hat dieses den Ton des *perf. cons.* zwar meistens (Dt. 4, 19. Richt. 18, 25. Spr. 5, 9—12. Mal. 3, 24), aber nicht immer: die Penultima-Betonung bleibt nothwendigerweise bei den zwei großen Pausalaccenten *Silluk* und *Athnach* Dt. 8, 12. Spr. 30, 9., hier bei *Rebia mugrasch*, wie überh. das *Perf. cons.* bei Distinctiven statt auf *ult.* betont zu werden zuweilen seine Penultima-Betonung behauptet, z. B. bei *Rebia mugrasch* 19, 14. Spr. 30, 9., *Rebia* 19, 14 (vgl. Spr. 30, 9 mit Ez. 14, 17), *Zakef* 1 S. 29, 8 und sogar bei *Tifcha* Ob. v. 10. Jo. 4, 21., worüber die Nationalgrammatiker keinen Bescheid wissen.¹ Das Ziel, nach welchem der S. die betenden Hände streckt, ist Jahve's heiliger בְּרִיךְ. So (n. d. F. בְּרִיךְ, בְּרִיךְ) heißt außer hier nur noch in Königsbuch und Chronik das Allerheiligste, nicht als *χορηγιατιστήριον* (Aq. S.) oder *λαλητήριον oraculum* (Hier.), gleichsam Jahve's Audienzzimmer (Hgst.) — eine Bed., welcher die Wortbildung unangemessen ist — sondern als Hinterraum des Zeltes, v. דָּבָר arab. *dabara* hinten s., wov. *dubr* (talm. דִּבְרָא) was hinten ist (opp. *kubl, kibal* was vorn ist), vgl. *Jesurun* p. 87 s. In v. 3. 4 entfaltet sich die Bitte; וְיָצֵא (wofür 26, 9 וְיָצֵא) gewaltsam in den Untergang hinabziehen oder zur Richtstätte schleifen Ez. 32, 20 vgl. 10, 9. Iob 24, 22. Die Zeichnung der Gottlosen entnimmt David seinen dermaligen Feinden. Würde er ihnen erliegen, so wäre sein Geschick wie das ihrer wartende, denen er doch sich innerlichst ungleich weiß. Darum bittet er, daß Gottes vergeltende Gerechtigkeit dem zuvorkomme d. i. daß er ihnen nach Verdienst zähle, ehe der erliegt, dem sie שָׁלוֹם gutes Einvernehmen geheuchelt, wäh-

1) Aben-Ezra (*Mozna'im* 36^b) erkl. die auf *penult.* betonten Perf. Spr. 30, 9 aus dem Gleichklang und Kimchi (*Michlol* 6^b) registriert nur die Erscheinung.

rend sie die nun entlarvte רָצוֹן im Herzen hatten (vgl. Jer. 9, 7). נָחַן von richterlicher Zuteilung wie Hos. 9, 14. Jer. 32, 19. Die Epanaphora des הָיָה לִי כִּי-לִי wie 27, 14.¹ Das bei den Prof. häufige הָיָה לִי כִּי (שָׁלֵם) bed. jemandem sein Vollbringen, sein Erzeigen, also was er verwirkt und verdient, vergelten oder heimzahlen; Gedanken und Ausdruck erinnern bez. an Jes. 3, 8—11. 1, 16. Das Recht zur Bitte um Vergeltung wird v. 5 aus ihrer Blindheit für Gottes gerechtes und gnädiges Walten in der Menschengesch. (vgl. Jes. 5, 12. 22, 11) begründet. Der Gegens. von הָיָה לִי כִּי einreißen (mit persönl. Obj. wie Ex. 15, 7) ist jeremianisch (42, 10 vgl. 1, 10. 18, 9 u. ö. Sir. 49, 7). Bei 5^a denkt David vorzugsweise daran, daß sie schmäblich verkennen, wie so gar herrlich und gnädig sich Gott immer aufs neue zu ihm als seinem Erwählten bekannt hat. Er hat 2 S. c. 7 die Verheißung empfangen, daß Gott ihm ein Haus bauen d. i. seinem Königtume ewigen Bestand verleihen wolle. Die Absalomiteu sind in Empörung gegen diese göttliche Veranstaltung begriffen. Darum werden sie das Widerspiel der dem David gegebenen Gottesverheißung erleben: J. wird sie niederreißen und nicht bauen, er wird diese widergöttlich aufgerichtete Dynastie in ihrem Entstehen vernichten.

V. 6—9. Die 1. Hälfte bat um Rettung und Gericht, diese 2. dankt für beides. Hat der D. den Ps. in Einem Zuge geschrieben, so leuchtet ihm hier die Gewisheit der Erhörung auf. Möglich aber auch daß er diese 2. Hälfte später als Denkmal der erlebten Gebeterfüllung beigelegt hat (Hitz. Ew.). Sie lautet allerdings wie ein Bericht von wirklich Geschehenem. J. ist sein Trutz und Schutz. Die verknüpften Perf. 7^b bez. thatsächlich Geeintes und in dem consec. Fut. tritt wie öfter z. B. Iob 14, 2 die historische Bed. vor dem wesentlicheren Sinne des Verursachten zurück. In מַשְׁיֵרֵי יָם ist das Lied als Brunnquell des הִירֹת gedacht, und statt מַשְׁיֵרֵי יָם heißt es feierlicher mit unterlassener Synkope מַשְׁיֵרֵי יָם wie 45, 18. 116, 6. 1 S. 17, 47. Aus dem Leide quillt das Lied, und aus dem Liede quillt das Lob deß, der das Leid gewendet, wie v. 6 und 8 es anstimmen. Die αἰνοί, welche לִי 8^a meint, sind die von Israel, wie 12, 8. Jes. 33, 2 (Hitz.); LXX (χαταλωμα τοῦ λαοῦ αὐτοῦ) liest לִי 29, 11., was Böttch. Olsh. Hupf. billigen, aber לִי gibt gleichen Sinn. Zuerst denkt David an das Volk, dann an sich selbst, denn seine Person tritt ihm zurück hinter seinem Amte, vermöge dessen er Israels Haupt ist. Ebendeshalb ist seine Rettung Rettung Israels, welchem J., so weit es seinem Gesalbten untreu geworden, diese Untreue nicht hat entgelten lassen, und welchem Er, so weit es demselben treu geblieben, diese Treue gelohnt hat. J. ist ihnen לִי, indem er sie mächtig bewart vor dem Verderben, in welches sie sich selbst oder in welches Andere sie stürzen möchten, und ist seines Gesalbten רִשְׁמוֹת, indem er ihn wie eine unnahbare Zufluchtstätte umgibt, die ihm statt des zgedachten Verderbens Heil in Fülle sichert. Heil und Segen Israels standen auf dem Spiele, aber Israel ist ja Gottes Volk und Gottes Erbe — möge Er ihm denn in alle Zukunft Heil schaffen und es segnen. Abgefallen von David, war es eine in Miet-

1) Diese Wiederholung eines im Anfange gebrauchten bedeutsamen Wortes am Ende ist eine Lieblingsassite Jesaia's (Comm. S. 387).

lingshänden befindliche Herde — möge er allezeit Hirtenstelle an ihm vertreten und es auf seinen Armen durch das Verderben hindurchtragen. Das mit צָרָה (so ist nach Ben-Ascher zu vocalisiren) gepaarte צָרָה erinnert an Dt. 1, 31: J. trug Israel wie ein Mann seinen Sohn trägt, und Ex. 19, 4. Dt. 32, 11: wie auf Adlersflügeln. Das *Pi.*, wie Jes. 63, 9., vom Tragen des Schwachen, den man emporhebt und so der Hilflosigkeit und Gefahr entrückt. Ebenso fürbittend schließt Ps. 3 und ähnlich, aber verheißend, schließt Ps. 29., der ebendeshalb an Ps. 28 angereicht ist.

PSALM XXIX.

Der Psalm der sieben Donner.

- 1 Gebet Jahve, ihr Göttersöhne,
Gebet Jahve Glorie und Macht!
- 2 Gebet Jahve die Glorie seines Namens,
Huldiget Jahve in heiligem Schmuck!
- 3 Gedröhn Jahve's über den Wassern,
Der Gott der Glorie donnert,
Jahve über großen Wassern.
- 4 Gedröhn Jahve's ergeht in Kraft,
Gedröhn Jahve's ergeht in Pracht.
- 5 Gedröhn Jahve's zerbricht Cedern,
Es zerbricht Jahve die Cedern Libanons.
- 6 Und macht sie aufhäufen gleich einem Kalbe,
Libanon und Sirion wie ein Antilopen-Junges.
- 7 Gedröhn Jahve's flammt aus zuckendes Feur.
- 8 Gedröhn Jahve's bringt in Kreisen die Wüste,
In Kreisen bringt Jahve die Wüste Kades.
- 9 Gedröhn Jahve's versetzt Hindinnen in Kreisen,
Er entästet die Wälder —
Und in seinem Tempel sagt Alles: „Glorie“!
- 10 Jahve ist zur Sintflut gesessen,
Und es sitzt Jahve ein König auf ewig.
- 11 Jahve wird Macht seinem Volk verleihn,
Jahve segnen sein Volk mit Frieden.

Dieser Ps. hat ein Gewitter zum Anlaß, aber er bleibt bei der äußeren Naturerscheinung nicht stehen, sondern vernimmt darin die Selbstbezeugung des heilsgeschichtlichen Gottes. Wie die 2. Hälfte von Ps. 19 den Gott der Heilsoffenbarung im Untersch. von dem Gotte der Naturoffenbarung siebenmal 'ד nannte, so wiederholt sich in diesem Donnerpsalm siebenmal 'ד קול, so daß er der Ps. der ἐπτά βρονταί (Apok. 10, 3 f.) heißen kann. Zur Zeit des zweiten Tempels wurde er, wie der überschriftliche Zusatz der LXX ἐξ ὁδίου (ἐξ ὁδίου) ἀκρότης (= ἀκροπολῆας) zu bezeugen scheint¹, an Schemini Azereth, dem Schlußtage (ἐξ ὁδίου Lev. 23, 36) des Lau-

1) Gerade das שִׁיר der Tempelliturgie von Schemini Azereth wird im Talmud nicht angegeben (s. Tosefoth zu *b. Succa* 47., wo nach *Sofrim* c. 19 §. 2 und einer Angabe des Jeruschalmi auf Ps. 6 oder 12 gerathen wird); wir wissen nur, daß Ps. 29 unter die Psalmstücke der Zwischenfeiertage des Laubenfestes gehört, welche in die *vox memorialis* דְּיוֹם זִכְרוֹן (*Succa* 55^a vgl. Raschi zu *Joma* 3^a) zusammengefaßt werden, näml. Ps. 29 (ד); 50, 16 (י); 94, 16 (יב); 94, 8 (יב); 81, 7 (יב); 82, 5^b (י), übrigens nennt der Traktat *Sofrim* c. 18 §. 3 Ps. 29 als den Pfingstfestps. und die jetzt

benfestes, gesungen. Zwischen 2 Tetrastichen, welche je viermal 'ה nonnen, liegen 8 Pentastiche, welche in ihrem siebenmaligen 'קול die schnell einander folgenden Donner des Schlag auf Schlag einschlagenden Gewitters darstellen.

V. 1—2. Die Eröffnungstrope fordert die himmlischen Geister zum Preise Jahve's auf, denn eine Offenbarung göttlicher Herrlichkeit bereitet sich vor, welche in ihren ersten Regungen zu beobachten jene gewürdigt sind, denn die Wurzeln alles diesseitigen Geschehens liegen im Jenseits. Nicht die Mächtigen der Erde, welche 82,6 בְּנֵי קְלִיָּו, sondern die Engel, die sonst אֱלֹהִים בְּנֵי אֱלֹהִים heißen (z. B. Job 2, 1), werden hier wie 89,7 אֱלֹהִים בְּנֵי אֱלֹהִים genannt, was, da אֱלֹהִים nirgends Gott bed. wie אֱלֹהִים (so daß sich Gottheitssöhne übers. ließe), sondern die Götter Ex. 15, 11. Dan. 11, 36., als ein Doppelplur. von אֱלֹהִים wie בְּנֵי אֱלֹהִים Jes. 42, 22 בְּנֵי אֱלֹהִים (Ges. §. 108, 3) „Gottessöhne“, nicht „Göttersöhne“ zu übers. ist. Sie, die gottgezeugten d. h. gottesbildlich erschaffenen, welche mit Gott ihrem Vater gleichsam Eine Familie (s. Gen. S. 121) bilden, werden hier aufgefordert, Gott Glorie und Macht zu geben (Grundstelle Dt. 32, 3) d. i. seine in der geschaffenen Welt geoffenbarte und zu offenbarende Glorie und Macht ihm in lobpreisender Anerkennung wie im Echo willig und freudig zurückzugeben, und ihm die Glorie seines Namens zu geben d. i. seinen glorreichen Namen 72, 19 nach Gebühr zu preisen. הָרַבִּי hat alle drei Mal regelrecht den Ton auf *ult.* (vgl. dagegen Job 6, 22). הָרַבִּי קֹדֶשׁ ist heiliger Ornat, schmuckvolles Feiergewand 2 Chr. 20, 21 vgl. Ps. 110, 3.¹ Eine Machtoffenbarung Gottes steht bevor. Die himmlischen Geister sollen in ihrer ganzen äußern Erscheinung sich dazu rüsten. Wenn v. 2 Aufforderung an die Gemeinde hienieden oder, wie 96, 9., an die Erdbewohner wäre, so müßte der Wechsel der Angeredeten ausgedrückt sein; sie ist also v. 2 wie v. 1 an die Priester des himmlischen יְיָ gerichtet. Auch in der Apok. gehen Gottes Gerichten Lobgesänge und Drommetenschall der Engel vorher.

V. 3—9. Es folgt nun die Schilderung der Machtoffenbarung Gottes, welche Grund der Aufforderung ist und Stoff des Lobpreises werden soll. Der Allherrliche läßt sich in der Sprache (Apok. 10, 3 f.) des Donners vernehmen und offenbart sich im Gewitter. Es sind 15 Zeilen, die sich von selbst in 3 fünfzeilige Str. gliedern. Die Hauptsache aber ist dem S. das siebenmalige 'קול. Obgleich קול zuweilen fast wie ausrufendes „Horch!“ gebraucht wird (Gen. 4, 10. Jes. 52, 8), so hat man dies doch nicht mit Ew. §. 286^f auf 'קול unsers Ps. anzuwenden, welcher eben die weltbewegende Stimme des vom Himmel herab sich kundgebenden Gottes zum Thema hat; das dunkeltönende קול dient nicht allein zur Bez. des Donners des Gewitters, sondern auch des Donners des Erdbebens, des Brau-

gültige synag. Ueberlieferung kennt ihn auch nur als Festps. des ersten Tages von Schabuothe; der Ps. von Schemini Azereth ist der 65. Nur im Sohar findet die Angabe der LXX einige Bestätigung, denn dort (Parasche צו) wird Ps. 29 in Bez. gesetzt zu der Wasserlibation am 7. Laubentage (Hosianna rabba), indem gesagt wird, daß mittelst der 7 קולות (entsprechend den 7 Umzügen um den Altar) 7 der Sephiroth die Wasserschleusen des Himmels öffnen.

1) Die b. Berachoth 30^b vorgeschlagene LA בְּחִרְרָה (in heiligem Zittern) ist nie Variante gewesen, auch nicht בְּחִרְרָה, wonach LXX ἐν ἀλλῇ ἁγίᾳ αἰτοῦ übers.

sens des Sturmes, überhaupt alles Gedröhns, durch welches sich Gott der Welt, bes. der Zornseite seiner Doxa nach, vernehmbar macht. Die Wasser v. 3 sind nicht die unteren, denn es fragt sich, welche? Die des Mittelmeers, wenn sie gemeint wären, würden bei der Anschaulichkeit der Schilderung näher bez. sein. Es ist aber dem Anfange dieser weit angemessener, die in den dunkeln dicken Gewitterwolken angesammelten Wassermassen zu verstehen (s. 18, 12. Jer. 10, 13); das Gedröhn Jahve's ist, wie der D. sich selbst 3^b erklärt, der von dem אל הקביר (vgl. מלך הכבוד 24, 7 ff.) droben gewirkte Donner, der über das ob der Erde im Luftraum schwebende Wassermeer dahinrollt. Wie 3^a und 3^c, so sind auch 4^a und 4^b selbständige Nominalsätze: Gedröhn Jahve's ist, ergeht; fährt dahin; mit dem gattungsbegrifflichen Art. wie 77, 14. Spr. 24, 5 (vgl. Spr. 8, 8. Lc. 4, 32., ἐν ὁρχῇ Apok. 18, 2) ist das der eigenschaftlichen Bestimmtheit. In v. 3 lassen sich die ersten Donner vernehmen, in v. 4 kommt das Gewitter näher und die Schläge werden stärker, nun entlädt es sich in seiner ganzen Gewalt: 5^a beschreibt diese im Allgem., 5^b spricht mit *fut. consec.* wie folgerungsweise gegenwärtig Geschehenes aus: unter Donnergekrach niederfahrende Blitzstrahlen (bekanntlich strebt der Blitz nach den äußersten Spitzen) zersplittern Cedern des Libanon. Das Suff. v. 6^a geht nicht proleptisch auf die folgenden genannten Berge, sondern naturgemäß auf die Cedern (Hgst. Hupf. Hitz.), welche im Gewittersturm sich niederbiegen und wieder emporschnellen; das Hüpfen des Libanon und Sirion aber ist nicht darauf zu bez., daß ihre bewaldeten Gipfel sich senken und wieder heben, sondern nach 114, 4 auf die Erschütterung durch das Donnergekrach, ein freilich nicht auf Naturwahrheit beruhender, sondern das scheinbare Erbeben der Erde bei starkem Gewitter verbildlichender Zug im Gemälde. שריון ist nach Dt. 3, 9 der sidonische Name des Hermon, vertritt also neben dem Libanon den Antilibanos; das Wort hat nach der Masōra ש *sinistrum*, lautet also שריון, weshalb Hitz. es richtig von شر *f. i.* schimmern, funkeln herleitet, vgl. die arab. Dichterstelle zu 133, 3. Diese Gebirge macht das Gewitter aufspringen (Lth. *lecken* d. i. nach seiner eignen Glosse: springen, hüpfen) wie junge Antilopen; רָאם¹ ist wie *ρόνβαλος, ρόνβαλις* gemeinschaftlicher Name der Antilope und des noch jetzt herdenweise die Wälder jenseit des Jordans durchstreifenden Büffels, denn es gibt büffel- wie auch (abgesehen von der Kopfbildung und den gespaltenen Klauen) pferdeähnliche Antilopen. LXX übers.: *ὡς εἶδος μονοκέρων*. Ist damit das auf persischen und africanischen Monumenten abgebildete Einhorn gemeint? Ist dieses Einhorn verschieden von der einhörnigen Antilope? So wenig das Einhorn bis jetzt von einem Reisenden gesehen worden ist, so wenig eine der einhörnigen Antilopen. Beide Thiere, und also auch ihr Verhältniß zu einander, sind zur Zeit noch naturhistorisch undefinierbar.² Auf jeden Donner folgt sofort der Blitz; Jah-

1) s. über *רָאם* Seetzens Reisen III, 339 und dazu IV, 496.

2) Ludolf versteht im Gegensatz zu Bochart unter *רָאם* das Rhinoceros, aber dieses zu den Schweinen gehörige Thier ist keinesfalls gemeint oder auch nur mitgemeint. Uebrigens heißt das Nashorn in Aegypten *charnin* (v. *قرن = خرن*),

ve's Gedröhn spaltet Feuerflammen d. i. formirt (gleichsam *λατομει*) den Feuerstoff der Gewitterwolken zu gespaltenen Feuerflammen, längs hin-fahrenden Blitzen, wobei in Betracht kommt daß *קיל ח'* nicht bloß den Donner als Phänomen, sondern zugleich Gottes darin sich aussprechende Allmacht bez. Die Kürze und Dreigliedrigkeit des v. 7 malt das unaufhörliche zickzackartige Zucken der Blitze (*tela trisulca, ignes trisulci* bei Ovid). Von dem nördlichen Gebirge zieht das Gewitter nach dem Süden Palästina's in die arab. Wüste, näml. (wie 8^b vgl. v. 5 nach dem Schema des „Parallelismus mit Aufspaltung“) gesagt wird, die Wüsten-Umgebung von *Kades* (*K. Barnea*), welches, wie man auch seine Lage bestimmen möge, jedenfalls nahe dem steilen westlichen Abfall des edomitischen Gebirges zur Araba gelegen haben muß. Jene Wüste versetzt Jahve's Gedröhn, näml. der Gewittersturm, in Kreisen, indem es den Sand (*חול*) in Wirbeln vor sich herjagt, und im Gebirg versetzt es, näml. das heftige Blitzen und Donnern, die Hindinnen in Kreisen, indem sie vor Schrecken frühzeitig gebären; sowol das *חי. חייל* als das *חיל. חייל* sind causativ (*חי, חי* kreisen, einkreisen) gemeint. Der D. fährt, indem er eine Wirkung des Gewitters sich aus der andern gleichsam entpuppen läßt, mit *חַיִּים* fort; *חַיִּים* ist dicht. Pluralform und *חַיִּים* bez. die Wirkung des Sturms, der die Wälder „schälet“, indem er den Bäumen Aeste, Laub und Kronen herunterschlägt. Während J. sich dergestalt vom Himmel herab auf Erden in seiner unwiderstehlichen Allgewalt offenbart, sagt *בְּחִילִי* in seinem himmlischen Palaste (11, 4. 18, 7) *בְּחִילִי* (man beachte wie *בְּחִילִי* dieses *בְּחִילִי* aus sich heraussetzt) d. i. jedes von den Wesen dort: *בְּחִילִי*. Es geschieht, wozu der D. v. 1—2 aufgefordert. J. empfängt seine inweltliche Glorie in tausendstimmigem Echo der Anbetung zurück.

V. 10—11. Lth. übers.: *Der HERR sitzt eine Sintflut anzurichten*, indem er dergestalt Sinn in die unverständliche Uebers. der Vulg. u. LXX bringt, und zwar einen ebenso sprachgemäßen — denn *יָשֹׁב* will sicher nach *לְמַסַּח* 122, 5 vgl. 9, 8 verstanden sein — als zusammenhangsgemäßen, denn noch hat der D. bisher nicht ausdrücklich der Regenmassen gedacht, in denen sich das Gewitter entläßt. Auch Engelhardt (Luth. Zeitschr. 1861, 216 f.), Kurtz (Bibel u. Astronomie S. 568 Aufl. 4), Riehm (LB der AKZ 1864 S. 110) u. A. verstehen unter *מַבּוּל* die Quasi-Sintflut des Gewitterregengusses. Aber es heißt ja nicht *לְמַבּוּל*, sondern *לְמַבּוּל*, und *הַמַּבּוּל* (syrr. *momul*) kommt ausschließlich Gen. c. 6—11 als Name der großen Flut vor. An diese Gerichtskatastrophe aber und ihren gnädigen Ausgang erinnert jedes Gewitter, denn sie erscheint in der h. Geschichte

das Einhorn aber *charnit*. „Im J. 1862 saß bei mir in Damask der franz. Archäolog Waddington, als mir ein Antiquar ein antikes Gefäß brachte, in welches eine Menge Thiere gravirt waren, denen ihre Namen auf den Bauch geschrieben standen. Unter den durchweg bekannten Thieren war auch das Einhorn, ganz wie ein Zebra oder Pferd gemacht, aber mit einem langen vorwärts stehenden Horn an der Stirn; auf seinem Leib stand das Wort *خرنيت*. Hr. Wadd. wünschte das Gefäß zu besitzen und ich überließ es ihm; er nahm es mit nach Paris. Wir sprachen viel von diesem Einhorn und glaubten schließlich annehmen zu müssen, daß die Gestalt des fabelhaften Thiers zur Zeit der Kreuzzüge, wo das englische Wappen nach Syrien kam, den Arabern bekannt geworden sein dürfte.“ *Wetzst.*

als erster Eintritt des Gewitterregens und des friedeverkündenden Bogens in den Wolken (Gen. S. 276). Die Rückbeziehung hierauf bestätigt sich auch zum dritten aus dem auf das Perf. יָשַׁב folg. Aorist יָשַׁב (Hofmann, Schriftb. 1, 208). J. — sagt der D. — ist zur Sintflut (sie auszurichten) hingesessen (auf seinen Thron) und sitzt (thront) infolge dessen oder seitdem, wie diese seine gegenwärtige Offenbarung im Gewitter zeigt, als König auf immer, indem er in Zorn und Gnade, richtend und segnend, vom Himmel (115, 16) auf die Erde herniederwaltet. Hier auf Erden hat er ein Volk, welches er von oben mit Antheil an seiner eignen Macht ausrüstet und mit Frieden segnet, während über dessen Feinde seine Zornwetter ergehen. Wie so eindrucksvoll ist gerade für diesen Ps. das Schlußwort יְשׁוּעָה! Es wölbt sich wie ein Regenbogen darüber. Der Anfang der Ps. zeigt uns den Himmel offen und den Thron Gottes inmitten engelischer Lobgesänge, und der Schluß des Ps. zeigt uns auf der Erde inmitten des alleserschütternden Zornrufs Jahve's sein sieghaftes und mit Frieden (פָּ) wie Gen. 24, 1¹) gesegnetes Volk. *Gloria in excelsis* ist der Anfang und *pax in terris* das Ende.

PSALM XXX.

Danklied nach überstandener tödtlicher Krankheit.

- 2 Hoch erhebe' ich dich, Jahve, daß du mich emporgezogen
Und nicht erfreut hast meine Feind' ob mir.
- 3 Jahve mein Gott, ich schrie zu dir, da heiltest du mich,
- 4 Jahve, du hast heraufgeholt aus dem Hades meine Seele,
Mich neubelebt, nicht hinabzusinken in die Gruft.
- 5 Harfnet Jahve, ihr seine Frommen,
Und danket seinem heiligen Ruhme.
- 6 Denn augenblicklich währt sein Zorn, lebenslang seine Huld;
Des Abends kehrt Weinen ein —
Und Morgens ist Jubel da.
- 7 Ich aber dachte in meinem Sichersein:
„Nicht wanken werd' ich ewiglich“.
- 8 Jahve in deiner Huld hattest du meinem Berge Macht bestellt,
Hast verborgen dein Antlitz, ich ward verstört.
- 9 Zu dir, Jahve, rief ich
Und zu Jahve flieht' ich:
- 10 „Was Gewinn bringt mein Blut, mein zur Grube Fahren?
„Wird Staub dich preisen? verkünden deine Wahrheit!“
- 11 „Höre, Jahve, und begnadige mich!
„Jahve, werde Helfer mir!“
- 12 Verwandelt hast du mein Klagen in Reigen mir,
Gelöset mein Bußkleid und gürtetest mich mit Freude,
- 13 Damit dich besinge die Ehre ohne Verstummen —
Jahve mein Gott, ewig will ich dich loben.

Der Aufruf zum Lobpreise Gottes, der in Ps. 29 an die Engel droben ergeht,

1) Der Heilige gebenedeit sei Er — sagt die Mischna *Ukzin* III, 12 mit Bezug auf diese Psalmstelle — hat kein anderes Gefäß (כֵּל) gefunden, welches den für Israel bestimmten Segen faßte, als den Frieden.

richtet sich in Ps. 30 an die Frommen hienieden. Das לָרִיר hat nichts gegen sich. Hitz. findet hier wieder allerlei Anzeichen Jeremia's, aber die jer. Parallelen sind Psalmenklänge und רָגַזְתִּי v. 4 fordert keine Versenkung in Cisterne oder Kasmatten, es ist ein bildlicher Ausdruck für Emporhebung aus Leidenstiefe. Schon das Dankgedicht Hizkia's Jes. c. 38 ist aus den beiden Schlusstrofen dieses Ps. unter Einwirkung vertrauter Bekanntschaft mit dem B. Iob erwachsen. So dürfen wir denn annehmen, daß es David ist, welcher hier, mitten in Befestigung seiner Reichsgewalt an den Rand des Grabes gekommen, nun den Herrn, zu dem er, aus fleischlicher Sicherheit aufgerüttelt, seine Zuflucht genommen, als Geretteter preist und alle Frommen auffordert, mit ihm einzustimmen. Der Ps. führt die Aufschrift: *Sang-Psaln bei Einweihung des Hauses, von David*. Man hat dies auf Einweihung der Stätte des künftigen Tempels bezogen 2 Sam. 24. 1 Chr. 21.; aber obschon der Platz des künftigen Tempels mit dem vorläufig darauf errichteten Altar הַבַּיִת heißen kann 1 Chr. 22, 1 und allenfalls auch schlechtweg הַבְּרִית (wie הַר הַבְּרִית der Tempelberg) heißen könnte, so wissen wir doch, daß David an der Seuche, welche seiner in hochfahrender Selbstbespiegelung angestellten Volkszählung als Strafe folgte, nicht selbst erkrankte 2 Sam. 24, 17. Der Ps. enthält aber auch nichts was auf Einweihung eines Heiligtums, sei es der Moriahöhe oder des Zelttempels 2 S. 6, 17., hindeutete. Eher ließe sich an Wiedereinweihung des durch Absalom verunehrten Palastes nach Davids Rückkehr denken; aber der Ps. redet von einer Lebensgefahr, deren gnädige Abwendung nicht in Beseitigung blutgieriger Feinde, sondern in Wiederherstellung von tödlicher Krankheit besteht. So wird denn die Einweihung der neu ausgebauten Zionsburg gemeint sein. Daß David diesen Bau als ein Unterpand der Festigkeit und Hoheit seines Reiches betrachtete, zeigt 2 S. 5, 12., und man braucht, um den Ps. zu begreifen, nur mit A.E. Flam. Crus. Vaih. aus ihm selbst hinzuzunehmen, daß David durch eine schwere Krankheit an dem Einzug in den Neubau verhindert worden war. Die Situation von Ps. 16 ist die gleiche. Daß הַבְּרִית, so absolut gebraucht, ebensowol den Palast als den Tempel bez. könne, zeigt der stehende Amtstitel אֲשֶׁר לְבֵית־הַבְּרִית (Majordomus). Auch LXX, welche τοῦ ἐγκαταστάτου τοῦ οἴκου (τοῦ) David übers., versteht den Palast, nicht den Tempel. Im jüd. Ritual ist Ps. 30 allerdings, wie schon der Traktat *Sofrim* c. 18 §. 2 angibt, der Ps. des auf 1 Macc 4, 52 ff. zurückgehenden Chanucca- oder Enkänienfestes.

V. 2—4. Der Ps. beginnt hymnisch. Das Pi. הָלֵא (von הָלָה arab. **حَلَّ** lang und schlaff, schwebend halten, sei es abwärts oder aufwärts, Conj. V

הָלֵא baumeln) bed. emporheben oder -ziehen, wie einen Schöpfeimer (הָלֵא gr. ἀνίστην, lat. *tollo, tolleno* bei Festus). Welche Tiefe es ist, in die er versunken war und aus der ihn Gott, ohne seine Feinde seinethalben (לִי wie 25, 2) zu erfreuen d. i. ihnen die gewünschte Schadenfreude zu gewähren, emporgezogen hat, sagt der D. selbst: er war infolge tödlicher Krankheit schon wie in den Hades hinabgesunken. הָיִה (nie: aus dem Nichts ins Leben rufen) bed. immer etwas scheinbar oder wirklich dem Tode Verfallenes wiederbeleben oder etwas Lebendes am Leben erhalten. Damit verbindet sich leicht und gefällig das *Keri* הָיִה בִּיר (ohne *Makkef* nach correctem Texte) *ita ut non descenderem*; der Inf. von הָיִה lautet hier nach Art des starken Verbuns הָיִה wie הָיִה, וְהָיִה, und mit Suff. *jordi* (wie *josdi* Iob 38, 4) oder *jare-di*, denn so, nicht *jordi*, ist hier zu lesen (s. zu 16, 1.

86, 2).¹ Auch das *Chethib* מִי־יָדִי könnte Inf. sein, mit *Cholem plenum* geschrieben, wie ein Infinitiv Gen. 32, 20 und ein Imperativ Num. 23, 8 mit *Cholem* statt *Kamez chatuf* punktiert ist, will aber wahrsch. participiell מִי־יָדִי gelesen sein: du hast mich neubelebt von Sinkenden zur Gruft (28, 1) hinweg oder aus dem Zustande solcher heraus (vgl. 22, 22^b) — eine ganz unbedenkliche prägnante Konstruktion.

V. 5—6. Aufforderung an alle Fromme, solch einen Gott zu preisen, der nach kurzem Zürnen alsbald und lebenslänglich gnädig ist. Statt שֶׁם יְהוֹה's heißt es hier wie 97, 12 nach Ex. 3, 15 יְהוָה: J. macht sich, indem er sich offenbart, wie nennbar so gedenkbar und zwar in ruhmvoller Weise gedenkbar; die Heilsgeschichte ist als Entfaltung des Jahve-Namens zugleich eine Denkmalsetzung, eine Gedächtnisstiftung und zwar Herstellung eines יְהוָה כְּדָשׁ, weil alle Selbstbezeugungen Gottes, sei es in Liebe oder in Zorn, aus dem Lichtmeere seiner Heiligkeit fließen. In der Selbstbezeugung gegen die Seinigen herrscht die Liebe, und der Zorn ist gegen sie nur ein verschwindendes Moment: *ein Augenblick vergeht in seinem Zorne, ein (ganzes) Leben in seiner Huld* d. i. jener währt nur einen Augenblick, diese eines Menschen ganzes Leben. „Alles Ding währt seine Zeit, Gottes Lieb in Ewigkeit.“ Die Präp. בְּ bez. hier nicht wie in der schönen Parallele Jes. 54, 7 f. vgl. 60, 10 Zeit und Modalität des Geschehens, sondern den Zustand, worin einem die Zeit verläuft. Wie schnell die Liebe den Zorn wieder in sich zurücknimmt, malen 6^{b c} (vgl. Jes. 17, 14): Weinen kehrt des Abends bei uns ein, um über Nacht zu bleiben, aber des Morgens erscheint wie ein rettender Engel ein anderer Gast, vor dem בְּכִי verschwindet, nämlich רִנָּה. Das Präd. גָּלִיךְ gehört nicht auch zu 6^c (Hupf. Hitz.). Der Nominalsatz: und am Morgen Jubel = ist Jubel da, malt das Unerwartete und Ueberraschende der Hülfe dessen, der בְּכִי und רִנָּה sendet.

V. 7—8. Nun erzählt David ausführlicher was er erlebt hat, zunächst die Ursache der erlebten Züchtigung. In יָצָאתִי אֶת־רִמְתִּי (wie 31, 23. Jes. 49, 4) hält er seinem nunmehr in der Leidenschule gewonnenen Gottvertrauen seine frühere Selbstzuversicht entgegen, in welcher er sich (wie der רֶשֶׁת 10, 6) für unerschütterlich hielt. Er vertraute statt auf den Geber auf die Gabe als ob sie sein Selbstwerk wäre. Ungewiß, aber auf eins hinaus kommend, ist es, ob שָׁלִיךְ der flektirte Inf. שָׁלַךְ des V. שָׁלַח ist (wonach wir übers.), oder das flektirte N. שָׁלַח (שָׁלַח) = שָׁלַח n. d. F. שָׁחַח das Schwimmen Ez. 47, 5 = שָׁלַח Jer. 22, 21. Solche fleischliche Sicherheit, wie sie Dt. 8, 11—18 näher beschrieben ist, hat demütigende göttliche Züchtigung zur unausbleiblichen Folge. Diese enge Verkettung drücken die Perf. V. 8 aus, welche Gottes Begnadigung, Gottes durch Selbsterhebung wirkte Gnadenentziehung und die enttäuschte Bestürzung auf gleiche Zeitlinie stellen. מַחֲזִיק מַחֲזִיק מַחֲזִיק Macht hinstellen ist s. v. a. sie zu festem Besitze geben, vgl. 2 Chr. 33, 8, welche Stelle eine variirte, nicht aber (nach Riehm) eine verderbte Wiederholung von 2 K. 21, 8 ist. Unnöthig also, mit Hitz.

1) Die Masora stellt das Wort nicht zu יִהְיֶה וְיִחַדְּתִי קִמְצִין (Einleitung 28^b), was bei der Leseweise *mijordi* zu erwarten wäre, und geht nicht von der Voraussetzung aus, daß *mijardi* Particp (Ew. S. 533), sondern daß es Inf. sei wie מְחַדְּדָה (lies 'amādcha) Ob. v. 11.

ל accusativisch und לו adverbial zu fassen: in deiner Huld hattest du meinen Berg stehen lassen fest. Der Berg ist der von Natur und durch Kunst feste Zion (2 S. 5, 9), und dieser ist als Schloßberg Emblem des davidischen Reiches: J. hatte dem David sein Reich stark befestigt, als er ihm seines Selbstvertrauens halber zu fühlen gab, wie er alles nur durch Ihn und ohne Ihn so gar nichts sei. Die Flexionsform חָרַרִי für חָרִי = *harri* ist durch Gen. 14, 6 u. Jer. 17, 3 (wo sie חָרַרִי wie v. חָרַר lautet) geschützt. Die LA להררי (LXX. Syr.) d. i. meiner Königswürde ist ein glückliches Quidproquo, wogegen die LA des Targums להררי „gestellt (mich) auf feste Berge“ sich schon durch das einzuflickende „mich“ widerlegt.

V. 9—11. Doch der also Gezüchtigte betete brünstig. Die Futt. V. 9 haben, weil im Flusse der Erzählung stehend, die Bed. des Imperfekts, der „Gegenwart in der Vergangenheit“, wie es die Araber nennen. Aus der Frage: „was (welcher, welcherlei) Gewinn (der gew. Ausdruck für *τι ὄφελος* *quid lucri*) ist an meinem Blute“ ist nicht zu folgern, daß David in Gefahr des Todes durch Feindeshand war, denn וירמאני V. 3 belehrt uns eines Andern: „welcher Gewinn läge in meinem Blute“ ist also s. v. a. (vgl. Iob 16, 18) darin daß du mich vor der Zeit gewaltsam tödttest? Im Gegentheil würde sich Gott des Lobpreises berauben, den ihm der Lebende bringen würde und so gern bringen möchte. Seine Bitte um Lebensfristung war also nicht auf irdischen Besitz und Genuß, sondern auf Gottes Ehre gerichtet. Er fürchtete den Tod als Ende des Lobes Gottes. Denn jenseit des Grabes werden keine Psalmen mehr gesungen 6, 6. Der Hades war im A. T. noch unüberwunden, der Himmel noch nicht geöffnet. Im Himmel sind die בני אלים, aber noch nicht selige בני אדם.

V. 12—13. Um die unmittelbare Folge der Gebetserfüllung und des Gebets auszudrücken, fehlt das sonst (z. B. 32, 5) übliche ו der Verknüpfung, vgl. zu ויִשְׁכַּח die Nachklänge Jer. 31, 13. Thren. 5, 15. Bei שְׂחֹל ist nach unserer zeitgesch. Auffassung so wenig an 2 S. 6, 14., als bei שִׁקִּי an 1 Chr. 21, 16 zu denken. An die Stelle des um den Leib geschlungenen (nur etwa mit einem Stricke befestigten) Buß- oder Trauerkleides (vgl. קִנְיָה נֶשֶׁק Jes. 3, 24) trat Umgürtung (אַזִּיר syn. חָגַר 65, 13., wov. חֲגֹרָה, אֲזִיר) mit Freude. Die bezweckte Folge so schneller und gründlicher Wandlung seines Leidens, nachdem es ihn heilsam gedemütigt hatte, war Preis Jahve's: damit dich besinge die Ehre (עֲבוֹדָה für עֲבוֹרָה = נֶשֶׁאִי wie 7, 6. 16, 9. 108, 2.), ohne sich unterbrechen zu lassen (יָרַח fut. Kal). Und Preis Jahve's auf ewig ist auch seine Entschließung, wie dieser Ps. gelobt und zugleich bethätigt.

PSALM XXXI.

Ergebung eines blutgierig Verfolgten in Gottes Hand.

- 2 In dich, Jahve, hab' ich mich geborgen —
Mög' ich nimmermehr zuschanden werden,
Durch deine Gerechtigkeit befreie mich.
- 3 Neige zu mir dein Ohr, eilends errette mich;
Werde mir zum Zufluchts-Horte,

- Zum Berghöhn-Hause, mir Heil zu schaffen.
 4 Denn mein Fels und meine Berghöh bist du,
 Und ob deines Namens wirst du mich leiten und führen.
 5 Wirst mich herausziehen aus dem Netze, so sie heimlich mir gelegt,
 Denn du bist meine Schutzwehr.
 6 In deine Hand befehl' ich meinen Geist,
 Du erlösest mich, Jahve, Wahrheits-Gott!
 7 Verhaßt sind mir die Verehrer nichtiger Idole,
 Ich dagegen hange an Jahve fest.
 8 Jubeln will ich und mich freuen deiner Gnade,
 Daß du angesehen mein Elend,
 Kenntnis genommen von den Nöthen meiner Seele.
 9 Und hast mich nicht beschlossen in Feindes Hand,
 Hast gestollt aufs Weite meine Füße.
 10 Sei mir gnädig, Jahve, denn beklemmt ist mir,
 Verfallen ist vor Gram mir Aug' 'und Seel' und Leib.
 11 Denn geschwunden ist in Kummer mein Leben
 Und meine Jahre in Seufzen,
 Wankend worden durch meine Missethat meine Kraft
 Und meine Gebeine verfallen.
 12 Ob aller meiner Gegner bin ich ein Schimpf geworden
 Und meinen Nachbarn eine Last, und ein Schreck meinen Freunden;
 Die mich außen sehen, weichen scheu mir aus.
 13 Vergessen bin ich, wie ein Todter, aus dem Herzen,
 Bin worden wie ein zugrundegehendes Geräth.
 14 Denn ich höre das Gezischel Vieler,
 Schrecknis rings umher;
 Indem sie Rath halten zusammen wider mich —
 Mir das Leben zu nehmen gedenken sie.
 15 Aber ich — auf dich vertrau' ich, Jahve,
 Spreche: mein Gott bist du.
 16 In deiner Hand sind meine Geschicke,
 Rette mich aus meiner Feinde Hand und von meinen Verfolgern!
 17 Laß leuchten dein Antlitz über deinen Knecht,
 Schaffe Heil mir durch deine Gnade.
 18 Jahve, nicht werd' ich zuschanden, denn dich ruf' ich an;
 Zuschanden werden Gottlose, geschweigt zum Hades.
 19 Verstummen müssen Lügen-Lippen,
 Die da reden über den Gerechten Freches
 In Uebermut und Hohn.
 20 Wie groß ist deine Güte, die du gespart dich Fürchtenden,
 Die du bethätigst in dich sich Bergenden angesichts der Menschenkinder.
 21 Du schirmst sie in deines Antlitzes Schirm vor der Leute Rotten,
 Verwarst sie in einer Hütte vor Widerstreit der Zungen.
 22 Gebenedeit sei Jahve,
 Daß er wundersame Gnade mir erzeigt in fester Stadt,
 23 Während ich sprach in meinem Kleinglauben:
 „Weggesehn bin ich aus dem Bereich deiner Augen.“ —
 Doch du vernahmst meines Flehens Ruf als ich schrie zu dir.
 24 Liebet Jahve, ihr seine Frommen alle,
 Die Treuen bewart Jahve
 Und vergilt reichlich dem der Hochmut übt.
 25 Seid stark und Mut fasse euer Herz,
 All ihr Harrenden auf Jahve!

Auch in Ps. 31 blickt der Verf. V. 23 mit אֶתְּיָיִן auf einen früheren Seelenzustand zurück, näml. der Anfechtung, wie 30, 7 der Sicherheit; auch hier betheilt er alle חֲסִידָיו an der heilsamen Frucht seiner Erlösung (vgl. 31, 24 mit 30, 5).

Uebrigens aber ist die Situation der zwei Ps. eine sehr verschiedene. Davidisch sind sie beide. Hitz. aber hält beide für jeremianisch. In Betreff des Ps. 31, den auch Ew. dem „Jérémyá“ zuschreibt, ist diese Ansicht sehr beachtenswerth. Es findet sich nicht allein V. 14^a bei Jeremia 20, 10 wieder, sondern der ganze Ps. erinnert durch seine Sprache (vgl. z. B. V. 10 mit Thren. 1, 20.; V. 11 mit Jer. 20, 18.; V. 18 mit Jer. 17, 18.; V. 23 mit Thren. 3, 54) und seine elegische Weichheit an Jeremia. Aber diese Verwandtschaft entscheidet nicht. Die Stelle Jer. 20, 10 kann wie viele andere dieses Prof., dessen Sprache tief in die des Psalters getaucht ist, nicht minder Reminiscenz sein als Jon. 2, 5. 9., und was die elegische Weichheit betrifft, so gibt es keine natürlich und geistlich verwandteren Charaktere als David und Jeremia, die beiden in ihren edlen zarten Seelen tiefempfindenden liebeheuchtsvollen und schmerzreichen Knechte Jahve's. Wir bleiben, obwol nicht ohne Schwanken, bei dem Zeugnis der Ueberschrift und halten den Ps. für ein Lied aus der äußeren und inneren Anfechtung (LXX *ἐκστάσεως* wahrsch. in Combination von V. 23 *ἐν ἐκστάσει* בְּחִסְיוֹ mit 1 S. 23, 26) der saulischen Zeit. Während 12^c nicht in den Mund des gefangenen Jeremia (Hitz.) paßt, hat der Ps. nicht nur mit dem jeremianisch lautenden Ps. 69 (bes. 69, 9. 33), sondern auch mit anderen, die uns als davidische gelten, Vieles gemein: die dem damaligen kriegerischen Leben Davids unter den Felsen und Klüften der Wüste entsprechenden Bilder; den ermutigenden Zuruf 31, 25 vgl. 22, 27. 27, 14.; den seltenen Gebrauch des *Hi.* חִי 31, 22. 17, 7.; den Wunsch, von Gott verborgen zu werden 31, 21 vgl. 17, 8. 64, 3 und Anderes. Mit Ps. 22 hat er dies gemeinsam, daß der gekreuzigte Christus ihm sein letztes Wort entnimmt, wie jenem sein drittletztes. Aber die Vorausdarstellung der Passion verbleibt 31, 10—14 innerhalb der Schranke des Typus und erfährt nicht gleiche prof. Steigerung, wie in dem einzigartigen Ps. 22, welchem nur Ps. 69 vergleichbar ist. Der Anfang v. 2—4 wiederholt sich in dem centonischen Ps. 71 eines jüngeren ungenannten Dichters, wie v. 23 theilweise in 116, 11. Stroßische Anlage ist nicht ersichtlich.

V. 2—9. Der D. beginnt mit der Bitte um Rettung, begründet auf das Vertrauen, welches J., dem er sich hingibt, nicht täuschen kann, und freut sich invoraus der zweifellos vorausgesetzten Gewährung. Aus seiner zuversichtlichen Geborgenheit in Gott (יְהוָה) ergibt sich die Bitte: möge es nun und nimmer mit mir dahin kommen, daß ich zuschanden, daß meine Hoffnung getäuscht wird. Auf diese Bitte in Form lebhaften Wunsches folgen Bitten in direkter Bittform. Das bittende בְּחִסְיוֹ gründet sich auf Gottes Gerechtigkeit, welche nicht umhin kann, heilsordnungsmäßiges Verhalten, wenn auch nach andauernder Prüfung, mit den ersehnten Heilserweisungen zu erwidern. In Gruppe 2 gestaltet sich die Bitte gemäß der Lage des von Saul obdach- und schutzlos im Gebirge und der Wüste Umhergejagten. In בְּחִסְיוֹ צֶדֶד צוֹר ist בְּחִסְיוֹ *gen. appos.*: ein Fels der Schutzwehr (צֶדֶד) v. 10 wie 27, 1) oder vielmehr: der Zuflucht (בְּחִסְיוֹ = מִצְדָּה v. 10 = עֲזָרָה wie 37, 39. 52, 9 und wol auch Jes. 30, 2 und anderwärts);¹ ein Felsen-

1) Es unterliegt kaum einem Zweifel, dass im Gegens. zu der vorliegenden Punctuation, welche nur Ein בְּחִסְיוֹ (בְּחִסְיוֹ) v. 10 stark s. anerkennt, zwei Subst. dieser Hauptform zu unterscheiden sind: בְּחִסְיוֹ Veste, Hort, Schutzwehr, welches seiner Abstammung gemäß בְּחִסְיוֹ u. s. f. flectirt wird, und בְּחִסְיוֹ = arab. *ma'ād* Bergungs-ort, Schutz, Zuflucht, welches בְּחִסְיוֹ oder בְּחִסְיוֹ wie das syn. מְבִטֵּי zu flectiren

hast erlöst mich, Jahve, Wahrheits-Gott“. Das Perf. **סְיִיחָהוּ** ist hier nicht wie 4, 2 von Vergangenem, sondern von schon so gut als Vergangenem gemeint, es ist nicht Precativ (Ew. §. 223^b), sondern wie die Perf. V. 8. 9 Ausdruck gläubiger Vorwegnahme der Erlösung, das mit dem *praet. proph.* nahe verwandte *praet. confidentiae*, denn der Geist des Glaubens redet wie der Geist der Profeten von Künftigem mit historischer Gewißheit. In dem Begriffe von **אֵל אֱמֶת** kann die in **אֱלֹהֵי אֱמֶת** 2 Chr. 15, 3 liegende Bez. auf die Götzen nicht ausgeschlossen sein, da V. 7 die „nichtigen Trugbilder“ entgegengesetzt werden; **הַבְּלִי** ist seit Dt. 32, 21 ein bes. bei Jer. (z. B. 8, 19) beliebter Götzename. Andererseits kann es dem Zus. nach auch von **אֱמֶת** Dt. 32, 4 nicht sehr verschieden sein, da die Vorstellung Gottes als Depositär noch fortwirkt und auch sonst **אֱמֶת** und **אֱמֻנָה** als Attribute von Personen wechseln: **אֱמֶת** ist währendes und sich bewährendes Sein, **אֱמֻנָה** währender und sich bewährender Sinn. Somit ist **אֵל אֱמֶת** der Gott, welcher als der wahre durch lebendiges Walten die Wahrheit seiner Offenbarung, insbes. seiner Verheißungen, erwahrt. In V. 7 beruft sich David auf seine lautere Hingabe an diesen wahren treuen Gott: verhaßt sind ihm die, welche Truggebilden huldigen, während er dagegen an J. hangt; es sind die Götzen, welche **הַבְּלִי-שָׁוָא** heißen, als ihren Verehrern nichts nützende, sie nur täuschende Wesen ohne Wesen. Wahrsch. ist (wie 5, 6) mit LXX Vulg. Syr. Ar. **שָׁוָא** zu lesen (Hitz. Ew. Olsh. u. A.); im vorliegenden Texte, der kein berichtigendes *Keri* wie 2 S. 14, 21. Ruth 4, 5 aufweist, ist **וְאֵי** nicht Gegens. zum vorausgeg. Satze, sondern Satzglieder. Im Ps. Jona's 2, 9 lautet dieses **הַבְּלִי-שָׁוָא**; hier das *Kal* in der Bed. *observare, colere* wie Hos. 4, 10 u. auch Spr. 27, 18.: in dem aufwartenden Dienst ist nach 59, 10 das wartende Vertrauen inbegriffen. Das die *fiducia fidei* bezeichnende **בָּטַח** verbindet sich sonst mit **בָּ** des Haftens oder **עַל** des Beruhens, hier mit **אֵל** des Anhangens. Die Cohortative V. 8 drücken Vorsätze aus; Olsh. u. Hupf. übers. sie optativisch: möge ich jubeln können, was als Fortsetzung von v. 7 minder passend scheint. Seiner Erhöhung gewiß nimmt er sich vor, ob Jahve's Gnade dankbare Freude zu bezeugen, darob daß **אֶפְשָׁר** wie Gen. 34, 27 er angesehen (*ἐπέβλεψε* Lc. 1, 48) sein Leid, daß er Wissen gehabt und bethätigt hat um seine Seelennöthe. Die Constr. **בְּ יְרֵכְךָ** läßt sich angesichts Gen. 19, 33. 35. Iob 12, 9. 35, 15 nicht beanstanden (Hupf.); sie ist bedentsamer als unser „wissen um etwas“, **בָּ** wie *ἐν* in *ἐπιγινώσκουσιν* von dem das Obj. erfassenden, sich dessen bemächtigenden Erkennen (Apperception). **הִקְדִּיר** V. 9 *συγγελεῖν* wie 1 S. 23, 11 (im Munde Davids): so preisgeben, daß des Anderen Hand das Preisgegebene umschließt d. i. es ganz und gar in ihrer Gewalt hat. **סִדְּרָהּ** wie 18, 20 vgl. 26, 12. Es ist Davids Sprache, in der die Tōra und bes. das Deuter. (32, 30. 23, 16) durchklingt.

V. 10—14. Nach dem glaubensvoll angestimmten Pāan vor dem Siege beginnt in diesem 2. Theile des Ps. (mit absteigendem Gruppenumfang: 6. 5. 4) wieder die Bitte, auf die Größe des Leidens sich gründend, das der S., nachdem er sich im Vertrauen auf Gott gestärkt hat, Ihm nun um so gefaßter darlegt. **צָרָה לִי** *angustum est mihi* wie 69, 18 vgl. 18, 7. 10^b lautet wörtlich wie 6, 8., nur daß zu **צָרָה לִי**, dem den Leidenszustand spiegelnden

Auge, in welchem sinnliche Wahrnehmung und objektive Sinnfälligkeit des Menschen sich concentriren, hier נָפֶשׁ die Geist und Leib verknüpfende Seele und בָּיִת das die geistig-seelischen Thätigkeiten und Empfindungen reflektirende Leibesinnere hinzutreten. Auf הָיִים, womit sich die Vorstellung des organischen Ineinandergreifens seelischer und leiblicher Kräfte verbindet, folgt wie 88,4 das Präd. in der Mehrzahl. Daß der D. seine Sündenschuld als dasj. namhaft macht, wodurch seine physische Kraft wankend worden (כָּשַׁל wie Neh. 4,4), kann auch in einem Ps. der saulischen Verfolgungszeit nicht befremden, denn je länger diese währte, desto tiefer mußte David fühlen, daß er dieser Leidenschmelze bedürfe. Schon den LXX lagen 12^{ab} genau so wie uns vor: παρὰ πάντα τοὺς ἐχθρούς μου ἐγενήθη ὄνειδος, καὶ τοῖς γένοιτό μου σφόδρα καὶ φόβος τοῖς γινωσκουσίν μου. Aber dieses σφόδρα (Hier. *nimis*) würde nur allenfalls erträglich, wenn man übers. dürfte: „ein Schimpf geworden auch (sogar) meinen Nachbarn sehr“ — man könnte dann für diese Stellung des מְאֹד Richt. 12,2 vergleichen, und unmöglich ist diese Uebers. nicht, denn וְ hat nicht allein öfter den Sinn von „auch“ wie 2 S. 1,23, sondern (abgesehen von Stellen, wo es sich auch als ein nachholendes „und zwar“ erklären läßt wie Am. 4,10) zuweilen geradezu diese Bed. (wie καί, *et* = *etiam*) Jes. 32,7. Hos. 8,6 (nach den Acc.). 2 Chr. 27,5. Koh. 5,6 (vgl. Ew. §. 352^b). Da jedoch dieser Sprachgebrauch im Hebr. kein ausgeprägter, sondern nur erst im Werden begriffener ist, so fragt es sich, ob nicht viell. ohne diese immerhin mißliche Fassung des וְ = מְאֹד auszukommen ist. Olsh. stellt יִלְשָׁכְנִי hinter לְבִידִכִּי, wodurch allerdings alle Schwierigkeit beseitigt wird. Hitz. verwandelt מְאֹד in מְרָר geschmeckt, geflohn. Aber man erwartet ein dem מְרָר paralleles Subst., wie etwa „Schrecken“ (Syr.) oder „Last“. Jedoch מְרָר und מְרָרִים sehen nicht so aus, als ob מְאֹד daraus verderbt sein könnte. Kann nicht viell. מְאֹד selbst s. v. a. מִשְׁאָר bed.? Da es in der Bed. σφόδρα so schlecht paßt, so wäre der Ausdruck, wenn es hier in einer sonderlichen Bed. gebraucht wäre, nicht zweideutig. Schon J. D. Michaelis verglich das arab. أَزْد (أَزْدٌ) in der Bed. *onus*; wir dürfen ohne Maurers und Hupfelds Bedenken annehmen, daß מְאֹד hier eben diese Bed. hat und dabei nicht מְאֹד vocalisirt zu werden braucht, denn auch das adverb. מְאֹד ist urspr. ein von אֹר אֵר (n. d. F. מְאֵר von צִיר) abgeleitetes Subst. *gravitas, firmitas*, welches dann in dem Sinne von *graviter, firmiter* (vgl. franz. *ferme*) gebraucht wird; אֵר aber hat die Wurzelbed. *compreß, kompakt, fest und derb* s., von welcher die auf *ada jaidu* und *ada jaidu* sich vertheilenden Bedd. stark, kräftig s. und bedrücken, beschweren ausgehen, welche אֵר in sich vereinigt (vgl. zu 20,9). Die Masse der Gegner, die David hatte, gereichte ihm doch zuletzt auch in den Augen Besserer zu dem Schimpfe eines Thronräubers und Empörrers; diej., bei denen er freundnachbarliche Zuflucht fand, fühlten sich nachgerade, weil gefährdet, auch belästigt, und wie sehr die mit ihm nicht bloß oberflächlich, sondern intim Bekannten (מִיָּדָיִים wie 55,14. 88,9,19), menschlich angesehen, Ursache hatten, den Umgang mit ihm zu fliehen, zeigt das traurige Geschick Abimelechs und der andern Priester

von Nob. So ist er denn wie ein Todter, den man, wenn er aus dem Hause zu Grabe geschafft ist, gemeinhin auch aus den Herzen hinausgeschossen zu haben pflegt (נִשְׁכַּח מִלֵּב *oblivione exstingui ex corde* vgl. נִשְׁכַּח Dt. 31, 21); aller innere Zusammenhang mit ihm ist wie durchschnitten, er ist geworden כְּכֵלִי אֶבֶר was in Anbetracht der folg. Begründung v. 14 nicht den Sinn von *vas perditum*, sondern *vas periens* hat, ein in אֶבֶר begriffenes d. h. beiseitegestelltes oder weggeworfenes, das man ohne sich darum zu kümmern vollends verderben läßt (vgl. Hos. 8, 8 nebst Jer. 48, 38 und Jer. 22, 28). Mit בִּי begründet er diese Selbstvergleichung mit einem zum Unrat gewordenen Hausgeräth. Schleichrede, Afterrede Vieler brandmarkt ihn als Verbrecher, Schrecknis umgibt ihn von allen Seiten (wörtlich so Jer. 20, 10., wo der Prof., bei dem auch sonst מְגִיד מִסְתָּרִים eine häufige stehende Formel ist, in ähnlicher Lage die Sprache des Ps. redet); indem sie zu Rathe sitzen gemeinschaftlich über ihn (mit מְחַיֵּסִים beginnt nach den Acc. die andere Vershälfte), geht ihr Sinnen auf nichts anderes, als ihn aus dem Wege zu schaffen. Wenn sich in 14^d die Infinitivconstr. fortsetzen sollte, so würde es לְקַח נַפְשִׁי לְקַח נַפְשִׁי oder לְקַח נַפְשִׁי רוּחִי heißen.

V. 15—19. Aber obwol ein Fluch der Welt und ein Fegopfer aller Leute ist er getrost in Gott, seinem Retter und Rächer. Mit נִצָּרִי wird wie v. 7 das Subj. gegensätzlich hervorgehoben. Es scheint als ob J. im Zorn ihn aufgegeben, aber er vertraut auf Ihn und trotz diesem Scheine mit dem Gebetsworte zueignenden Glaubens. צָרָה oder צָרָהִים (1 Chr. 29, 30) sind die bestimmten Zeitereignisse und Zeitumstände, die Wechselfälle menschlichen Lebens, wie arab. *idät* (wie צָרָה v. יָצָר) die bestimmten Belohnungen und Strafen; die Zeiten mit dem was sie bringen sind in des Herrn Hand, alle Geschehnisse sind seine Schickungen. Vulg. nach LXX: *in manibus tuis sortes meae*. Aus diesem Bewußtsein, daß Gottes allmächtige und treue Hand sein Leben gestaltet, ergeben sich die Bitten v. 16^b. 17. Es sind drei, die mittlere ist Wiederhall des ahronitischen Segens Num. 6, 25. Das die Hoffnung, daß er nicht zuschanden werden wird (vgl. v. 2), begründende פִּי קָרָא אֲחֵרִי ist wie אֲצַדִּיק v. 15 nach Ges. §. 126, 3 zu verstehen. Die Begründung spricht dafür, daß אֶל-אֱבֹשֶׁת nicht sowol bittend (möge ich nicht zuschanden w.) als hoffend gemeint ist. Die folg. Fut. könnten nichts desto weniger optativisch sein, aber die Wortstellung fordert das nicht; wir fassen sie auch lieber hoffend, so daß den drei Bitten v. 16. 17 drei Hoffnungen v. 18. 19 entsprechen: er wird nicht zuschanden, die Frevler aber werden zuschanden und werden auf ewig stumm gemacht. Die Form יִדְבֹק von דָּבַק ist wie Jer. 8, 14 der Plural des fut. Kal יִדְבֹק mit der im Aram. üblichen Verdoppelung des 1. Stammbuchstaben (wie außerdem יָקַם, יָשַׁם, יָהַם), nicht des fut. Ni. יָדַם, dessen Plur. wie 1 S. 2, 9 יָדַם lauten würde; *conticescere in orcum* ist s. v. a. schweigen d. i. unwirksam gemacht dem Hades verfallen. Wie דָּבַק bez. auch נָצַל v. 19 hier nur dem Zus. nach ein gewaltsames Erleiden durch richterliches Eingreifen Gottes: verstummen d. i. stumm gemacht werden alle Lügen-Lippen. פִּיךָ eig. Ausgelassenes, Freies, Freches (vgl. arab. *atik*, *atik* freigelassen, frei¹) ist Objektsacc. wie 94, 4 und Subjektsnom. 1 S. 2, 3.

1) In die Bed. „frech“ gehen diese arab. Wörter jedoch nicht über.

V. 20—25. In diesem Theile wird die wolbegründete Hoffnung zu triumphirender Gewißheit und diese bricht aus in dankbaren Lobpreis der Güte Gottes gegen die Seinen und in die frohe Ermahnung aller zu glaubensfestem Harren auf J. Der Ged.: wie gnädig hat sich mir Gott bewiesen, gibt sich v. 20 allgemeineren Ausdruck. Es ist ein Ausruf (יָהּ wie 36, 8) anbetender Bewunderung. 'יָהּ ist der Inbegriff des Guten, welches Gott den Seinen zu fortwährendem, immer vollerm Nießbrauch aufgespeichert, פָּצַח nicht anders als 17, 14 vgl. τὸ μάνα το ἀεχρυσμένον Apok. 2, 17. Statt פָּצַח sollte es eig. נָתַח heißen, da man wol פָּצַח טוב, aber nicht פָּצַח יָהּ sagen kann; es ist Bethätigung oder Erweisung von יָהּ aus jenem טוב, dem Gnadenschatze, gemeint. J. bekennt sich so zu den Seinen ihren Feinden zur Beschämung, aller Welt zum Trotze 23, 5. Er nimmt die Seinen unter seine Obhut vor רָכַס יָהּ den Zusammenrottungen (von רָכַס רָכַס

magna copia) der Leute, vor dem Gezänk d. i. verläumderischen Gedresch der Zungen. Anderwärts heißt es, daß Gott in סֶחֶר אֱלֹהִי 27, 5 oder in סֶחֶר 61, 5 oder in seinen Schatten צֶל 91, 1 verbirgt, hier: in Schutz und Schirm seines Antlitzes d. i. im Bereiche des unnahbaren Lichts, das von seinem Angesichte ausgeht. Die סֶחֶר ist eben der gleich einem Laubdache über dem Verfolgten sich wölbende trauliche Schutz des Allmächtigen. Mit 'יָהּ geht David wieder auf seine persönliche Erfahrung über. Die Einheit des Ps. fordert, den Lobpreis auf die im Glauben anticipirte Thatsache der Rettung zu beziehen. J. hat ihm wunderbare Gnade bewiesen, indem er ihm יָרִי מִצִּיר als Aufenthalt verschafft hat. מִצִּיר von צִיר einschließen (arab. *miṣr* mit dem denomin. V. *maṣṣara* eine befestigte Stadt anlegen) bed. sowol Belagerung d. i. Einschluß durch Belagerungswerke, als Befestigung (vgl. 60, 11 mit 108, 11) d. i. Einschluß durch Festungswerke gegen feindliche Angriffe 2 Chr. 8, 5. Die feste Stadt, erklärt man meistens, ist Gott selbst und sein gewaltiger und gnädiger Schutz. Man hätte dann Jes. 33, 21 u. a. St. zu vergleichen. Aber warum soll nicht eine wirkliche Stadt gemeint sein, nämlich Ziklag? Daß er da nach langen kummervollen Tagen eine feste und sichere Stätte fand, das rühmt David hier in voraus und unbewußt weissagend als wundersamen Erweis göttlicher Gnade. Ziklag wurde ja wirklich für ihn der Wendepunkt von Niedrigkeit zur Hoheit. Schon hatte er in seinem Hin- und Herschwanken (רָחַץ *trepidare*) gesagt (vgl. 116, 11): ich bin abgehauen aus dem Sehbereiche deiner Augen. נִינְרָה erklärt sich nach יָרִי אֶת; dafür Thren. 3, 54 נִינְרָה und Jon. 2, 5 נִינְרָה. Er meinte in seinem Bangen und Zagen, daß Gott sich gar nicht mehr um ihn kümmere; אֲנִי *verum enim vero* aber J. hörte seines Flehens Ruf, als er zu ihm schrie (gleiche Worte wie 28, 2). Auf Grund solcher Erfahrungen fordert er alle Frommen auf, einen solchen Gott zu lieben d. i. die Liebe selber zu lieben. Einerseits bewart er die Treuen (אֲמִינִים von אָמֵן = אֲמִינִים wie 12, 2), welche Glauben halten, indem auch er ihnen seine Treue durch Bewahrung in allen Gefahren bewährt, andererseits vergilt er nicht in knappem, sondern reichlichem Maße (עַל wie Jes. 60, 7. Jer. 6, 14: κατὰ περισσείαν) denen, welche Hochmut üben — vor Gott dem HErren die Sünde der Sünden. Ein ermutigender Zu-

ruf an die Frommen (umgeformt aus dem üblichen *יִצְחָק וְיִשְׂרָאֵל macte esto*) schließt den Ps., ähnlich dem selbstermutigenden Zuruf 27, 14. Die Frommen und Treuen heißen hier die Harrenden auf J. Sie sollen beharrlich harren, denn dieses Harren endet herrlich, endlich bricht die Ostersonne durch die Zorngestalt des Himmels und das Estomihi verwandelt sich in Halleluja. Dieses beharrlich auf J. gerichtete Auge der Hoffnung ist das Eigentümliche des alttest. Glaubens. Die wesentliche Einheit aber der alttest. Gnadenordnung mit der neutest. stellt uns Ps. 32 dar, in seinem neutestamentlich-paulinischen Charakter das Seitenstück von Ps. 19.

PSALM XXXII.

Der Weg zur Sündenvergebung.

- 1 Selig wem hinweggenommen Uebertretung, bedeckt Sünde.
- 2 Selig der Mensch, dem nicht zurechnet Jahve Verschuldung
Und in deß Geiste keine Tücke.
- 3 Als ich schwieg, morschten meine Gebeine
Durch mein fortwährend Stöhnen.
- 4 Denn Tag und Nacht lastete auf mir deine Hand,
Es wandelte sich mein Lebenssaft bei Sommergluten. (*Sela*)
- 5 Meine Sünde that ich dir kund und meine Schuld verdeckt' ich nicht;
Sprach: „beichten will ich meine Uebertretungen Jahve“ —
Und du, du hast hinweggenommen meine Sünden-Schuld. (*Sela*)
- 6 Darob bete jeder Fromme zu dir zur Findens-Zeit,
Gewiß, beim Herwogen großer Wasser —
Ihn werden sie nicht erreichen.
- 7 Du bist Schirm mir, vor Noth wirst du mich hüten,
Mit Rettungs-Jubeln mich umringen. (*Sela*)
- 8 Ich will dich verständigen und unterrichten über den Weg den du
gehn mußt.
Berathen, auf dich mein Auge richtend.
- 9 Seid nicht wie Pferde, wie Maulthiere ohne Einsehn,
Mit Zügel und Trense ist ihr Gebiß zu zäumen,
Nimmer kommt es sonst heran zu dir.
- 10 Viele Schmerzen hat der Gottlose,
Aber wer auf Jahve traut, mit Gnade umringt er ihn.
- 11 Freut euch in Jahve und frohlocket Gerechte,
Und jubelt alle die ihr geraden Herzens!

Es sind der hervorstechenden Merkmale mehrere, durch welche sich dieser Ps. mit dem vorigen paart (s. *Symbolae* §. 52); in beiden blickt der S. mit *אֶתְּחַוֶּה* auf eine Thatsache seines innern Lebens zurück und beide schließen mit einem Aufrufe der Frommen, welcher sich schlußfolgerungsartig zum Ganzen verhält. Uebrigens aber sind beide Ps. verschieden: Ps. 31 ist ein Bittpsalm in äußerer Noth, Ps. 32 ein Lehrpsalm über den Bußweg zur Sündenvergebung, der 2. der 7 kirchlichen *Psalmi poenitentiales*, der Lieblingsps. Augustins. Man könnte ihm Augustins *intelligentia prima est ut te noris peccatorem* als Motto geben. Der D. legt seine persönliche Erfahrung zu Grunde und wendet sich mit der daraus geschöpften allgemeinen Lehre an alle Einzelnen in der Gemeinde. Ein ganzes Jahr lang war David nach seiner Ehebruchsünde wie ein Verdammter in der Hölle. In dieser Hölle ist

Ps. 51 gedichtet, Ps. 32 dagegen schon nach der Befreiung; jener mitten im Bußkämpfe, dieser nach wiedererlangtem inneren Frieden. Das Thema desselben ist der aus jenem Abgrunde innerer Noth emporgebrachte köstliche Schatz der Lehre: das Selige der Sündenvergebung, das aufrichtige rückhaltlose Bekenntnis der Sünde als der Weg dahin und der Schutz Gottes in allen Gefahren, so wie Freude in Gott als ihre Früchte.

Nach dem allen wäre מְשִׁיבִיל in der Bed. *psalmus didascalicus s. informativus* (Reuchlin: *ut si liceret dicere intellectificum vel resipiscenticum*) als Benennung dieses den Heilsweg lehrenden Ps. so passend als möglich. Dennoch ist diese Bed. unhaltbar. Schon dadurch, daß das *Hi. מְשִׁיבִיל* in der causativen Bed. Einsicht verschaffen im vorexilischen Hebräisch nur vereinzelt (v. 8. Spr. 21, 11) vorkommt und erst im jüngeren üblich wird (Dan. Chron. Nehem.), wird es unwahrscheinlich, daß מְשִׁיבִיל, welches sonst immer *intelligens* bed., als technisches Wort *intelligentem faciens* bed. soll. Aber, was gegen die Bed. Lehrgedicht entscheidet, ist dies, daß unter den 13 Ps., welche מְשִׁיבִיל überschrieben sind, nur zwei (32 u. 78) als Lehrgedichte gelten können; Ps. 45 heißt daneben הָדִיר וְהָדִיר וְהָדִיר und Ps. 142 מְשִׁיבִיל, zwei Namen, die sich schlecht mit didaktischer Abzweckung und Anlago vertragen. Auch die für die Begriffsbestimmung wichtige Stelle 47, 8, in welcher מְשִׁיבִיל sich als Objektsacc. gibt, schließt die Bed. Lehrgedicht aus. „In Ps. 47, 8 — bem. Ew. (Dichter des A. B. 1, 31) — haben wir den sichersten Fingerzeig zum richtigen Sinne des Worts; hier steht מְשִׁיבִיל neben זָבִיר als nähere Bestimmung des musikalischen Singens, und es leidet keinen Zweifel, daß ein *kluges* melodisches Lied so viel sein muß als ein *feines*, kunstvolles.“ Aber מְשִׁיבִיל erscheint sonst immer nur als Attribut von Personen, weil nicht was klüglich gemacht, sondern was in sich selbst klug ist so genannt wird. Auch 2 Chr. 30, 22., wo auf die Maskil-Psalmen angespielt wird, sind es die musizierenden Leviten selber, welche (שִׁבְלֵי טוֹב) heißen (d. i. die mit feinem Takt geschickt Ausführenden). So wird man denn auf die Hifilbed. nachdenkenden Betrachtens 106, 7 vgl. 41, 2. Spr. 16, 20 hingedrängt, so daß מְשִׁיבִיל Betrachtendes, dann Betrachtung bed., wie מְשִׁיבִיר das Vielmachende und dann die Fülle, מְשִׁיבִיר das Verderbende und dann das Verderben. Von irgend welcher sonderlichen Technik läßt sich an den Maskil-Psalmen wie z. B. 54 und 142 nichts entdecken. Das Wort bed. eben nur *pia meditatio*.

V. 1—2. Der Ps. beginnt mit Seligpreisung des Menschen, welcher Gottes rechtfertigende Gnade erfährt, indem er sich Ihm rückhaltlos hingibt. Die Sünde heißt מְשִׁיבִיל als Losreißung von Gott; מְשִׁיבִיל als Abirrung vom Gottgefälligen; מְשִׁיבִיל als Verkehrung, Verzerrung, Missethat. Die Vergebung der Sünde heißt נָשָׂא (Ex. 34, 7) als Aufhebung und Hinwegnahme *ἀίρειν* und *ἀφαιρεῖν* Ex. 34, 7., בָּשָׂא (85, 3. Spr. 10, 12. Neh. 3, 37) als Bedeckung, so daß sie vor Gott dem Heiligen unsichtbar wird und wie nicht geschehen ist, לא תִּשָּׂא (2 S. 19, 20., vgl. حَسِبَ zählen, berechnen, οὐ λογίζεσθαι Röm. 4, 6—9) als Nichtzurechnung; die δικαιωσέν με χάρις ἔσται ist hier deutlich ausgesprochen. Der Gerechtfertigte heißt מְשִׁיבִיל als Enthobener der Uebertretung *praevaricatione levatus* (Ges. §. 135, 1); מְשִׁיבִיל statt נָשָׂא Jes. 33, 24 soll mit מְשִׁיבִיל (Part. zu מְשִׁיבִיל wie מְשִׁיבִיל zu מְשִׁיבִיל) zusammenzuklingen (s. zu Jes. 22, 13). Ein „Bedeckter der Sünde“ ist ein solcher, über dessen Sünde vor Gottes heiligen Augen die Decke der Sühne (מְשִׁיבִיל כֹּהרִי bedecken, verw. غمر, خب, خفر, غفر) liegt. Die dritte

Benennung ist ein Attributivsatz: „dem J. die Missethat nicht in Rechnung bringt“, indem er sie vielmehr als quittirt, als abgethan ansieht. Ein solcher Gerechtfertigter ist aber nur der, in dessen Geiste keine רמיה ist, kein Trug, welcher die oder jene Lieblingsstünde läugnet und verhehlt, verringert und beschönigt. Eine solche gefissentlich vorbehaltene Sünde ist ein geheimer Bann, welcher die Rechtfertigung verhindert.

V. 3—5. Denn, wie den D. eigne Erfahrung gelehrt hat, wer nicht sein ganzes Verderben beichtend vor Gott ausschüttet, martert nur sich selbst, bis er sich seines geheimen Bannes entlastet. Da v. 3 für sich allein nicht als Begründung des aufgestellten Satzes gelten kann, so bed. רי entw. „weil quod“ (z. B. Spr. 22, 22) oder „als quum“ (Richt. 16, 16. Hos. 11, 1). Die אצגה war Ausbruch der Qualen, die ihm das folternde Gewissen bereitete. Je mehr er sich sträubte zu beichten, desto lauter redete dieses, und weil diese innere Stimme, in der Gottes Zorn zu Worte kam, zu beschwichtigen nicht in seiner Macht stand, schrie er den ganzen Tag, näml. um Hülfe, aber, weil noch ungebrochenen Herzens, ohne Erhörung. Er schrie den ganzen Tag, denn Gottes strafende Rechte 38, 3. 39, 11 lag Tag und Nacht schwer auf ihm, das Gefühl göttlichen Zorns ließ ihm keine Ruhe, vgl. Job 33, 14 ff. Ein Feuer brannte in ihm, das ihn ganz zu verzehren drohte. Es heißt בחרבני (wie בעשן 37, 20. 102, 4) ohne כ, indem er die ihn bis auf den Grund durchglühenden und ausdörenden Aengste geradezu Sommertrocknisse nennt. Das כ ist das des Zustandes, bei welchem die Wandelung d. i. Entartung (Job 20, 14) vorging; denn *mutare in aliquid* heißt להפוך. In לשירי ist das ל (was Saad. u. A. verkannten) Stammbuchstabe; לשיר (v. לשד לشد lutschen, saugen), wie נקל u. dgl. flektirt, bed. *succus*. In Sommerglut der Angst erlitt sein Lebenssaft eine Wandelung: er verbrannte und vertrocknete. Die Musik steigert sich hier und thut das Ihrige, diese Höllenpein des erwachten Gewissens bei noch ungebrochenem Herzen zu malen. Trotz dieses *διάψαλμα* aber hat der histor. Zus. noch so viel Macht, daß איריךך dadurch zum Imperf. (vgl. 30, 9) gestempelt wird: „meine Sünde that ich kund und meine Schuld deckt' ich nicht zu (כסח hier wie Spr. 28, 13. Job 31, 33); ich faßte den Entschluß: Beichte will ich ablegen über meine Uebertretungen dem HErren (חודת = חודת Neh. 1, 6. 9, 2., sonst mit dem Acc., s. Spr. a. a. O.) — da vergabst du . . Hupf. will אמרחי vor אוריךך stellen, wodurch אוריךך und אורה zu Futt. würden, aber לא כסרחי ורניני lautet wie Aussage einer Thatsache, nicht eines Vorhabens und וארח נשאר ist naturgemäße Fortsetzung des unmittelbar vorausgeg. אמרחי. Statt ונשא heißt es absichtlich נשאר וארח. Mit seinem *fide supplice* gethanen Sündenbekenntnis fiel sofort auch die Absolution zusammen: da hast du vergeben die Schuld (זון Missethat als That und auch als Thatbestand d. i. verwirkte Schuld und Schuldbuße oder Strafe, vgl. Thren. 4, 6. Zach. 14, 19) meiner Sünde. *Vox nondum est in ore*, sagt Augustin, *et vulnus sanatur in corde*. Das סלה hier ist das Widerspiel jenes andern. Dort schrillende Klage über den erfolglos sich abmarternden Sünder, hier helles Freudengetön über die selige Erfahrung des Gotte sich ausschütten-

den — ein musikalisches Ja und Amen zu der großen Wahrheit von der rechtfertigenden Gnade.

V. 6—7. Ob solcher jedem bußfertig beichtenden Sünder entgegenkommenden Gnade möge denn jeder חסיד, dem es um חסד zu thun ist, sich betend an J. wenden לַעֲרֹץ צִצְאָה zur Zeit (21, 10. 1 Chr. 12, 22 vgl. בָּעֵר Jes. 49, 8) wo Er und seine Gnade zu finden ist (vgl. Dt. 4, 29 mit Jer. 29, 13. Jes. 55, 6 בְּהִצְצָאוֹ). Auf diesen mahnenden Wunsch folgt eine verheißende Versicherung. Daß רַק zu אֲלֵי gehöre, indem wie אֶה, אַה, יִם, שֶׁן, so auch רַק, obwol zu einem weiterhin folg. Satztheil gehörig, *per hypallagen* an die Spitze des Satzes gestellt wird (wie Spr. 13, 10: Bei Uebermut gibts nur Zank), verbietet sich hier dadurch daß רַבִּים מֵיָם לְשֹׁטֶה virtuell Vordersatz ist: *quum inundant aquae magnae* (לְ der Zeit), welcher רַק gegen אֲלֵי absperrt. Die restrictive Bed. ist hier wie öfter (Dt. 4, 6. Richt. 14, 16. 1 K. 21, 25 vgl. Ps. 91, 8) in affirmative übergegangen: *certo quum* etc. Ueberschwemmung ist exemplificirende Bez. göttlichen Zorngerichts (vgl. Nah. 1, 8), 6^{bc} kurzer Ausdruck der in Ps. 91 entfalteten Verheißung. In v. 7 bekräftigt sie David aus eigner Erfahrung. Der Gleichklang הִצְרָתִי הִצְרָתִי (du wirst mich bewahren, daß mich nicht צָר *angustum* = *angustiae* 119, 143 treffe) ist nicht unabsichtlich, und nach חֲצִרֵי geht es mit רִי weiter wie 29, 9 nach בְּרִיכֵי mit כָּל. Es ist kein triftiger Grund vorhanden, רִי mit Houbigant u. A. als Wiederholung des halben חֲצִרֵי zu beseitigen. Der Inf. רִן (Iob 38, 7) konnte mit gleichem Rechte substantivisch flektirt werden, wie רַבִּי *pl. רַבִּי*, רֶחֶם *pl. רֶחֶם*, und das gleichfalls substantivirte פָּלַט (wie 56, 8), vgl. נִסְעָן Dan. 12, 7., ist als Genit. so unanstößig, als etwa רִצָּה in רִצָּה אִישׁ. Mit Rettungs-Jubeln umgibt ihn J., so daß sie ihn von allen Seiten umschließen und Anlaß zum Jubel ihm begegnet, wohin nur immer er sich wendet. Die Musik steigert sich hier zum dritten Male und zwar zum Ausdruck des höchsten Wonnegefühls.

V. 8—10. Es ist nicht J., welcher hier in Erwiderung der bisher an ihn gerichteten Rede das Wort ergreift. Der Angeredete müßte dann der D. sein, welcher aber die Erkenntnis um die es sich hier handelt bereits gewonnen hat. Er selbst ists der nun direkt den Lehrerton (vgl. 34, 12) anstimmt. Was David 51, 15 verspricht, setzt er hier ins Werk: Unterweisung der Sünder im Heilsweg. Statt אֵינִי צָדִיק mit Olsh. אֵינִי צָדִיק zu lesen ist unnöthig; das Suff. von אֵשֶׁתִּיךָ und אֵיךָ (für אֵיךָ) gilt auch für dieses dritte V., zu welchem עֵינַי = עֵינֶיךָ עֵינַי = שָׁם עֵינֶיךָ עֵינַי (das Auge auf dich heftend d. i. dein mit theilnehmender Liebe mich annehmend) das Verh. eines untergeordneten Bestimmungssatzes hat. LXX übers. ἐπιστηκὼς ἐπὶ σὲ τοὺς ὀφθαλμούς μου, faßt also עֵינַי seiner Wurzelbed. *firmare* gemäß als Regens des עֵינַי (ich werde meine Augen fest auf dich heften), aber ohne Stütze im Sprachgebrauch. Noch anders die Acc., welche (da אֵינִי צָדִיק aus עֵינַי עֵינֶיךָ transformirt ist) אֵינִי als *acc. adv.* zu fassen scheint: ich will dich berathen mit meinem Auge, aber עֵינֶיךָ bed. sonst immer nur feindlich gegen jem. gerichtete Entschließung z. B. Jes. 7, 5. Die Anrede geht v. 9., ohne ihr Obj. zu wechseln, in den Plur. über und der Ausdruck wird hart in Gemäßheit des verkehrten Wesens, das er be-

schreibt. Der Sinn ist im Allgem. klar: dem Menschen ziemt nicht gezwungener, sondern williger Gehorsam im Untersch. von dem unvernünftigen Vieh, das man an dem durch sein Gebiß gezogenen Zaume führen muß. Das Asyndeton: wie Roß, Maulesel (פָּרָד als vereinzelt es sich nicht paarendes Thier, vgl. פָּרָד einzig, einzeln, ungleich opp. פָּרָד Paar, gleiche

Zahl) hat nichts Auffallendes, vgl. 35, 14. Jes. 38, 14. Aber unklar ist was פָּרָד bed. soll. Man könnte es in seiner üblichen Bed. Schmuck fassen: „mit Zügel und Zaum, ihrem Schmuck“ und etwa gerade darin die verstandlose Unfreiheit des Thiers mitbezeichnet finden, daß sein Schmuck zugleich Bändigungs mittel ist, wenn nicht viell. פָּרָד Schmuck geradezu s. v. a. Geschirr ist. Jedoch ist die Uebers. der LXX zu beachten: *in campo et fraeno* — wie Hier. sie wiedergibt — *maxillas eorum constringe qui non approximant ad te*. Bed. פָּרָד Gebiß oder Backen, so ist פָּרָד s. v. a. *ora eorum obturanda sunt* (Ges. §. 132 Anm. 1), was LXX durch ἄγκυραι constringe oder nach Al. ἄγκυραι (ἄγκυραι) constringes ausdrückt. Zu

פָּרָד Backe läßt sich mit Ew. und Hitz. (zu Ez. 16, 7) das arab. خَدّ vergleichen, welches, zu פָּרָד Furche sich stellend, eig. die Gesichtsfurche d. i. die von den inneren Augenwinkeln zu beiden Seiten der Nase abwärts laufende, vertiefte Partie, dann aber auch synekdochisch Wange, Backe überh. bed. Wenn פָּרָד auf das Gebiß geht, so scheint פָּרָד אֵלֶיךָ übers. werden zu müssen: damit sie dir nicht zu nahe kommen, nämli. dich zu schädigen (Trg. Syr. Raschi u. s. w.), aber das gibt keinen dem Zus. dieses Ps. entsprechenden Vergleichspunkt. Also vielmehr: sonst ist an kein Nahen zu dir zu denken. Diese Erkl. bringt die Emphase des בל in Rechnung und setzt voraus, daß man einem nicht weiter belegbaren Sprachgebrauch nach z. B. sagen konnte: בל לִפְתִּי שָׁמָּה „ich werde nun und nimmer dorthin gehen.“ Auch Spr. 23, 17 schließt בל das Verbum des Seins in sich. So hier: mit nichten Nahen zu dir d. h. es findet, wenn du sie nicht zäumst, kein Nahen zu dir statt. Die Anrede geht nicht an Gott, sondern an den Menschen, der das Thier durch harte Zwangsmittel zähmen muß und nur so an sich ketten kann. Im Gegenbilde ist der Sünder, der nicht zu Gott will, obgleich nur Gott seine Hülfe ist, und der, wie David das erfahren, erst innere Qual ausstehen muß, ehe er zur Besinnung kommt. Dieses qualvolle Leben eines bösen Gewissens, welches der Gottlose führt, setzt v. 10 der Gnade entgegen, die von allen Seiten den Gottvertrauenden umgibt. רַבִּים ist der zahlwortartigen Behandlung dieses Adj. gemäß (s. 89, 51) vorausgestelltes Eigenschaftswort. Der Schlußsatz läßt sich übers.: Gnade umgibt ihn, aber das Po. und v. 7 sprechen für: mit Gnade umgibt er ihn.

V. 11. Nachdem sich so der Lehrinhalt des Ps. in 3 ungleichen Versgruppen entfaltet hat, folgt, dem kurzen Eingang entsprechend, ein noch kürzerer Schluß, welcher die dort selig Gepriesenen zu Jubelliedern auffordert.

PSALM XXXIII.

Lob des Weltregenten als Schirmherrn seines Volkes.

- 1 Jubelt, Gerechte, in Jahve,
Den Redlichen ziemet Lobpreis.
- 2 Lobet Jahve mit Cither,
Mit zehnsaltiger Nabla harfnet ihm.
- 3 Singet ihm ein neues Lied,
Spielet wacker mit Jubelgetön.
- 4 Denn redlich ist das Wort Jahve's
Und all sein Thun in Treue.
- 5 Er liebet Gerechtigkeit und Recht,
Der Gnade Jahve's ist voll die Erde.
- 6 Durch Jahve's Wort sind die Himmel gemacht
Und durch seines Mundes Hauch all ihr Heer.
- 7 Er sammelt gleich einem Stapel des Meeres Gewässer,
Legt in Speicher die Flutentiefen.
- 8 Es fürchte sich vor Jahve die ganze Erde,
Vor ihm sollen schauern alle Weltbewohner.
- 9 Denn Er sprach, so geschahs;
Er gebot, so stand es da.
- 10 Jahve hat vernichtet das Vorhaben der Heiden,
Vereitelt die Gedanken der Völker.
- 11 Das Vorhaben Jahve's, ewig besteht es,
Seines Herzens Gedanken in alle Geschlechter.
- 12 Heil der Nation, die Jahve zum Gott hat,
Dem Volke, das er erkiest zum Erbe sich.
- 13 Vom-Himmel blickt Jahve herab,
Sieht die Menschenkinder alle.
- 14 Von der Stätte seines Wohnens schaut er
Auf alle Bewohner der Erde,
- 15 Er welcher formt zusamt ihr Herz,
Der Acht hat auf alle ihre Werke.
- 16 Nicht siegt der König durch große Stärke,
Ein Held wird nicht gerettet durch große Kraft.
- 17 Täuschung ist das Roß zum Siege,
Und seine große Stärke hilft nicht entinnen.
- 18 Siehe, Jahve hat sein Auge auf die ihn Fürchtenden,
Auf die Entgegenharrenden seiner Gnade,
- 19 Zu retten von dem Tode ihre Seele
Und sie zu erhalten in Hungersnoth.
- 20 Unsere Seele wartet auf Jahve,
Unsere Hülfe und unser Schild ist Er.
- 21 Denn in ihm wird sich freuen unser Herz,
Weil wir in seinen heiligen Namen trauen.
- 22 Walte denn deine Gnade, Jahve, über uns,
Gleichwie wir harren deiner!

Auf das davidische Maskil Ps. 32 folgt so anfangend wie jenes schließt ein anonymes Gemeindelied hymnischen Inhalts. Es scheint einer nationalen Errettung von heidnischem Drucke, welche ohno Krieg durch Gottes Fügung erfolgt war, seine Entstehung zu verdanken. Uebrigens weist es keine Spur der Abhängigkeit von älteren Mustern auf, so daß wir veranlaßt wären, es spät, etwa in die jerem. Zeit (Hitz.),

herabzusetzen. Der Bau ist ebenmäßig. Zwischen zwei Hexastichen v. 1—3. 20—22 entfaltet sich in 8 Tetrastichen die *materia laudis*.

V. 1—3. Der hexastichische Aufruf ergeht an die Gerechten und Geraden, denen es ernstlich um gottgemäße gottgefällige Gestalt ihres Lebens zu thun ist und deren Verhalten nur Eine nach Gottes Willen und Wolgefallen gerichtete Richtung hat. Nur diese erkennen Gott, dessen wahres Wesen an ihnen einen klaren Spiegel hat; so sollen sie denn was sie an ihm haben jubelnd bekennen. Denn es ist ihre Pflicht und zugleich ihre Ehre, ihn zu rühmen, sich seiner zu rühmen; נָאֲנִי Fem. des Adj. נָאֲנִי (aus נָאֲנִי) wie 147, 1 vgl. Spr. 19, 10. Ueber בָּנִי (LXX κίθαρα, κινύρα) und נָבֵל (LXX ψαλτήριον, νάβλα, ναῦλα und anders) s. Einl. §. 2; נָבֵל heißt die Harfe oder Lyra von der Aehnlichkeit mit einem Schlauche oder einer Flasche (√ נָב aufschwellen, bauchig s.) und נָבֵל Harfe der Zehnzahl ist die zehnsaitige, auch נָבֵל schlechtweg und von dem gewöhnlichen נָבֵל unterschieden 92, 4. Gegen den Wortlaut versteht AE mit Vergleichung der Asyndeta 35, 14. Jer. 11, 19 unter עֲשֹׂר נָבֵל zwei Instrumente. Gecatilia, den er bestreitet, irrt nur darin, daß er die Zehn auf Löcher (נְכִיחִים) statt auf Saiten bez. Das נָבֵל ist *Beth instr.*, wie κίθαρα ζειν ἐν κιθάραις Apok. 14, 2. Ein „neues Lied“ ist ein solches, welches infolge neuer Großthaten Gottes aus neuem Dankestriebe des Herzens kommt 40, 4. u. ö. Jes. 42, 10. Judith 6, 13. Apok. 5, 9. In הִיטִיבֵּי fließen die Begriffe *scite* und *strenue*, *suaviter* und *naviter* ineinander. Mit בְּהִיטִיבָה; zu zurückkehrend, schließt der Aufruf kreislinig ab.

V. 4—5. Nun beginnt der Rumpf des Liedes. Die Aufforderung zum Lobe Gottes wird begründet 1) durch Darlegung seiner Preiswürdigkeit a) als Gottes der Offenbarung im Reiche der Gnade. Sein Wort ist יָשָׁר gerade gemeint und, ohne nach irgend einer Seite hin sich selber untreu zu werden, geradenwegs sich erfüllend; all sein Thun ein in אֱמֻנָה Wahrheit, die seines Wortes Wahrheit bewährt, sich vollziehendes. Ueber אֱמֻנָה = אֱמֶן הֵיאָ s. 7, 10. 22, 29. צְדָקָה ist Gerechtigkeit als Verhalten, מִשְׁפָּט Recht als Urtheilsnorm und Zustand. הָפֶר ist Acc. wie 119, 64: *misericordiā Domini plena est terra* (Introitus des Sonntags Misericordias).

V. 6—9. Gottes Preiswürdigkeit b) als Weltschöpfers im Reich der Natur. Jahve's דָּבָר ist sein allmächtiges Werde und רִיחֵי יָדָיו (indem der Hauch hier als Bildungstoff und Träger des Worts in Betracht kommt) das Geheiß oder überh. die Wirkung seiner gebietenden Allmacht (Iob 15, 30 vgl. 4, 9; Jes. 34, 16 vgl. 11, 4). Der Himmel droben und das Meer hienieden stehen als Schöpfungswunder neben einander. Seine Machtbezeugung an den unteren Wassern besteht darin, daß er sie in feste Schranken gethan hat und in diesen erhält. יָרֵי heißt der Stapel d. i. aufgethürmte Haufe (arab. *nadd*) und insbes. Erntehaufe: einem solchen gleich ragen die convexen Meereswasser, fest zusammengehalten, über das niedrigere Festland. Der Ausdruck ist wie Jos. 3, 13. 16 vgl. Ex. 15, 8., obwol dort von einem Gesichtswunder, hier von einem Schöpfungswunder die Rede ist. מִיֵּי geht auf den Haufen selbst, nicht auf die zusammenhaltenen Speicher-Wände. Letzteres Bild tritt erst 7^b ein: das Bett des Mee-

res und die der Ströme sind wie **אֶצִּיָּה** Speicher oder Vorrathshäuser, in welchen Gott die brausenden tiefen Wasserschwalle deponirt hat. Die Bewohner (**יִשְׁכְּבֵי**, nicht **יֹשְׁבֵי**) des Erdkreises haben Ursache, Gott den so Allmächtigen zu fürchten (**יָרָא** im Sinne scheuen Zurückweichens), denn er braucht, wie das Hexaëmeron zeigt, aber auch die Menschengeschichte bewährt (Thren. 3, 37), nur ein Wort zu sprechen, so tritt das Gewollte aus dem Nichtsein ins Dasein; er braucht nur zu gebieten, so steht es da wie ein gehorsamer Diener, der auf des Herrn Ruf eiligst sich darstellt 119, 91.

V. 10—11. Seine Preiswürdigkeit *c)* als unwiderstehlichen Herrschers in der Geschichte. Da **הָיָה הַיָּמִים** 2 S. 15, 34. 17, 14^u. ö. eine gew. RA ist, so ist **הָיָה** wie 89, 34. Ez. 17, 19 s. v. a. **הָיָה** Ges. §. 68 Anm. 9. Die Perf. sind, da das „neue Lied“ einen neuen Stoff voraussetzt, nicht abstract, sondern von jüngst Erlebtem gemeint. Zu v. 11 vgl. Spr. 19, 21. Die **עֲצֻרָה** Gottes ist die Einheit der „Gedanken seines Herzens“ d. i. der Ideen, welche die innerste Seite, die letzten Triebfedern alles Geschehens bilden: die ganze Weltgeschichte ist die unhintertreibliche Durchsetzung eines göttlichen Heilsplans, dessen nächstes Obj. sein Volk, in und mit diesem aber die Menschheit ist.

V. 12—19. Deshalb begründet sich die Aufforderung zum Lobe Gottes 2) durch Darlegung dessen was sein Volk an Ihm hat. Dieser Theil des Liedes ist wie eine Parafrase des **אֲשֶׁרִי** Dt. 33, 29. Der Satz v. 12 wird v. 13—15 daraus erwiesen, daß J. der allwissende Regirer weil Schöpfer der Menschen ist, ohne dessen Wissen nichts weder insgeheim noch öffentlich, zumal gegen sein Volk, unternommen wird; sodann v. 16—19 daraus, daß es in J. einen stärkeren Schutz hat, als die größte weltliche Macht sein würde. Bildner aller Menschenherzen heißt J. wie Zach. 12, 1 vgl. Spr. 24, 12 als ihr Erschaffer. Als solcher ist er auch der auf alle Werke der Menschen Merkende, denn er weiß schon um ihre Entstehung in der von ihm schöpferisch gebildeten Werkstatt des Herzens. Hupf. faßt **יָחַד** als Gleichstellung (*pariter ac*) der beiden Appositionen, aber dann müßte es (vgl. 49, 3. 11) **יַחְבֵּדִין** heißen; LXX übers. richtig *καταμόνας, singillatim*. Unnötig ist's auch mit Hupf. zu übers.: er der bildete *qui finxit*; denn die Menschenherzen sind ja nicht uranfängs alle zumal geschaffen worden, sondern in geheimnisvoll vermittelter Weise setzt sich bei jeder Zeugung die uranfängliche Begeistungsweise fort. Gott ist der Vater der Geister Hebr. 12, 9. Ebendeshalb ist Alles was ist bis ins Innerste von seiner Allwissenheit und Allmacht umspannt: er führt über Alles allwissende Controle und macht Alles den Zwecken seines Weltplans, der für sein Volk Heilsplan ist, dienstbar. Ohne ihn geschieht nichts, Alles durch ihn. Des Königs Sieg, des Helden Rettung sind nicht ihr Selbstwerk. Ihre große Heeresmacht und Leibeskraft vermag nichts ohne Gott, der auch in dem Schwachen mächtig sein kann. Auch das Kriegsroß ist für den Zweck des Sieges (**הַסּוּדָה** vgl. **יְשׁוּעָה** 21, 2) **שֶׁכֶּר** d. i. ein vielversprechendes, aber in Wahrheit nichtsleistendes Ding; es ist nicht seine große Stärke, durch die es den Reuter entrinnen macht (**יִפְּצֵט**); das Roß — sagt Salomo Spr. 21, 31 — wird zugerüstet auf den Tag des

Krieges, aber יהוה־שׁוֹמֵר לֵה' Jahve's ist der Sieg, er verleiht ihn wem er will. Die letzten Enden alles Geschehens liegen in seiner Hand und, wie v. 18 f. sagt, mit יהוה auf diese große Wahrheit hinweisend, das Augenmerk dieses Gottes, also das Endziel seiner Weltregierung, geht auf die ihn Fürchtenden, gilt den auf seine Gnade Harrenden (לְיִרְאֵי־יְהוָה). Das Obj. לְיִרְאֵי־יְהוָה entfaltet sich beispielsweise in v. 19. Von seiner Gnade, nicht von eigenem Wirken erwarten sie im Bewußtsein ihrer Bedingtheit und Ohnmacht Schutz in Todesgefahr, Lebensfristung in Hungersnoth. Aehnlich ist 20, 8., aber die eine Stelle lautet so selbständig wie die andere.

V. 20—22. Deshalb bekennt sich die Gemeinde in diesem Schluß-Hexastich zu ihm als ihrer Hülfe, ihrem Schild, ihrem Freudenquell. Das zu der Wortgruppe des Hoffens und Harrens gehörige חָסֵד kommt außer hier im Psalter nur noch 106, 13 vor, viell. von חָסֵד (חָסֵד) *firmiter constringere* sc. *nodum*) fest, dicht s., wie קָוָה v. קָוָה fest anziehen, vgl. *harren* und *hart*. Auch in 20^b klingt noch die Grundstelle Dt. 33, 29 (vgl. 26) nach. Der Hauptton liegt, wie 115, 9—11., auf חָסֵד, in welches בּוֹ v. 21 einsetzt: Er ist der unendliche Bereich, unerschöpfliche Stoff, unversiegbare Quell unserer Freude. Das zweite בּוֹ begründet dies subjektiv. Sein heiliger Name ist seiner Gemeinde Glaubens-, Liebes-, Hoffungsgrund, denn von daher kommt ihr Heil. Sie kann getrost bitten, daß des HErrn Gnade sich über ihr erweise, denn sie harret seiner und menschliches Harren, göttliches Gewähren bedingen sich wechselseitig. Dies der Sinn des בְּחָסֵד. Es hält Gott bei seinem Worte. Ebenso schließt das ambrosianische *Te Deum laudamus*.

PSALM XXXIV.

Dank und Lehre eines Geretteten.

- 2 אַ Auf, benedeien will ich Jahve allezeit,
Immerfort sei sein Lob in meinem Munde.
- 3 בּ Gerühmen Jahve's soll sich meine Seele,
Hören mögens Dulder und sich freuen.
- 4 גַּ Größe bringt mit mir Jahve dar
Und laßt uns erhöhen seinen Namen miteinander.
- 5 דַּ Durchzudringen zu Jahve sucht' ich und er erwiderte mir,
Und aus all meinen Schrecknissen riß er heraus mich.
- 6 הַ Hinblickend auf Ihn wird man licht,
Und solcher Antlitz darf erröthen nicht.
- 7 וַ Sieh der Leidvolle rief und Jahve hörte,
Und aus all seinen Nöthen schafft' er ihm Heil.
- 8 זַ Herumlageret sich der Engel Jahve's um die so Ihn fürchten
Und hilft ihnen los.
- 9 חַ Schuet schmecken und seht, daß gütig Jahve —
Salig der Mann, der in ihn sich birgt.
- 10 טַ Jahve fürchtet, ihr seine Heiligen!
Denn keinen Mangel haben die ihn fürchten.
- 11 יַ Kraftvolle Leuen darben und hungern,
Doch um Jahve Bestrebte ermangeln keines Gutes.
- 12 כַּ Siehe Kinder, auf, hört mir zu!
Furcht Jahve's will ich euch lehren.

- 13 כֹּמַגִּיט du, wer du auch seiest, lange leben,
Liebst du Tage zu sehen Gutes — :
- 14 כֹּמִימִי in Acht deine Zunge vor Bösem
Und deine Lippen vor trughaftem Reden.
- 15 בֹּסֶג ab dem Bösen und thue Gutes,
Suche Frieden und jage nach ihm.
- 16 עֶס achten Jahve's Augen auf Gerechte
Und seine Ohren auf ihr Schreien.
- 17 בֹּפִיכִיטvergeßnen ist entgegen Jahve's Antlitz,
Daß er ausrotte von der Erde ihr Gedächtnis.
- 18 צֶבֶן Jahve schrein jene und er hört,
Und aus allen ihren Nöthen reißt er sie heraus.
- 19 קֶמֶרergebeugten Herzen ist Jahve nahe,
Und denen zermalmten Geistes schafft er Heil.
- 20 רֶיכִי an Leiden ist der Gerechte,
Und aus ihnen allen reißt heraus ihn Jahve.
- 21 שֶׁכֶּימ Schirmend alle seine Gebeine,
Nicht eins von ihnen wird gebrochen.
- 22 מֶרֶדbringend wird dem Bösewicht die Bosheit,
Und des Gerechten Hassers büßen ihre Schuld.
- 23 בֶּרֶי macht Jahve seiner Knechte Seele,
Und schuldlos werden dastehn all in ihn Gebornen.

In 33,18 hörten wir: „*siehe das Auge Jahve's ist auf die gerichtet die ihn fürchten*“ und in 34,16 hören wir ebendiesen großen Ged.: „*die Augen Jahve's sind gerichtet auf die Gerechten*.“ Ps. 34 ist einer der 8 Ps., welche durch ihre Ueberschriften der saulischen Verfolgungszeit zugewiesen werden und auf dem langen Leidenswege von Gibeä Sauls bis Ziklag entstanden sind (in ungef. chronologischer Ordnung: 7. 59. 56. 34. 52. 57. 142. 54). Die Ueberschrift lautet: *Von David, als er verstellte seinen Verstand* (עֲצָרָה mit *Dag.*, damit man nicht עֲצָרָה spreche) *vor Abimelech und der ihn wegtrieb* (וַיִּגְרֹשׁוּהוּ mit *Chatef Pathach*, wie immer bei Verbalstämmen mit ר als zweitem Stammbuchstaben, wenn der Wortton auf dem dritten ruht) *und er entging*. David flüchtete sich, von Saul gedrängt, auf philist. Gebiet; hier erkannte man in ihm den seit Jahren so gefährlichen Feind und stellte ihn vor König Achis. Ein hülfeflehendes Gebet in der damaligen Noth ist Ps. 56 (ähnlich sich verhaltend zu Ps. 34, wie 51 zu 32). Davids Leben wäre verloren gewesen, wenn nicht sein verzweifelter Rettungsversuch, die Rolle eines Verrückten zu spielen, gelungen wäre. Der König befahl ihn zu entfernen und David begab sich wieder nach einem heimischen Versteck, nach der Höhle Adullam in der Wüste Juda. Man hat die Richtigkeit der Ueberschrift bestritten. Hupf. behauptet, der Schreiber habe sie blind aus 1 S. 21,14 herausgegriffen. Nach Redlslob Hitz. Olsh. Stähelin hatte er dafür Gründe, obwol nichtige. Das עֲצָרָה des Ps. (v. 9) klang ihm mit עֲצָרָה 1 S. 21,14 zus., und außerdem combinirte er מְהִירָה *gloriosus* des Ps. v. 3 mit מְהִירָה *insaniv* 1 S. 21,14. Wir urtheilen anders. Der Ps. enthält keine ausdrückliche Beziehung auf jenen philistäischen Vorgang, wir schließen daraus, daß der Schreiber der Ueberschrift um diese Beziehung aus Ueberlieferung wußte. Seine Quelle sind nicht die BB. Samuel, denn dort heißt der König יִשְׁרָאֵל, er aber nennt ihn אֲכִישׁ und dies ist, wie schon Basilius erkannt hat (s. Euthymios Zigadenos' Einl. zu diesem Ps.), der Würdenname der philist. Könige, wie *Pharao* der äg., *Agag* der amalek., *Lucumo* der etruskischen — seine Quelle ist, wie 2 S. 22,1 vgl. mit Ps. 18,1 zeigt, ein anderes Werk, näml. die Annalen Davids, in denen er unseren und andere Ps. in dem Geschichtszus. aufgefunden, den er mit Worten seiner Quelle über-

schriftlich andeutet. Daß der Ps. alphabetisch ist, spricht nicht gegen David (s. zu Ps. 9—10). Er ist nicht für die Musik eingerichtet, denn obwol lobliedartig beginnend geht er bald in Lehrton über. Er besteht aus Zweizeilern, die nach der Buchstabenfolge aneinandergerichtet sind. Das **י** fehlt, wie in Ps. 145 das **ז**, und nach dem **ח** folgt, wie in Ps. 25, dem Seitenstücke zu 34, ein zweites überzähliges **ס**.

V. 2—4. Der D. beginnt mit Lobpreis Jahve's und Aufforderung aller Frommen, ihn mit ihm zu preisen. Der Nominalsatz 2^b ist ebenso cohortativ gemeint wie der Verbalsatz 2^a. **אֲבִירָה** ist wie **וַיִּגְדְּשֵׁהוּ** mit *Chatef-Pathach* im Inlaut zu schreiben. Im Untersch. von **אֲפִיכִים** *afflicti* bed. **אֲפִיכִים** *submissi*, solche welche in der Leidenschule Duldersinn gelernt haben. Diesen wird der Lobpreis des Psalmisten zur Stärkung gereichen, denn er gilt dem Retter der Bedrängten. Damit aber dieser Lobpreis recht vielstimmig ertöne, wirbt er v. 4 Genossen. Die göttliche Größe lobpreisend anerkennen heißt **גָּדַל** mit Acc. 69, 31; hier mit **לְ**: ihm **גָּדְלָהּ** darbringen, vgl. 29, 2. Auch **רִצִּים** hat diesen subjektiven Sinn: Gottes erhabenen Namen im Herzen, in Wort, in That so hoch stellen als er an sich ist. Nach der Regel, daß wo in einem Worte zwei gleiche Buchstaben einander folgen, deren erster *Sch'ebd* hat, dieses *Sch'ebd* ein lautbares und zwar *Chatef Pathach* mit vorstehendem *Gaja* (*Metheg*) sein muß, ist **וַיִּגְדְּשֵׁהוּ** zu schreiben.

V. 5—7. Der D. begründet nun den Lobpreis durch Darlegung der erfahrenen Rettung. Er verlangte nach Gott und bemühte sich um ihn (was **הָרַשׁ** im Untersch. von **בָּקַשׁ** bed.) und dieses Bestreben, in Gebet sich bethätigend, blieb nicht ohne thatsächliche Erwidlung (**שָׁנָה** von Erhörung und Erfüllung als Antwort auf die Bitte des Beters); die Perf. besagen wie auch v. 6, 7 Thatsachen, deren eine nicht ohne die andere war, wogegen **וַיַּעֲנֵנִי** sie in Folgenzus. stellen würde. In v. 6 wird die persönliche Erfahrung zu einer in gesch. Form ausgesprochenen Erfahrungswahrheit verallgemeinert: sie blicken auf ihn und erglänzen d. i. wer immer auf ihn blickt (**אֵל** vom Blicke verlässlicher heilsbegieriger Sehnsucht wie Num. 21, 9. Zach. 12, 10), der erglänzet. Die **אֲפִיכִים** von v. 3 her zum Subj. zu machen ist unthunlich; es wird mit allgemeinstem Subj. in gnomischen Perfekten ein Thun und ein sofort sich hinzugesellendes Erleben ausgesprochen. Das V. **הִרְאָה** hat hier wie Jes. 60, 5 die Bed. strahlen, glänzen (wov. **הִרְאָה** Licht). Theodoret: *Ὁ μετὰ νύκτας τῷ θεῷ προσώπων φωτὸς ἀκτῖνας ἐλχεται νοστος*, auf den Gesichtern solcher spiegelt sich das Gnadenantlitz Gottes, dem *actus directus* der *fides supplex* folgt der *actus reflexus* der *fides triumphans*. Es kommt nicht dazu, daß deren Angesichter wegen getäuschter Hoffnung sich mit Scham bedecken müßten: es soll und kann nicht sein, wie das mit innerer Theilnahme verneinende **אֵל** besagt. **הָפַס** (**הָפַס**) hat in allen drei Dialekten die Bed. des sich Schämens und Scheuens, nach Ges. u. Fürst (**פִּר**) von der Grundbed. des Erröthens aus, in Wahrheit aber, da es nicht mit **חַס**, sondern mit **חָסַר** (verw. **כָּפַר** *כפר*, **גָּפַר** *غفر*) zusammenzustellen ist, von der Grundbed. des Bedeckens, Verbergens, Verhüllens aus (arab. *chafira*, *tachaffara* vom Weibe, verw. *chamara* sich schämen, schamhaft s. von beiden Ge-

schlechtern), so daß also das schambedeckte Antlitz dem hell, keck und frei blickenden entgegensteht. In v. 7 individualisirt sich diese allgem. Wahrheit wieder. Mit זֶה הוּא בְּיָמַי (wie זֶה הוּא בְּיָמַי 68, 9) weist David auf sich selber. Von der Todesgefahr am phil. Hofe, aus der ihn Gott errettet hat, blickt er lobpreisend auf alle rückwärts liegenden Rettungen zurück.

V. 8—11. Begründung des Lobpreises durch Darlegung der trauten Gnadenobhut, unter welcher Gottes Heilige stehen. Der הַיְיָ אֱלֹהֵינוּ ist kein anderer als welcher Jahve's heilsgeschichtlichen Verkehr mit den Patriarchen vermittelte und Israel nach Canaan geleitete; der Name ist nicht kollektiv (Calv. Hupf. Kamph. u. A.): er, der Eine, lagert sich ringsum, inwiefern er der Fürst des Heeres Jahve's Jos. 5, 14 und also von Scharen niederer dienender Engel begleitet ist, oder inwiefern er als überräumliches Geistwesen allseits deckenden Schutz gewähren kann; הַיְיָ (vgl. Zach. 9, 8) spielt viell. auf בְּיָמַי Gen. 32, 2 f. an, jenes Engellager, welches sich zu Jakobs Lager gesellte und es wie eine Wagenburg umschloß. Ueber das *fut. consec.* $\text{וַיִּהְיֶה לָנוּ$ *et expedit eos* als reinen Ausdruck der Folge oder auch nur straffen inneren Verknüpfung s. Ew. §. 343^a. Auf Grund dieser Schirmung durch den Gottes-Engel ergeht v. 9 die Aufforderung zu selbsteigner Erfahrung der Freundlichkeit Gottes. Das Schmecken (γεύσασθαι Hebr. 6, 4 f. 1 P. 2, 3) steht vor dem Sehen, denn geistliche Erfahrung führt zu geistlicher Erkenntnis, nicht umgekehrt. *Nisi gustaveris*, sagt Bernhardus, *non videbis*. David will, daß auch Andere erfahren was er erfahren, um zu erkennen was er erkannt hat: die Gütigkeit Gottes.¹ Darum v. 10 der Aufruf an die Heiligen, J. zu fürchten (יִרְאוּ für יִרְאֵהוּ , um *veremini* und *videbunt* zu unterscheiden, wie Jos. 24, 14. 1 S. 12, 24), denn wer ihn fürchtet, der hat in ihm alles. Eher müssen junge vollmännige Leuen darben und verhungern, weil sie keine Beute haben, als daß der irgend welchen Mangel leide, deß Strebeziel die Gemeinschaft mit Gott ist. Das V. רָשָׁע (darben, arm s., einmal metaplastisch רָשָׁע 1 S. 2, 7, רָשָׁע los, schlaff machen oder sein), sonst nur von Menschen, ist hier, wie 104, 21 בְּקֶשֶׁת לִי , auf die Löwen übertragen, ohne daß בְּיָמַי emblematisch (wie 35, 17. 57, 5. 17, 12) von den mächtigen Feinden an Sauls und Achis' Hofe gemeint ist.

V. 12—15. Der erste Haupttheil ist hier zu Ende; der zweite stimmt (ähnlich wie in Ps. 32) noch mehr den Ton eines Lehrgedichts an, obwol auch schon v. 6. 9—11 lehrspruchartig stilisirt sind. Der D. gibt vorerst eine Anweisung zur Gottesfurcht. Man vgl. 32, 8. 51, 15 — wie davidisch ist die Wendung, welche der Ps. hier nimmt! בְּיָמַי sind nicht Kinder an Jahren oder am Verständnis, sondern es ist zärtliche Anrede des in den Wegen Gottes erfahrenen Meisters an alle und jeden, wie Spr. 1, 8 u. ö. Er wirft v. 13 eine Frage auf, die er v. 14 f. selbst beantwortet; diese Form, eine Wahrheit dadurch einzuschärfen, daß sie als Lösung einer aufgeworfenen Frage aufgestellt wird, ist david. Sitte: 15, 1. 24, 8. 10. 25, 12. In der Verwendung dieser Psalmstelle 1 P. 3, 10—12 (= 13—17^a des Ps.) ist diese Fragform verwischt. Dem הַיְיָ אֱלֹהֵינוּ entspricht als

1) Wegen dieses v. 9 $\text{Γεύσασθε καὶ ἴδετε καὶ}$, war Ps. 33 der Communionps. der alten Kirche *Constit. apost.* VIII, 13. *Cyrrill catech. myst.* V, 17.

eben so geschlossenen Sinnes אַתָּה יְיָ, so daß also לְרִאיוֹר Zweckbestimmung ist; יָמִים bed. Tage in Masse wie תַּיִם lange dauerndes Leben. Warum der D. Vermeidung der Zungenünden obenanstellt, zeigt Jac. 3, 2 ff., wo v. 13 auch in der Form an unsern Ps. erinnert. Aus dem Guten wird v. 15 der Friede herausgehoben, den wir nicht allein nicht stören, sondern den wir suchen, ja dem wir gleich wie ein Jäger dem edelsten Wild nachjagen sollen. Laßt uns erjagen, sagt auch der Ap. Röm. 14, 19 (vgl. Hebr. 12, 14), was zum Frieden dient. שְׁלוֹם ist dem Gotte der Liebe wolgefälliges Wolverhältnis. Mit dem entsprechenden אֱלֹהֵי נַח verbindet sich dem Wurzelbegriff nach die Vorstellung des Gemeinschaftsbandes.

V. 17—22. Der D. empfiehlt nun die Gottesfurcht, zu welcher er kurze Anleitung gegeben, durch Darlegung ihres Lohnes im Gegensatz zu der Strafe der Gottlosen. Die Präpp. בִּלְאִי und בִּלְאִי 16^a und 17^a wechseln wolbedacht: jenes von gnädiger Inclination (33, 18), dieses von feindlicher Intention oder Fixirung wie Job 7, 8. Jer. 21, 10. 44, 11 nach der RA Lev. 17, 10. Die Uebelthäter erliegen der vom Antlitze Jahve's, das sie wider sich haben, ausgehenden Macht der Vernichtung bis auf die letzte zurückgelassene Spur ihres irdischen Daseins. Subj. zu v. 18 sind nicht nach 107, 17—19 die בְּלִי, da der in diesem Falle unerläßliche Zug der Reumütigkeit fehlt, sondern die צַרִּיקִים. Wahrsch. stand die צ-Str. urspr. vor der פ-Str., wie Thren. c. 2—4 ע dem פ vorausgeht (Hitz.). Bei der jetzigen Gedankenfolge, ist v. 18 ebenso geformt wie v. 6: *Clamant et Dominus audit* = *si qui (quicunque) clamant*. Es ist Schreien aus der Tiefe einer an sich selbst verzagenden Seele gemeint. Solches Schreien findet bei Gott Gehör und in Gewährung sich bewährende Erhörung. „Zerbrochene am Herzen“ heißen diejenigen, welchen das selbstische d. i. selbststüchtige, um sein eignes Ich kreisende Leben in der Wurzel geknickt ist, „Zermalmte (בְּרָצָא v. בְּרָצָא mit veränderlichem ā n. d. F. אֶלֶי v. אֶל) am Geiste“ diej. welche zur Buße leitende schwere Erlebnisse von der falschen Höhe stolzen Selbstbewußtseins heruntergebracht und gründlich gedemüthigt haben. Solchen ist J. nahe, er bewart sie vor Verzweiflung, er ist bereit, ein neues Leben auf den Trümmern des alten in ihnen aufzurichten und ihr unendliches Deficit zu decken, er macht sie, die Heils-empfänglichen und Heilsbegierigen, seines Heils theilhaftig. Zwar ergehen über den Gerechten diese Leiden, aber J. rettet ihn בְּכָלֶךָ = בְּכָלֶךָ (dieselbe *enallage generis* wie Ruth 1, 19. 4, 11). Er steht unter der allerspeziellsten Vorkehrung: „er bewart alle seine Gebeine, eines von ihnen wird nicht (*ne unum quidem*) zerbrochen“ — eine malerische Besonderung des Ged., daß Gott es mit dem Gerechten nicht bis zum Aeußersten kommen, daß er ihn nicht seiner allmächtig schirmenden Liebe entreißen und nicht zum Spielball der Tyrannen werden läßt. Indes erinnert man sich an die buchstäbliche Erfüllung, welche dieses Psalmwort an dem Gekreuzigten fand, denn die alttest. Weiss., welche Joh. 19, 33—37 angeführt wird, kann ebensowol auf unsern Ps., als auf Ex. 12, 46 zurückgeführt werden. Nicht allein das Passalam, sondern gewissermaßen auch alles Leiden der Gerechten ist ein Typus. Nicht allein das Wesen der gottesdienstl. Symbolik stellt sich in J. Chr. dar, nicht allein die Geschichte

Israels und Davids recapitulirt sich in ihm, nicht allein das menschliche Leiden vertieft sich bei ihm bis zum äußersten Tiefpunkt, sondern auch alle dem Gerechten gegebenen Verheißungen erfüllen sich an ihm *κατ' ἔξ.*, weil er der Gerechte im absolutesten, der Heilige Gottes im einzigartigsten Sinne ist (Jes. 53, 11. Jer. 23, 5. Zach. 9, 9. Act. 3, 14. 22, 14). — Der Gerechte bleibt bewahrt vor dem Aeußersten, wogegen den Gottlosen das Böse *רָעָה* würgt (*הִרְיֵהוּ* stärker als *הִרְיִי*): das Böse, das er liebte und pflegte, wird die Henkersmacht, der er verfällt. Und des Gerechten Hassser müssen Schuldbuße zahlen. Von den Bedd. sich verschulden, sich schuldig fühlen, als schuldig büßen hat *עָשָׂה* (s. zu 4, 11) hier die letzte.

V. 23. Nach durchlaufener Buchstabenreihe folgt nun ganz so wie 25, 22 noch ein zweites *ו*. Wie das erste *ו* 25, 16 *וְהִנֵּה* lautet, so hier v. 17 *וְהִנֵּה* und ebenso entsprechen sich die beiden überzähligen *Phc*, das elohimische dort und das jehovische hier.

PSALM XXXV.

Waffenruf zu Gott gegen undankbare Verfolger.

- 1 Bestreite, Jahve, die mich Bestreitenden,
Bekriege die mich Bekriegenden.
- 2 Ergreife Schild und Tartsche
Und stehe auf als meine Hälfte.
- 3 Und zuech hervor den Speiß und sperr den Weg meinen Verfolgern,
Sprich zu meiner Seele: dein Heil bin Ich.
- 4 Mögen zu Schanden und zu Schmach werden die meiner Seele nachtrachten,
Rückwärts weichen und mit Scham sich decken die mein Unglück sinnen.
- 5 Mögen sie werden wie Spreu vor dem Winde,
Indem der Engel Jahve's sie hinwegstößt.
- 6 Ihr Weg werde Finsternis und Schlüpfrigkeiten,
Indem der Engel Jahve's sie verfolgt.
- 7 Denn unverdient haben sie mir geborgen ihr Netz
Unverdient eine Grube gegraben meiner Seele.
- 8 Es überkomm' ihn Verwüstung unversehens,
Und sein Netz, das er geborgen, packe ihn,
Mit Gedröhn fall' er hinein.
- 9 So wird meine Seele frohlocken in Jahve,
Sich ergötzen an seinem Heile.
- 10 Alle meine Gebeine sollen sagen: Jahve, wer ist wie du,
Rettend den Elenden vor dem Ueberlegenen,
Den Elenden und Armen vor seinem Räuber!
- 11 Es erheben sich ungerechte Zeugen;
Was mir nicht bewußt, fragen sie mich aus.
- 12 Sie vergelten mir Böses um Gutes,
Verwaisung hat meine Seele troffen.
- 13 Und ich — wenn sie krank lagen, war Trauerlinnen mein Gewand,
Ich kasteite durch Fasten meine Seele,
Und mein Gebet wandt sich zurück in meinen Busen.
- 14 Wie um einen Freund, einen Bruder mir, ging ich einher,
Wie einer der um die Mutter leidträgt, in Traueraufzug schlich ich.
- 15 Und nun bei meinem Hinfall sind sie froh und sammeln sich an,
Es sammeln sich wider mich Föbelhafte und die ich nicht kenne,
Schimpfen und lassen nicht ab.

- 16 In der Weise gemeiner Kuchen-Witzler
Knirschen sie ob mir ihre Zähne.
- 17 O HErr, wie lange wirst du zusehn?!
Hol zurück meine Seele von ihren Verstörungen,
Von Leuten meine Einzige.
- 18 Loben will ich dich in großer Gemeinde,
Unter zahlreichem Volk dir lobsingend.
- 19 Nicht mögen freun sich meiner meine Feind' um Lüge,
Meine Hasser ohne Grund das Auge kneifen.
- 20 Denn nicht friedsame Rede führen sie,
Sondern wider die Stillen im Lande sinnen sie tückische Sachen aus.
- 21 Und reißen weit auf über mich ihr Maul,
Sagen: Ei, ei, da siehets unser Auge.
- 22 Du siehest, Jahve, so schweige nicht;
O HErr, bleibe mir nicht ferne.
- 23 Erwecke dich und wach doch auf zu meinem Rechte,
Mein Gott und HErr, zu meinem Streite.
- 24 Schaffe Recht mir nach deiner Gerechtigkeit, Jahve mein Gott,
Und nicht mögen sie sich freuen meiner.
- 25 Nicht mögen sie in ihrem Herzen sagen: ei unser Begehren!
Nicht sagen: wir haben ihn verschlungen.
- 26 Beschämt werden und mit Scham sich decken müssen zusamt
Die meines Unglücks sich freuen,
Anziehen Beschämung und Schande
Die wider mich großthun.
- 27 Jubeln mögen und sich freuen die mein Recht mir gönnen
Und sagen immerfort: Hochgefeiert sei Jahve,
Der Lust hat an der Wolfahrt seines Knechtes.
- 28 Und meine Zunge soll aussagen deine Gerechtigkeit,
Allezeit deinen Lobpreis.

Dieser Ps. 35 bildet mit Ps. 34 ein Paar: es sind die einzigen, welche den *חִלְצוֹתַי* nennen. Von solchen Zurückbez. auf die Tōra sind bes. die Ps. der saulischen Verfolgungszeit durchzogen. Und in der That ist dieser ganze Ps. wie die lyrische Ausführung dessen was David 1 S. 24, 16 Saul gegenüber ausspricht. Das kritische Urtheil hängt mit dem über den Verf. des Ps. 40 und 69 zus., denen Ps. 35 nahe verwandt ist, vgl. v. 21. 27 mit 40, 16 f.; v. 13 mit 69, 11 f., wogegen das Verh. von Ps. 71 zu Ps. 35 ein entschieden secundäres ist. Hitz. räth auf Jeremia, aber v. 1—3 paßt in den Mund eines verfolgten Königs, nicht eines verfolgten Profeten; die Berührungen der jer. Schriften mit unserem Ps. (Jer. 18, 19 f. 23, 12. Thren. 2, 16) werden also hier sicherer als bei Ps. 69 für Reminiscenzen gelten dürfen. Durch den ganzen Ps. herrscht tiefer Unmut (welchem das dunkle Suff. *חִלְצוֹתַי* wie in Ps. 59. 56. 11. 17. 22. 64 entspricht) und gewaltige Gefühlserregung; nur in dem 2. Theile, wo der D. den schwarzen Entdank seiner Feinde schildert, wird die Rede ruhiger und durchsichtiger und an die Stelle des Zornmuts tritt stillere Wehmuth.

Jeder der 3 Th. erhebt den Hilfruf nach Rettung und schließt in gewisser Voraussetzung derselben mit dem Gelübde des Dankes. Sie sind ebendeshalb nicht zu verfehlen: 1—10. 11—18. 19—28. Das Verhältniß der Stichenzahl der einzelnen Gruppen ist dieses: 6. 6. 5. 5. | 7. 7. 5. | 6. 6. 6. 5.

Nur wenige Ps. Davids aus der saulischen Verfolgungszeit halten sich, wie Ps. 22., innerhalb der Grenzen tiefinnerlicher Trauer, und fast nirgends bleibt es dabei, daß er das Fluchgeschick der Feinde mit prof. Gewißheit als zuversichtliche Er-

wartung ausspricht (wie z. B. 7, 13—17), meistens ist das objektive Wort der Strafverkündigung vom innersten Affekt verschlungen und in das erregteste Gebet verwandelt (wie 7, 7. 17, 13 u. ö.) und diese Fieberglut der Empfindung tritt noch schroffer da hervor, wo das Gebet um die göttlichen Strafgerichte in Anwünschung derselben übergeht. Die Ps. 7. 35. 69. 109 bilden hierin eine furehtbare Stufenleiter. In Ps. 109 zählen die Alten 30 Anatheme. Wie erklären wir uns solche Worte im Munde und Herzen des D.? Etwa als Anwandlungen der Rachsucht? Daß auch ein David solchen zugänglich war, zeigt sein Vorgehen gegen Nabal, aber 1 S. 25, 32 f. zeigt auch daß es nur einer leisen Anregung seines Gewissens bedurfte, um ihn davon abzubringen. Wie viel mehr — geben wir mit Kurtz zu bedenken — wird das Ueberwiegen des ihm eignen Edelmutts sich in den Momenten höchster religiöser Weihe, in denen er seine Psalmen dichtete, geltend gemacht haben! Es ist undenkbar, daß sich da mit dem heiligen Feuer seiner Gottesliebe das unheilige Feuer persönlicher Leidenschaft mische. Gerade die Ps. sind ja der reinste treueste Spiegel alttestamentlicher Frömmigkeit — die Pflicht der Feindesliebe aber ist dem A. T. so wenig fremd (Ex. 23, 4 f. Lev. 19, 18. Spr. 20, 22. 24, 17. 25, 21 f. Iob 31, 29 f.), daß das N. T. sich sogar in Einschärfung derselben alttest. Worte bedient. Und daß David sich der Erfüllung dieser Pflicht bewußt war, hat uns Ps. 7 in Ubereinstimmung mit der Gesch. seines Verhaltens gegen Saul bewiesen. Alle Fluchworte jener Ps. stammen also aus dem lauterem Quell selbstlosen Eifers für Gottes Ehre. Daß dieser Eifer hier als Eifer für die eigne Person erscheint, kommt daher, daß David Saul dem gottentfremdeten Könige als gottgesalbter Erbe des Reichs gegenüber steht und daß ihm die Sache Gottes, der Bestand der Gemeinde, die Zukunft Israels mit dem Geschieke seiner Person zusammenfallen. An diesem Brennpunkte heilsgeschichtlicher Selbstschau entzündet sich sein Zornfeuer. Es ist also heiliges Feuer, aber der Geist des N. T. ist, wie Jesus selbst Le. 9, 55 ausspricht, hierin doch ein relativ anderer als der des Alten. Die göttliche Liebesthat der Erlösung war damals noch nicht vollzogen, aus deren offnem Brunnquell sich Triebe einer die Welt umfassenden und überwindenden Liebe ergießen, und vor der Ewigkeit, vor Himmel und Hölle, hing damals noch ein Vorhang, so daß Verwünschungen, wie 69, 20, von dem Aussprechenden selbst in ihrer unendlichen Tiefe nicht verstanden wurden. Nachdem dieser Vorhang aufgerollt ist, schaudert der neutest. Glaube vor Anwünschung eines *לְעוֹלָם* währenden Verderbens zurück, und die Liebe sucht, so lange nur ein Schein von Möglichkeit vorhanden ist, alles was Mensch heißt von dem unausdenkbaren Verderben eines unseligen Jenseits loszurufen. Bei dem allen bleibt aber noch ein wichtiges Bedenken. Auf die Flüche, welche die dav. Ps. der saul. Verfolgungszeit enthalten, wird im N. T. als an den Feinden Christi erfüllte zurückgedeutet Act. 1, 20. Röm. 11, 7—10. Ein Wort unseres Ps. *ἐμίσησάν με ὁσπερ ἄν* (vgl. 69, 5) gilt Jesu Joh. 15, 25 als an ihm erfüllt; es scheint also der ganze Ps. gegenbildlich als Rede Christi gefaßt werden zu müssen oder doch zu können. Aber nirgends lesen wir in den Evv. ein Fluchwort Jesu gegen seine und des Reiches Gottes Feinde, die Imprecationen Davids passen also nicht in den Mund des Heilands, und die neutest. Citate stempeln sie auch nicht zu unmittelbaren Worten desselben: sie sehen darin Worte der Weissagung vermöge des Geistes, dessen Werkzeug David war und dessen Werk die Schrift ist. Und nur in diesem Sinne betet der Christ sie nach. Denn er wünscht nach dem Vorbilde seines Herrn, der am Kreuze betete: „Vater vergib ihnen“, daß auch die Feindseligsten nicht ewig verloren gehen, son-

dern, wenn auch erst *in articulo mortis*, zur Besinnung kommen mögen. Auch die Anatheme des Ap. über die judaistischen Irrlehrer und über Alexander den Schmid Gal. 1, 9. 5, 12. 2 Tim. 4, 14 gehen nur auf zeitliche Beseitigung und Züchtigung, nicht auf ewigen Untergang. Sie bezeichnen die äußerste Grenze, an welcher in außerordentlichen Fällen der heilige neutest. Eifer sich mit dem heiligen alttest. Eifer berührt.

V. 1—3. Der Ps. beginnt so kriegerisch und anthropomorphisch, wie bisher noch keiner. Ueber die Ultima-Betonung des אֶל־אֱלֹהִים s. zu 3, 8. Beide אֶל sind Zeichen des Acc., was hier bei erbetener göttlicher Uebervältigung näher liegt als daß $\text{אֶל} = \text{אֵל}$ (vgl. Jes. 49, 25 mit eb. 27, 8. Iob 10, 2), weshalb auch statt des reciproken אֶל־אֱלֹהִים hier אֶל־אֱלֹהִים (im *Kal*, welches sonst nur zu אֶל־אֱלֹהִים das Part. אֶל־אֱלֹהִים 56, 2 f. hergibt) gesagt ist. Gew. nimmt man an, daß אֶל־אֱלֹהִים eig. *vorare* bed. und der Krieg also als Menschenfresserei gedacht sei, aber das Arab. legt eine andere Grundbed. nahe: fest und dicht (*Ni.* an einander) andrängen, אֶל־אֱלֹהִים also dichtes Gedränge, dickes Gewühl und Getümmel (vgl. das homerische *κλόνος*). Die Aufforderung an J., sich zu schilden und zwar zwiefach: mit dem die feindlichen Hiebe parirenden אֶל־אֱלֹהִים und der den Leib wie ein Schirmdach bedeckenden אֶל־אֱלֹהִים (s. 5, 13) — wodurch, da beide Schilder zugleich zu handhaben unmöglich ist, das Bild sich selbst idealisirt — will sagen, daß er sich den Feinden auf alle Weise zu ihrer Beschämung als den Unnahbaren zu fühlen geben soll. Das אֶל von אֶל־אֱלֹהִים (in der Eigenschaft mir zugewandter Hilfe) ist, wie Ex. 18, 4. Spr. 3, 26. Jes. 48, 10 (*tanquam argentum*) u. ö., das sogen. *Beth essentialiae*.¹ אֶל־אֱלֹהִים ist wie Ex. 15, 9 vgl. Gen. 14, 14 gemeint: hervorholen, hervorziehen, zücken, denn wie das Schwert außer Gebrauch in der Scheide ist, so der Speer in der *συσροδόχη* (Od. 1, 128). Unter אֶל־אֱלֹהִים versteht schon Parchon eine Waffe, man hat *σάγαρις*, bei Herod. Xen. Strabo Name der oberasiatischen, bes. scythischen Streitaxt, verglichen,² aber die Streitaxt ist keine hebräische Waffe und אֶל־אֱלֹהִים , welches, so defektiv geschrieben, das Aussehen eines Inf. hat, gibt auch als solcher (*LXX* *σύνκλεισον*, Trg. אֶל־אֱלֹהִים) den besten Sinn: schließe d. i. schneide ab, *interclude* scil. *viam*; das Wort hat *Dechi*, weil אֶל־אֱלֹהִים „dich meinen Verfolgen entgegenwerfend“ zu beiden vorausgehenden Aufforderungen gehört; Dachselt verweist richtig auf die gleiche Accentfolge 55, 19. 66,

1) Das hebr. *Beth essentialiae* kommt in viel freierer und umfanglicherer Weise in Anwendung, als das arabische, welches sich immer nur an das Präd. eines einfachen Satzes knüpft, wo das Verbum in unsern Sprachen „sein“ ist, in der Regel nur an das Präd. negativer Sätze: *laisa bi-hakimin* er ist nicht weise oder *laisa bi-l-hakimi* er ist nicht der Weise. Das Präd. kann hienach indeterminirt oder determinirt sein. Auch im Hebr., wo dieses אֶל beim Präd., bei dem Complemente des Subj. oder auch, obwol in solöker Weise (s. Ges. *thes.* p. 175), beim Subj. selbst erscheint, kann das damit versene Wort determinirt sein, sei es als Eigennamen durch sich selbst (Ex. 6, 3 אֶל־אֱלֹהִים), sei es durch Suff. (wie oben 35, 2 vgl. 146, 5. Ex. 18, 4. Spr. 3, 26) oder auch durch den Art.; wenigstens lässt sich gegen die Erkl. von אֶל־אֱלֹהִים „in der Weise (Qualität) des Rauches“ 37, 20 vgl. אֶל־אֱלֹהִים 78, 33 und von אֶל־אֱלֹהִים „in der Eigenschaft der Seele“ Lev. 17, 11 syntaktisch nichts einwenden.

2) Wahrsch. Ein Wort mit dem arm. *sakr*, wozu in Ciakciak's armenischem Lex. die (italienischen) Bedd. *mannaja scure brando ferro* angegeben sind, vgl. Lagarde's Gesammelte Abh. 1866 S. 203.

15. Das mos. Bild von J. dem מלחמה Ex. 15, 3. Dt. 32, 41 f. ist hier im Drange eines zorn erfüllten Gemüts mit grellen Farben ausgemalt. Aber wie geistlich doch alles gemeint ist, sieht man aus 3^b. In Gottes thatsächlichem Einschreiten möchte er seine tröstliche Einsprache vernehmen. Darauf daß Gottes Liebe die Zorngestalt der Gegenwart durchbreche und sich ihm zu empfinden gebe, darauf geht sein Flehen.

V. 4—8. Nun folgen durch 2 Str. hindurch furchtbare Verwünschungen. Die Vv. בּוֹיֵשׁ und חָפֵיִר verhalten sich nach Fürst u. A. wie Erblassen (vgl. Jes. 29, 22 mit Ps. 34, 6) und Erröthen, aber weder hat בּוֹיֵשׁ etwas mit בּוֹיֵץ noch חָפֵיִר mit חָפֵר roth s. zu schaffen, sondern בּוֹיֵשׁ bed. seinem Wurzelbegriff nach *disturbari* (s. 6, 11) und חָפֵיִר *obtegere, abscondere* (s. 34, 6). יִסְגִּי eig. sie mögen zum Weichen gebracht werden (vgl. z. B. Jes. 42, 17). Zu dem Bilde 5^a vgl. 83, 14. Die Sätze vom Engel Jahve's 5^b 6^b sind Umstandssätze, näml. Bestimmungssätze der Weise; הָיָה (den Stoß zum Falle gebend, näml. ihnen = הָיָה oder הָיָה 68, 28) schließt sich dem Bilde 6^a רָדָם dem Bilde 5^a an, es scheint also daß die urspr. Stellung dieser zwei Sätze vom Engel Jahve's verschoben ist, wie in Ps. 34 die 7-Str. und 8-Str. ihre urspr. Stelle vertauscht haben. Es ist der Engel gemeint, der den pharaonischen Streitwagen die Räder abstieß, daß sie sich mit Schwerfälligkeit fortschleppten Ex. 14, 25. Daß dieser Engel hier betheilig ist, wo es sich darum handelt, ob das Königthum der Verheißung in seinem Entstehen vernichtet werden soll oder nicht, stimmt zu dem Erscheinen des מַלְאָךְ ה' in heilsgeschichtlich grundlegenden Zeiten. תִּלְקַחֲלִיקִי *loca passim lubrica* ist Steigerungswort für תִּלְקַחֲלִיקִי 73, 18. Wie הָיָה an Ex. 15., so erinnert רָדָם an Richt. 5.; auch dort erscheint der Engel Jahve's inmitten der die geschlagenen Feinde verfolgenden Sieger, incarnirt gleichsam in Debora. Wie in v. 5f. die urspr. Stellung von רָחַח und רָפַס vertauscht ist, so bedarf auch v. 7 der Zurechtstellung: שָׁחַח רָשָׁעִים wäre eine unten mit einem Netz versehene, oben um zu täuschen überdeckte Grube, aber ohne Zweifel ist, wie schon ältere Kritiker erkannt haben, שָׁחַח aus 7^a in 7^b herunterzunehmen: grundlos d. i. ohne alle Verschuldung auf meiner Seite haben sie mir heimlich gelegt ihr Netz (wie 9, 16. 31, 5), grundlos gegraben eine Grube meiner Seele. In v. 8 werden die Feinde massenhaft zusammengefaßt. לֹא יִרְעֶה verneinender Umstandssatz (Ew. §. 341^b): *improviso*, wie Spr. 5, 6. Jes. 47, 11 *extr.* Statt תִּלְקַחֲלִיקִי heißt es wie Hos. 8, 3 תִּלְקַחֲלִיקִי: die spitzere Form malt besser das Plötzliche und Sichere des Fanges. Das V. שָׁחַח bed. nach Hupf. wildes wüstes wirres Getöse oder Gekrach, dann Verwüstung und Verderben, ein Bedeutungsübergang, der, wie aus שׂוּחַח (vgl. חוּחַ) als Namen der wüsten Steppe, aus שְׂוּחַח Wüste, Leere und aus andern Anzeichen hervorgeht, ohne den Mittelbegriff zusammenkrachender Trümmer, lediglich durch Uebertragung eines wüsten Durcheinander von Tönen auf ein wüstes Durcheinander von Dingen vermittelt ist; es fragt sich aber, ob nicht vielmehr umgekehrt die Bed. der Wüste, Oede, Leere die urspr. und die Lautbed. (vgl. هَوِيّ gähnen, leer s.; dahinfahren, dahinstürzen, dann auch: wie etwas Stürzendes dumpf tönen, so wie rumor von ruere,

frago von *frangi*) die abgeleitete ist, wofür sowol Etymologie (vgl. תָּהוּ wov. תָּהוּ) als das Uebergewicht der anderen Bed. sprechen. Hier stehen beide Bedd. nebeneinander, indem תָּהוּ das erste Mal das Wüste = Verwüstung, das zweite Mal das Wüste = Gedröhn (*douner*) bed. Der Syr. aber übers., als ob es das zweite Mal תָּהוּ statt תָּהוּ hieß: „in die Grube, die er gegraben, falle er hinein“, wonach Hupf. mit J. H. Mich. Stier u. A. erkl. zu müssen meint: „in das Verderben, das er selbst bereitet, falle er hinein“. Aber dieses *quam ipse paravit* steht nicht im Texte, und diesen danach zu modeln wäre Willkür.

V. 9—10. Diese Str., mit welcher des Liedes 1. Theil schließt, enthält den logischen Nachsatz jener verwünschenden Jussive. Dem Sturze der widergöttlichen Macht wird Triumphesfreude folgen. Die Gebeine des Körpers, welche sonst nur als die Angst der Seele mit erleidend vorkommen (6, 3. 31, 11. 32, 3. 51, 10), werden hier wie 51, 10 auch an der Freude theilhaft, in welche die Mark und Bein erschütternde Angst übergeht; die Freude des Ich soll alle Glieder des Leibes durchpulsen und sich wie zu einem Chore lobpreisender Stimmen vervielfachen. קָל mit verbindendem Acc. und ohne Makkef, wie auch Spr. 19, 7 (nicht קָל, s. die Masora in Baers *Psalterium* p. 133), nach Kimchi *cāl* (mit קָמץ חֶסֶד opp. קָמץ חֶסֶד) zu lesen, nach Lonzano aber *col*, indem der verbindende Acc. gleiche Wirkung mit dem Makkef habe, was aber falsch, da zu *Kamez chatuf* nie ein Accent treten kann. Der Ausruf מִי כִסּוֹף מִי ist aus Ex. 15, 11., wo nach der Masora מִי כִסּוֹף zu punktiren ist, wie Ben-Naftali auch an u. St. punktirt: das dort stehende, hier fehlende *Dag*. schärft und erhärtet zugleich, es fordert (ohne daß hier Gefahr der Verschleifung statt hat) emphatische Aussprache, es dient nicht der engeren Verbindung, sondern nachdrücklicher Hervorhebung. מִי כִסּוֹף stärker als er s. v. a. stark während jener schwach ist, wie Jer. 31, 11 vgl. Hab. 1, 13 צָדִיק כִּי מִי צָדִיק gerecht während jener gottlos ist. Die Wiederholung מִי כִסּוֹף will sagen: er errettet den מִי, welcher ohnehin מִי, von dem Räuber seiner geringen Habe.

V. 11—16. Der 2. Theil beginnt mit 2 Str. wehmütiger Schilderung der Bosheit der Feinde. Die Futt. v. 11. 12 beschreiben Gegenwärtiges. מִי כִסּוֹף sind *μάρτυρες ἄδικοι* (LXX). Man fordert von ihm Eingeständnis von Thaten und Dingen, die ganz außerhalb seines Bewußtseins und seiner Handlungsweise liegen (vgl. 69, 5): man möchte ihn gern als Verschwörer, als Kronräuber, als Freibenter brandmarken. Was David 12^a klagt, hören wir Saul 1 S. 24, 18 eingestehen; der Vorwurf des Undanks ist also wolbegründet. מִי כִסּוֹף ist nicht von מִי כִסּוֹף abhängig, in welchem Falle eher מִי כִסּוֹף als מִי כִסּוֹף zu erwarten wäre, sondern ein Nominalsatz: Verweisung ist meiner Seele, ihr Zustand ist Verlassenheit von allen, die mir früher Liebe bewiesen, diese alle sind für mich wie weggestorben. Nicht allein daß David seine Eltern nach Moab hatte flüchten müssen, auch Michal war ihm entrissen, Jonathan entzogen, entfremdet alle diejenigen an Sauls Hofe, die bisher die Gunst und Freundschaft des hochbegabten und hochgeehrten königlichen Eidams gesucht hatten. Und wie aufrichtig und theilnehmend hatte er ihre Hinneigung erwidert! Mit מִי כִסּוֹף v. 13 stellt er sich den Undankbaren und Theilnahmlosen entgegen. Statt

לְבַשְׁתִּי שָׂקָא heißt es לְבַשְׁתִּי שָׂקָא, das Hinstreben der Poesie zum Nominalsatze hängt mit ihrer Liebe zu sinniger Kürze und malerischer Fixirung zus. Er bewies ihnen eine Liebe, welche den Unterschied zwischen Ich und Du aufhob, welche ihr Leid und ihre Schuld als eigene ansah und dafür mitbüßte; sein Haupt war tief auf die Brust herabgesenkt oder er kauerte, wie dort Elia 1 K. 18, 42., auf der Erde mit tief zur Brust in den Schoß herabhängendem Haupte, so daß das aus seinem Innersten hervorkommende Gebet sich in gebrochenem Tone zu seinem Innern zurückwandte. Riehms Erkl.: bei ihrer Gottlosigkeit und Feindseligkeit kam mein Gebet unverrichteter Dinge zurück ist zusammenhangswidrig und ließe אֲלֵי statt אֶל-יְיָ erwarten. *Je priai* — übers. Perret-Gentil richtig — *la tête penchée sur la poitrine*. Ich ging einher — sagt er v. 14 weiter — gemäß einem Freund, einem Bruder mir d. i. wie wenn der Leidende ein solcher ist. Mit הִתְחַלֵּץ von der feierlichen Langsamkeit des Ganges, welche der Weihe des Schmerzes entspricht, wechselt שָׁחַח von der tiefen Gebücktheit, in welcher sich die Wucht des Schmerzes ausdrückt. כְּאֶבֶל-אִם nicht: gleich der Trauer (v. אֶבֶל wie הָבֵל v. הָבֵל) einer Mutter (Hitz.), sondern da persönliches אֶבֶל näher liegt und nächst der Trauer um das einzige Kind der Verlust der Mutter (vgl. Gen. 24, 67) die tiefste Wunde schlägt: gleich einem Trauernden (אֶבֶל-אִם wie לְבָן Gen. 49, 12 v. אֶבֶל Constr. wie טַמָּא) um die Mutter (obj. Genit. wie Gen. 27, 41. Dt. 34, 8. Am. 8, 10. Jer. 6, 26). קָרַר bed. trauernd in Farbe, Geberde, Aufzug: mit dunklen Kleidern, mit verweitem ungewaschenem Gesicht, vernachlässigtem Barte. Sie aber — wie verhalten sie sich jetzt, wo er sich in צֶלַע (38, 18. Job 18, 12) seitlicher Richtung d. i. Neigung zum Falle (von طلع צֶלַע sich auf die Seite neigen) befindet? Sie freuen sich und scharen sich zusammen, und dieser schadenfrohe Haufe der undankbaren Freunde wird noch verstärkt durch das sich hinzugesellende pöbelhafteste Gesindel. Das V. נָכַח bed. schlagen; נִי. נָכַח Iob 30, 8 fortgepeitscht werden, wonach LXX *μύστιγες*, S. *πληκται*, Trg. *conterentes me verbis suis* übers., vgl. הָקַח בְּלִשְׁוֹן Jer. 18, 18. Aber נָכַח für sich allein kann nicht Zungenschläger, Zungendrescher bed. Das Adj. נָכַח bed. soust mit רַגְלִים einen an den Füßen Geschlagenen d. i. Hinkenden und mit רִיחַ, aber auch ohne Zusatz Jes. 16, 7 einen am Geist Geschlagenen d. i. Tiefbetrübten. So wird also auch נָכַח von נָכַח, wie נָכַח נָכַח, geschlagene d. i. herabgekommene Menschen (Hgst.) bed. können. Man könnte auch nach dem arab. *nawika* am Geiste beschädigt s., *anwak* dumm, albern (von derselben √ קָד stechen, schlagen, verletzen, vgl. *ichtalla* durchbohrt = wahnsinnig s.) Geisteszerrüttete, Blindwütende verstehen; aber für erstere Begriffsbestimmung spricht die Fortsetzung des Participialadj. נָכַח durch וְלֹא יִרְדְּתִי solche, von denen ich bisher, weil sie mir zu fern standen, keine Notiz genommen, also Menschen von der Hefe des Volkes (vgl. Iob 19, 18. 30, 1). Der Zusatz וְלֹא יִרְדְּתִי legt allerdings die Conj. נָכַח (Olsh.) nahe, aber der Ausdruck

1) Nach althabyl. LA. (aus einer Zeit, wo Pathach und Segol noch nicht geschieden waren) כְּאֶבֶל (mit dem Pathach-Zeichen und dem Rafe-Strich darunter = *ä*); s. Pinsker, Zur Gesch. des Karaismus S. 141. Einleitung S. 118.

wird dadurch tautologisch, und die Psalmendichtung greift ja auch sonst über den gew. Wortbereich hinaus, um das Abscheuliche recht grell zu schildern. Auch קָרַע zerreißen, näml. mit Schmähreden (wie **قَرع** II)

kommt sonst nicht vor. Und wie sonderbar lautet nun gar 16^a! קָרַע bed. nicht Hohn oder Witzelei, wie Böttch. u. Hitz. dichten¹, sondern nach 1 K. 17, 12 Kuchen von der runden Formung (wie talm. קָרַע der Cirkel), קָרַע höhnend, witzreißerisch; קָרַע also: Spötter um einen Kuchen d. i. solche die um einen guten Bissen, eines sie kitzelnden Genusses halber höhnische Possen reißen, näml. über mich, den Verfolgten, niedrige Schmarotzer, Tellerlecker, Bratenriecher, gr. *κυσσοκύλακες, ψωμοκύλακες*, mittelalterlich *buccellarii*. Dieses קָרַע, welches schon Raschi wesentlich ebenso erkl., steht zu seinem Regens קָרַע entw. in logischem Nebenordnungsverh. (s. zu Jes. 19, 11) = Ruchlose, näml. Kuchen-Witzlinge, oder, was näher liegt und paßt, in logischem wie grammatischem Unterordnungsverhältnisse: die Ruchlosen (= Ruchlosesten, s. 45, 13. Jes. 29, 19. Ez. 7, 24) unter Kuchenwitzlingen. Das קָ ist nicht das der Begleitort oder Gemeinschaft, wofür קָ oder קָ Hos. 7, 5 gesagt sein würde, sondern *Beth essentialis* oder der Eigenschaft: in der Eigenschaft der verworfensten Exemplare dieser Menschenklasse knirschen sie über ihn die Zähne. Das Gerundiv קָרַע (vom Geräusch der aufeinandergepreßten Zähne, wie **حرق** vom Prasseln des Feuers, dem Raspeln der Feile), welches nach Ges. §. 132, 4^b gebraucht ist, trägt sein Subj. in sich selbst. Man knirscht über ihn die Zähne nach Art der Ruchlosesten unter solchen, denen die Ehre ihres Nächsten um einen Leckerbissen feil ist.

V. 17—18. Wie der 1. Th. des Ps. in Wünschen und Dank für deren Erfüllung auslief, so schließt auch der 2. bittend und dankend. קָרַע (zusammengesetzt aus קָ *instar* und dem von diesem im Genit. angezogenen fragenden קָ, aram. קָמָא, arab. *kam*, hebr. wie קָמָא mit *Dag. forte conj.*, eig.: den Betrag von was?), sonst *quot*, hier *quousque* wie Job 7, 19. קָמָא von קָמָא, dessen Plur. ebensowol קָמָא als קָמָא (was aber nicht vorkommt) lauten kann, wie der Plur. von קָמָא Schrecknis קָמָא und קָמָא. Daß nicht „von ihren Verstörern“ (Hitz.) zu übers. ist, zeigt das Suff., welches auf die Feinde als Urheber der Verstörungen (Spr. 3, 25) geht. Wenn Gott ferner so zusieht statt zu handeln, so werden die Verstörungen, welche über Davids Seele ergehen, sie zernichten. Daher die Bitte: führ sie zurück, bringe sie wieder, die beinahe schon ins Verderben dahingerissene. Ueber קָרַע s. 22, 21. Das 34, 11 eig. gemeinte קָרַע ist hier emblematisch. קָרַע ist Cohortativ. קָרַע als Parallelwort zu קָ bez. sich je nach dem Zus. auf Stärke der Zahl oder der Macht.

V. 19—21. Im 3. Theil v. 19—28 erneuert sich die Schilderung der Gottlosigkeit der Feinde; es ist aber ruhiger in der Seele des Beters geworden und demgemäß wird auch die Sprache durchsichtiger und bewegt sich in gewohntem Geleise. קָרַע und קָרַע sind Genitive attributiven Sin-

1) Das talm. קָרַע (לשון) b. *Sanhedrin* 101^b, welches „spöttische Sprechweise“ bed. soll, gehört um so weniger hieher, als die J.A. zwischen קָרַע (קָרַע) und קָרַע schwankt.

nes (s. zu 2 S. 22, 23). Das V. קָרַץ bed. sowol kneifen = zwicken Iob 33, 6 (vgl. arab. *karada* absäbeln) als zusammenkneifen = zwinken, gew. von den Augen, aber auch von den Lippen Spr. 16, 30., immer als hässliche Geberde. אֵל beherrscht beide Parallelglieder wie 75, 6 u. 8. וְשִׁלּוֹם v. 20 heißt alles was von Wolmeinen ausgeht und auf Beförderung oder Wiederherstellung des Wolverhältnisses abzielt. רָגַז־אֶרֶץ (v. רָגַז vgl. אֶרֶץ 76, 10. Zef. 2, 3., צִשְׁיִיךָ 83, 4) sind solche, welche still vor sich hin und unbemerkt Gottes Wege gehen. Wider solche sinnen sie arglistig erlogene Anschwärzungen und Anklagen aus. Und mit aufgerissenem Maule d. i. stolz dem Hohne rufen sie, im Anblick des Unglücks ihrer Verfolgten schwelgend: da haben wirs, was wir zu sehen gewünscht. הָאֵל (aus הָאֵל und אֵל zusammengesetzt) ist Freudenruf, bes. Schadenfreudenruf (vgl. Ez. 25, 3).

V. 22—24. Dieses schadenfrohe „da siehst unser Auge“ nimmt der D. auf und gibt ihm eine andere Wendung. Mit ה' wechselt v. 22, 23 vgl. 17 אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל, dessen Pronominalkraft in der Verbindung וְאֵלֵיךְ wieder aufgelebt ist (s. 16, 2). הָיִיתִי bed., sein Obj. in sich selbst tragend, rege werden, aufwachen und הִקְרַח den Schlaf abbrechen, sich losreißen, aufraffen. „Zu meinem Rechte“, näml. es thatsächlich zu erweisen; „zu meinem Streite“, ihn vertheidigend zu führen.

V. 25—26. Ueber den metonym. Gebrauch von נִשְׁאֵל als τὸ ὁρᾶν τινος für ὁρᾶς s. Psychol. S. 203. Ihr Begehren geht dahin, David zu verschlingen d. i. sich seiner zu bemächtigen und ihn spurlos hinwegzutilgen: וְנִשְׁאֵלְכִי mit נִשְׁאֵל vor נִשְׁאֵל wie 132, 6 u. 8., s. über das betr. Lautgesetz Ew. §. 60^a. שִׁפְחוּם עַל רֶגְלֵיךְ kurz für שִׁפְחוּם עַל (בְּ) רֶגְלֵיךְ. Anziehen Beschämung und Schande (109, 29 vgl. 18), so daß diese sie über und über bedeckt und ihre öffentliche äußere Erscheinung ihrem innersten Wesen gleich wird.

V. 27—28. An Davids Gerechtigkeit Gefallen tragend heißen die, welche wünschen, daß sie an den Tag komme und gerächt werde. Wenn das geschieht, bewährt sich Jahve's Gerechtigkeit. יָדָבֵל als groß erkannt und gepriesen d. i. hochgelobt sei Er! David wünscht daß alle die aufrichtig zu ihm stehen so sagen mögen, er seinerseits ist entschlossen Gottes Gerechtigkeitsoffenbarung im Herzen zu bewegen und von dem weß das Herz voll ist den Mund übergehen zu lassen (71, 24).

Psalm XXXVI.

Der Fluch der Gottentfremdung und der Segen der Gottesgemeinschaft.

- 2 Einsprache des Lasters trägt der Gottlose innerhalb seines Herzens:
Keine Scheu Gottes ist vor seinen Augen.
- 3 Denn jenes schmeichelt ihm in seinen Augen,
Zu erzielen daß er sich verschulde, daß er hasse.
- 4 Seines Mundes Worte sind Unheil und Tücke;
Vernünftig, gut zu handeln hat er aufgegeben.
- 5 Unheil sinnt er auf seinem Lager,
Nimmt seinen Stand auf nicht gutem Wege,
Böses verabscheut er nicht.

- 6 **Jahve, an die Himmel reicht deine Gnade,**
Deine Treue bis zur Wolkenhöhe.
- 7 **Deine Gerechtigkeit ist wie Gottesberge,**
Deine Gerichte große Wassertiefe,
Menschen und Thieren hilfst du, Jahve.
- 8 **Wie kostbar ist deine Gnade, Elohim,**
Daß Menschenkinder im Schatten deiner Flügel Bergung finden!
- 9 **Sie werden trunken vom Ueberflusse deines Hauses,**
Und mit dem Strome deiner Wonnen tränkest du sie.
- 10 **Denn bei dir ist des Lebens Quelle,**
Und in deinem Lichte sehen wir das Licht.
- 11 **Verlängere deine Gnade den dich Kennenden**
Und deine Gerechtigkeit denen die graden Herzens.
- 12 **Nicht treffe mich des Hochmuts Fußtritt,**
Und der Frevler Hand scheuche mich nicht.
- 13 **Sieh da, gefallen sind die Unheil-Verübenden,**
Hinweggestoßen und können nicht aufstehn.

Der vorige Ps. gab in Hoffnung baldiger Errettung den jetzt zurückgedrängten Freunden des neuen Königtums die Worte in den Mund: „Hochgelobt sei Jahve, der Gefallen hat am Wole *seines Knechtes*“; David nennt sich dort den Knecht Jahve's, und ebendiesen Namen führt er in der Ueberschrift von Ps. 36: *Dem Sangmeister, vom Knechte Jahve's, von David.* Der *text. receptus* accentuiert לַיְהוָה mit verbindendem *Illuj*, Ben-Naftali unzweideutiger, da David nicht der כַּנְזֵר selbst ist, mit trennendem *Legarme* (s. Psalter 2, 462). Die Ps. 12. 14 (53). 36. 37 bilden eine Gruppe. David klagt darin über die Sittenverderbnis des Geschlechts seiner Zeit; sie sind alle nur Abspiegelungen der Zeitgestalt, nicht bes. Zeitereignisse. Mit Ps. 12 hat unser Ps. die prof. Färbung gemein, mit Ps. 37 die Anspielungen auf die Urgeschichte der Genesis. Das Strofenschema ist 4. 5. 5. 6. 6.

V. 2—5. Zuvörderst deckt der Dichter die in Gottentfremdung wurzelnde Bosheit der Weltkinder auf. Wenn es zulässig wäre, v. 2 zu übers.: „Ein Gotteswort über das Frevelthun des Gottlosen ist in meines Herzens Innern“ (נֶאֱמַר mit Objektsgenit. wie das von Hofm. verglichene נֶאֱמַר), so fände die vielbeklagte Schwierigkeit dieser Psalmworte auf leichterem Wege als mittelst der von Diestel vorgeschlagenen Conj. נֶאֱמַר (נֵאֱמַר) „angenehm ist das Laster dem Frevler“ u. s. w. gewünschte Erledigung. Aber der Gen. nach נֶאֱמַר (welches 110, 1. Num. 24, 3 f. 15 f. 2 S. 23, 1. Spr. 30, 1 ebenso wie hier an der Spitze des Satzes steht) bez. immer den Sprechenden, nicht das Besprochene; auch Jes. 5, 1 ist שִׁירָה דּוֹרִי לְבָרְמִי nicht ein Lied von meinem Lieben bezugs seines Weinbergs, sondern ein Lied meines Lieben (wie es mein Lieber zu singen hat) von seinem Weinberg. So muß also מִשְׁפַּח den Sprecher und לְרָשָׁע wie 110, 1 לְאִרְנֵי den Angeredeten bez.; die Uebertretung erscheint personificirt und es wird ihr ein orakelmäßiger Spruch beigelegt. Aber das bei jener Fassung des מִשְׁפַּח als *gen. obj.* leicht verständliche Präd. בְּקִרְבִּי לְבִי ist bei dieser Fassung des מִשְׁפַּח als *gen. subj.* schwierig und hart, wie man es auch verstehe, sei es, daß es sagen wolle, der Spruch des Lasters an den Frevler sei ihm, dem D., innerlichst bewußt oder er beschäftige und afficire ihn innerlichst. Es liegt sehr nahe, mit LXX *Syr. Hier. Ar.* לְבִי zu lesen. Demnach übers. Then., indem er mit v.

Lg. נָאָם zur Ueberschrift zieht: „Sünde ist dem Gottlosen in der Mitte seines Herzens“ d. i. sie ist der innerste Trieb all seines Denkens und Thuns. Aber diese Isolirung des נָאָם ist ganz und gar wider Sprachgebrauch und Sitte. Besser Hupf. Hitz. und zuletzt auch Böttch.: „Eingebung der Sünde wohnt dem Gottlosen im Innern seines Herzens“, oder vielmehr, da der Sinn von בָּקָרִי nicht central, sondern peripherisch ist: im Bereiche (innerhalb) seines Herzens, dieses ganz erfüllend und einnehmend, wobei zu beachten, daß diese Zusammenstellung בָּקָרִי לְבוֹ (statt בָּקָרִי אוֹ לְבוֹ) nur hier vorkommt, wo mit Personification der Sünde ein von ihr ausgehender Vorgang auf dem Gebiete des Seelenlebens gezeichnet werden soll. Freilich läßt sich diese Verwendung des נָאָם nicht weiter belegen, aber נָאָם (verw. נָחַם, הָנַחַם) als schallnachahmende Bez. eines dumpfen hohlen Dröhnens ist ein passendes Wort für geheime Einsprache (vgl. arab. *nemnam* Ohrenbläser) oder auch, da das Sprachbewußtsein damit nicht die Vorstellung des bedeutsam heimlich, feierlich leise Eingesprochenen, sondern Ausgesprochenen verbindet, ein passendes Wort für das was der Frevel, indem er sich innerhalb des Herzens an die Stelle Gottes und seiner Gewissensstimme gesetzt hat, mit feierlicher Profeten- oder Philosophenmiene dem Gottlosen sagt. לְרָשָׁע bez. aber nicht den Angeredeten, sondern wie 32, 10 den Inhaber. Er hat diese Inspiration des Frevels zum Inhalt seines Herzens, so daß die Gottesfurcht darin keinen Raum und Gott für ihn keine respekteinflößende Gegenständlichkeit hat. Da wir nach jenem נָאָם פֶּשַׁע weiter zu hören erwarten was und wie der Frevel zu ihm spricht, so ist es vorab das Wahrscheinlichste, daß הַחֲלִיקִים den Frevel zum Subj. hat. Wir erkl. weder: er schmeichelt Gotte in dessen Augen (augendienerrisch), denn diese Auffassung ist nach rückwärts und vorwärts zusammenhangswidrig, noch mit Hupf. (nach Hofm.): „Gott verfährt glatt (sanft) gegen ihn nach seinem Wahne“, denn die Voraussetzung, daß הַחֲלִיקִים wegen בְּצִיָּיִי ein anderes Subj. haben müsse als den Frevler selbst, ist zwar richtig, führt aber nicht nothwendig auf Gott, sondern nach dem feierlichen Eingange 2^a auf das personificirte Laster. Dieses richtet Schmeichelreden an ihn (כִּי wie כֵּן Spr. 29, 5) in seinen Augen d. i. ihm wolgefällige, und zu welchem Zwecke? Zur Ausfindigmachung d. i. Constatirung (כִּי wie Gen. 44, 16. Hos. 12, 9) oder, da dies zu פֶּשַׁע als Subj. nicht recht paßt und wo von einem Zweck die Rede ist die dem V. מַצָּא unspr. eigne Bed. *assequi* noch näher liegt: zur Erreichung seiner Verschuldung d. i. um es zu erreichen, daß er sich verschulde, zu *Hassen* d. i. daß er Gott und Menschen hasse statt sie zu lieben. Absichtlich lautet לְרָשָׁע so objektlos wie Koh. 3, 8., um zu sagen, daß die Schmeichelrede des פֶּשַׁע ihn antreibt, Alles was Gegenstand der Liebe sein sollte zum Gegenstande des Hasses zu machen und im Hasse als in seinem Elemente zu leben und zu weben. Then. sucht der Härte des Ausdrucks durch die leichte Textänderung לְרָשָׁע כִּי לְרָשָׁע abzuheffen und erkl.: ja es schmeichelt ihm in seinen Augen (es kitzelt seinen Stolz), Fehltritte an Andern ausfindig zu machen und sie dieselben entgelten zu lassen. Aber die impersonelle Fassung des הַחֲלִיקִים ist ohne Beleg im Sprachgebrauch und das in diesem Falle nicht allein pleonastische, sondern schiefe בְּצִיָּיִי fordert Verschiedenheit des Schmeichelnden und sich geschmeichelt Füh-

lenden. Der Ausdruck 3^b ist, wie man auch erkläre, hart, aber Davids Sprache, wo sie mit tiefer Entrüstung das Verderben der Sünde schildert, pflegt sich mit solchen Wolken zu umziehen, welche unserem unzugänglichen Verständnis wie Textverderbnisse erscheinen. In Str. 2 ist alles leichter; לִמְצֹא טוֹר לִטְנֵא ist ein ebensolches Asyndeton, wie לִהְיוֹת לְהַרְיֵב. Vernünftig und gut (was wesentlich zusammenfällt) zu handeln hat ein solcher der Herrschaft der Sünde anheimgefallener, Gott entfremdeter Mensch aufgegeben (לִי הָרַל wie 1 S. 23, 13). Sein waches Reden und selbst sein nächtliches Sinnen geht auf אָן (Jes. 59, 7) Heillosigkeit, den absoluten Gegensatz des allein wesenhaften Guten. Recht geflissentlich nimmt er seine Stellung auf dem Wege, welcher die dem Guten entgegengesetzte Richtung hat (Spr. 16, 29. Jes. 65, 2), und sein Gewissen ist gegen das Böse abgestumpft, es ist keine Spur des Widerwillens dagegen in ihm, er liebt es mit ganzer Seele.

V. 6—10. Von diesem widerwärtigen Anblick wendet sich der D. zu einem lieblicheren: er betrachtet lobpreisend die unendliche ewig feste Gnade Gottes und das Heil, die Wonne, das Licht, die von ihr ausgehen. Statt בְּרַחֲמֵי heißt es mit unterbliebener Synkope בְּרַחֲמֵיךָ; אֵל wechselt mit יְיָ vgl. 57, 11 hat hier wie 19, 5. 72, 16 den Sinn des Rührens oder Hinanreichens an den damit bezeichneten Ort; der D. bez. die Erhabenheit und Ueberschwinglichkeit der göttlichen Gnade und Treue bildlich nach irdischen Maßverhältnissen: sie offenbaren sich auf Erden in einer an den Himmel reichenden, bis zu שְׁהַקִּים d. i. der dünnen Dunsthülle, die uns die Tiefen des Himmels verschleiert, sich erstreckenden Höhe, sie überragen alles menschliche Denken, Bitten und Verstehen (103, 11 u. vgl. Eph. 3, 18). Von der אֲטִיבָה unterscheidet sich die צִדְקָה dadurch, daß jene durch Gottes Verheißungen, diese durch seine Heiligkeit normirt ist, und dadurch, daß jene ihr Wesen in Gottes Liebe hat, diese dagegen sich theils als rechtfertigend in Gnaden theils als rächend im Zorn erweist. Von ihr sagt der D., daß sie wie Gottesberge ist, d. h. (vgl. Gottescedern 80, 11), unwandelbar fest (111, 3), wie die Gottes Größe und Herrlichkeit bekundenden Kolosse der Urgebirge; von Gottes Gerichten daß sie רָחֹם רָחֹם unbegreiflich und unausforschlich (ἀνεξέταυστα Röm. 11, 33) wie der große tiefwogige innerirdische Wasserschwall, der in Meeren und Strömen zur äußern Erscheinung kommt. Gottes Strafgerechtigkeit hat, wie zuletzt offenbar wird, zur Kehrseite sein Erbarmen, welches, wie bei der Sintflut (vgl. Jon. 4, 11), mit der Menschenwelt zugleich die aufs tiefe engste in ihr Freud und Leid verflochtene Thierwelt befaßt. In diese anbetungswürdige Tiefe versenkt ruft der S. aus: wie kostbar (vgl. 139, 17) ist deine Gnade, Elohim, d. i. wie so werthvoll über alle Schätze und wie so theuerwerth dem der sie zu schätzen weiß. Das י von יִבְיִי ist das erklärende: *et hoc ipsum quod*. Die energische Futurform יִהְיֶה hat Vorton-Kamez, hier in p. wie 36, 8. 39, 7. 78, 44. Der Schatte der Flügel Gottes ist die Obhut seiner vor Anfechtung und Verfolgung bergenden Liebe. Solche Geborgenheit in Gott ist die unaussprechlichste Seligkeit V. 9: sie berauschen sich, trinken in vollen Zügen von dem „Fette deines Hauses“. Das Haus Gottes ist sein Heiligtum und überh. sein Gnadenbereich. הָיָה (vgl. טִיב 65, 5) heißen die

reichlichen, lieblichen, kraftvollen Gaben und Güter und Labungen, womit Gott die Seinen bewirtet, und רָחַם (wov. רַחֵם wie Dt. 8, 13. Jes. 40, 18) ist die geistliche Freude der Gottes Gnade überschwenglich erfahrenden Seele; die reichliche Speisung der Priester von Jahve's Tische (s. Jer. 31, 14) und die festliche Freude der Schelamim- d. i. Communionopfermähler — diese äußerlichen Ritualien sind hier geistlich verinnerlicht, wurzelhaft vertieft, ideal verallgemeinert. Es ist ein Strom von Wonnen צְרִיבִים, womit er sie bewässert und befruchtet, ein Paradieseswonnenstrom. Dieser hat, wie die vier Arme des Paradiesesflusses eine gemeinsame Quelle hatten (Gen. 2, 10), seine Quelle in Gott, ja Gott ist sie selbst. Er ist מְקוֹר חַיִּים (Jer. 2, 13), alles Leben strömt von Ihm dem schlechthin Seienden und Seligen aus; je inniger man ihm also verbunden ist, in desto volleren Zügen trinkt man Leben aus dem Urquell des Lebens. Und wie Gott der Lebensquell ist, so ist er auch der Lichtquell: בְּאֶרְךָ נְרָא-הָאֵר außer Gott sehend sehen wir nur Finsternis, dagegen in das Lichtmeer Gottes vertieft werden wir von göttlicher Erkenntnis erleuchtet und von geistlicher Freude durchleuchtet. Nachdem der D. einige Blicke in das Chaos des Bösen geworfen, webt er hier in den seligen Tiefen heiliger Mystik, und je finstrer seine Sprache dort, desto krystallheller ist sie hier.

V. 11—13. Erst jetzt folgt in dem Schluß- Hexastich nach der Klage und dem Lobe die Bitte. Der D. bittet, daß Gott solche Gnade den Seinen hinausziehe d. i. fernerhin erhalte (שָׁמַר wie 109, 12); daß der Fuß des Uebermuts, der als Tyrann gedacht ist, ihn nicht überkomme (בִּיאָה wie 35, 8) und der Frevler Hand ihn nicht vom heimischen Heerde in die Verbannung jage (vgl. 10, 18). Mit חָסֵד wechselt die ihrer Gnadenseite nach den Gotterkennenden zugewandte und ihnen den verheißenen Gnadenlohn spendende צְדָקָה. Indem der S. so bittet, enthüllt sich ihm mit Einem Male die Zukunft. Er sieht, im Geiste der Erhörung seines Gebetes gewiß, die Widersacher Gottes und der Seinen auf immer gestürzt. שָׁמַר weist wie 14, 5 auf die Stelle hin, wo sich das Gericht vollzieht. Die Prät. sind wie 14, 5. 64, 8—10 profetisch. Der D. schaut wie Jesaja 26, 14 die ganze Sippschaft der Bedrucker der Gemeinde Jahve's in ein Leichenfeld ohne Auferstehungshoffnung verwandelt.

PSALM XXXVII.

Das scheinbare Glück der Frevler und das wahre der Frommen.

- 1 א An den Bösewichtern ereifre dich nicht,
א An den Uebelthätern ärgere dich nicht.
- 2 Denn wie Gras werden eilends sie abgemäht,
Und wie üppiges Grün welken sie hin.
- 3 כ Bleibe an Jahve und thue Gutes,
Bewohne das Land und pflege Treue.
- 4 Und ergötze dich an Jahve,
So wird er dir gewähren die Wünsche deines Herzens.
- 5 ז Gib Jahve anheim deinen Weg
Und vertrau auf ihn, und Er wirds machen.

- 6 Hervorführen wird er wie das Licht deine Gerechtigkeit,
 Und dein Recht wie die Mittagshelle.
 7 7 Duld' in Jahve ergeben und harre seiner,
 Ereife dich nicht über den, dem sein Weg gelingt,
 Ueber einen Mann, der Ränke ausführt.
 8 7 Hege keinen Zorn und laß fahren Ingrimm,
 Ereife dich nicht, nur zu Bösesthan führt es.
 9 Denn Bösewichter wird Ausrottung treffen,
 Aber die auf Jahve Hoffenden — die ererben das Land.
 10 7 Wart ein wenig, so ist der Frevler nicht mehr,
 Und achtest du auf seine Stätte, so ist er weg.
 11 Aber die Sanftmütigen werden ererben das Land
 Und sich ergötzen an Fülle des Friedens.
 12 7 Sinnst Schlimmes der Frevler wider den Gerechten
 Und knirscht er über ihn seine Zähne —
 13 Der Allherr lachet seiner,
 Denn er sieht daß kommen wird sein Tag.
 14 7 Herausziehn die Frevler das Schwert und spannen ihren Bogen,
 Um zu fällen den Elenden und Armen,
 Um hinzuschlachten die geraden Wandels.
 15 7 Sinein ins eigne Herz wird dringen ihr Schwert,
 Und ihre Bogen werden zerbrochen.
 16 7 Taugender ist das Wenige des Gerechten,
 Als die Güterfülle vieler Frevler.
 17 Denn der Frevler Arme werden zerbrochen,
 Und die Gerechten stützt Jahve.
 18 7 Jahve achtet auf die Tage der Lauteren,
 Und ihr Besitztum wird auf ewig dauern.
 19 Sie werden nicht beschämt in böser Zeit,
 Und in Tagen der Hungersnoth werden sie satt.
 20 7 Kommen ja doch die Frevler um,
 Und die Feinde Jahve's sind wie der Anger Prangen,
 Schwinden hin als Rauch, verschwinden.
 21 7 Theilen muß der Frevler und kann nicht zahlen,
 Doch der Gerechte ist mildthätig und kann geben.
 22 Denn seine Gesegneten werden erben das Land
 Und seine Fluchbetroffenen werden ausgerottet.
 23 7 Mit Jahve thut der Mann feste Schritte,
 Und an dessen Weg hat Er Gefallen.
 24 Wenn er fällt, wird er nicht hingestreckt,
 Denn Jahve stützt seine Hand.
 25 7 Hoch hab ich, ein Knabe erst, dann alt geworden,
 Einen Gerechten nicht verlassen gesehen
 Und seinen Samen um Brot bettelnd.
 26 Immerfort beschenkt er und leiht dar,
 Und sein Same ist zum Segen.
 27 7 Sag ab dem Bösen und thue Gutes,
 Und bleibe wohnen auf ewig.
 28 Denn Jahve liebet das Recht
 Und wird nicht verlassen seine Frommen.
 In Ewigkeit werden sie behütet,
 Aber der Frevler Same wird ausgerottet.
 29 Die Gerechten werden das Land ererben
 Und auf immer darauf wohnen.
 30 7 Pflichttreuer Mund spricht Weisheit aus,
 Und ihre Zunge redet was recht ist.
 31 Ihres Gottes Gesetz ist in ihrem Herzen,
 Nicht wanken ihre Schritte.

- 32 ז Du schaden dem Pflichttreuen lauert der Frevler
Und trachtet ihn zu tödten.
33 Jahve übergibt ihn nicht in seine Hand
Und verdammt ihn nicht, wenn er gerichtet wird.
34 פ Rühn zu Jahve blicke auf und ware seinen Weg,
So wird er dich erhöhen das Land zu erben,
An der Frevler Ausrottung wirst du dich weiden.
35 ר Hohnherzigen Frevler hab ich gesch'n
Und er ergoß sich wie ein heimischer Baum üppigen Laubes.
36 Da ging man vorüber und sich er war nicht mehr,
Und ich suchte ihn und er war nicht mehr vorhanden.
37 ש Schau den Rechtschaffnen an und beobachte den Geraden.
Daß Nachblieb hat der Mann des Friedens.
38 Aber die Abtrünnigen werden vertilgt zusamt,
Der Frevler Nachblieb wird ausgerottet.
39 ה Und theilhaft des Heils macht Jahve Gerechte,
Der ihre Bergung in Bedrängnis-Zeit.
40 Es steht Jahve ihnen bei und befreit sie,
Befreit sie von den Frevlern und hilft ihnen,
Weil sie traun in Ihn.

Das Band, welches Ps. 37 mit 36 verknüpft, ist die Gleichartigkeit des Inhalts, welche hie und da auch zu Anklängen des Ausdrucks wird. Der durch den ganzen Ps. sich ziehende Grundged. ist gleich in den ersten Vv. ausgesprochen: Nimm an dem Glücke der Gottlosen kein Aergernis, sondern harre des Herrn, denn das Glück der Gottlosen nimmt plötzlich ein Ende und der Ausgang scheidet Gerechte und Ungerechte. Deshalb nennt Tertullian diesen Ps. *providentiae speculum*, Isidorus *potio contra murmur*, Luther *vestis piorum, cui adscriptum: Hic Sanctorum patientia est* (Apok. 14, 12). Jenen Grundged. entfaltet der D. nicht in umfänglichen Strofen, sondern die Buchstaben des Alphabets entlang in kürzeren Sprüchen, nicht ohne Wiederholungen und Nachholungen, um ihn immer überzeugender und tiefer einzuprägen. Der Ps. schließt sich also der Reihe 9 f. 25. 34 an — alles alfabet. Ps. von David, dessen auch die anmutige, geflügelte, gedankenvolle und doch so leichte, schlichte und dabei feine Sprache dieses Ps. würdig ist. Der Bau der Sprüche ist fast durchweg tetrastichisch, das ר, ב, פ jedoch sind tristichisch, ה (zweimal vertreten, jedoch viell. unabsichtlich), נ und ה pentastichisch. Das ע scheint zu fehlen, aber, näher zugesehen, sind die urspr. gesonderten Str. ט und צ nur durch die Versabtheilung ineinandergeschoben. Die ט-Str. beginnt mit לְצוֹלָם V. 28^b und bildet ein Tetrastich, wie auch das ט. Daß vor dem Ordnungsbuchstaben die Präp. לִי steht, darf nicht stören. Auch das פ beginnt V. 39 mit וְרָשָׁעִים. Die gleichartigen Anfänge וְרָשָׁעִים וְרָשָׁעִים וְרָשָׁעִים וְרָשָׁעִים v. 12. 21. 32 scheinen, wie Hitz. bem., Absätze der Spruchfolge hervorheben zu wollen.

V. 1—2. „Der Dichter — bem. Olsh. — erhält sich vollkommen auf dem Standpunkte der althebr. Vergeltungslehre, welche das B. Iob so mächtig widerlegt.“ Aber in das Licht des letzten Ausgangs gestellt, ist wirklich alles Walten Gottes in Summa gerechte Vergeltung, und die alttest. Theodicee ist nur insofern unzulänglich, als ihr das alle Unangemessenheiten ausgleichende Jenseits noch verhüllt ist. Indes erweist sich die göttliche Strafgerechtigkeit an dem Gottlosen in der Regel auch schon diesseits; schon ihr Sterben macht gewöhnlich ihrem Lebensglück ein schauerliches Ende. Das ist was hier der D. meint und was im B. Iob auch

Iob selber c. 27 ausspricht. Mit הִתְחַרְחַר sich erhitzen (versch. v. הִתְחַרְחַר wett-eifern Jer. 12, 5. 22, 15) wechselt קָנָא in *excarescentia* gerathen, sei es die stillverhaltene grämlichen Neides oder die ausbrechende stürmischen Eifers, der gern Feuer vom Himmel regnen lassen möchte. Dieses erste Distich ist in das Spruchbuch 24, 19 vgl. 23, 17. 24, 1. 3, 31 übergegangen, überh. ist dieser Ps. eins der dav. Muster für die salomonische Gnomik. Die Form רָמַל ist nach Ges. Olsh. Hitz. *fut. Kal* von רָמַל verw. אָמַל : sie welken hin, Pausalform für רָמַל wie רָמַסוּ 102, 28., aber durch das אָמַל Gen. 17, 11., wov. *fut.* $\text{רָמַל} = \text{רָמַסוּ}$, ist dem V. רָמַל auch die Bed. abschneiden gesichert, s. zu Iob 14, 2. 18, 16. רָמַסוּ הָאֵשׁ ist genit. Verbindung: Grün (*viror*) jungen vollsaftigen Pflanzenwuchses.

V. 3—4. Das „Land“ ist durchweg in diesem Ps. das verheißene Heilsgut, näml. das Land der Gegenwart Jahve's, welches nicht bloß eine glorreiche Vergangenheit, sondern auch eine verheißungsreiche Zukunft hat und schließlich in vollkommener Weise, als unter Josua, das Erbe des wahren Israel wird. Man erkläre also: genieße des ruhigen festen Wohnsitzes, den Gott dir schenkt, und befeilige dich der Tugend der Treue. Die zwei Imper. 3^b geben sich, da es ihrer zwei sind (vgl. v. 27) und der erste ohne verknüpfendes ו ist, als fortgesetzte Ermahnungen, nicht als Verheißungen, und somit ist אֲמִינָה nicht adv. Acc. wie 119, 75 (Ew.), sondern Obj. zu רָדָה weiden, treiben, üben (syr. רָדָה Hos. 12, 2), vgl. רָדָה , רָדָה der sich um jem. oder etw. annimmt, beduinisch $\text{راعى} = \text{صاحب}$ von jeder Art näheren Verhältnisses (DMZ V, 9). In V. 4 ist רָדָה Nachsatz: habe deine Lust an J. (vgl. Iob 22, 26. 27, 10. Jes. 58, 14), so wird er dir gewähren die Anliegen (מִשְׁאֲלֶיךָ wie 20, 6) deines Herzens, denn wer, losgekettet von der Creatur, an Gott sich ergötzt, der kann nichts Widergöttliches wünschen, aber auch nichts, das ihm Gott, mit dessen Willen sich sein eigener in Liebe verschmolzen, versagte.

V. 5—6. Die LXX übers. $\text{אֵל} (= \text{אֵל} 22, 9)$ falsch ἀποκάλυψον statt ἐπιβόρῃς 1 P. 5, 7: wälze die Sorgenlast deines Lebensweges auf J., überlasse ihm ganz und ihm allein ohne Selbstwirken deine Lebensführung — er wird (alles was dich betrifft) herrlich hinausführen, אֵשׁ wie 22, 32. 52, 11 vgl. Spr. 16, 3 u. Paul Gerhardt's Befehl du deine Wege. Das Perf. v. 6 setzt das verheißende אֵשׁ fort. הוֹצִיא bed. wie Jer. 51, 10 herausstellen: er wird an den Tag bringen deine verkannte Gerechtigkeit gleich dem Lichte (der Sonne Iob 31, 26. 37, 21 und insbes. Morgensonne Spr. 4, 18), welches die Finsternis durchbricht, und dein untertretenes Recht (מִשְׁפָּטֶיךָ ist Pausalform des Sing. bei *Mugrasch*) gleich dem Doppellichte des Mittags, vgl. Jes. 58, 10., wie zu v. 4 Jes. 58, 14.

V. 7. Das V. רָחַם mit seinen Derivv. 62, 2. 6. Thren. 3, 28 bez. die Resignation d. i. die in Gott beruhende, auf alle Selbsthülfe verzichtende, in Gottes Willen ergebene Gemütsstille. הִתְחַלֵּל (v. הִתְחַלֵּל in Spannung sein, harren) von der innern Selbstzusammenfassung in unverrückt auf Gott gerichteter Hoffnung, wie *b. Berachoth* 30^b als Syn. von הִתְחַלֵּל und gleichsam Reflex. von הָלַח von der Sammlung zu flehentlichem Gebet. Mit 7^b wird der Grundton des ganzen Spruchpsalms von neuem angeschlagen. Zu 7^c vgl. die Definition des Ränkeschmids Spr. 24, 8.

V. 8—9. Ueber **הָיָה** (laß ab) *imper. apoc. Hi.* für **הָיָה** s. Ges. §. 75 Anm. 16. **אֵל לְהַרְצֶה** ist ein Satz für sich (vgl. Spr. 11, 24. 21, 5. 22, 16): es ist nur zum Bösesthum, es läuft nur darauf hinaus, daß du dich versündigst. Der endliche Ausgang ist, ohne daß du ungeberdig zu werden brauchst, daß die **הָרָעִים**, denen du durch solches leidenschaftliche Murren und Hadern dich gleich stellst, ausgerottet werden und die, welche von der trübseligen Gegenwart hinweg J. zu ihrem Hoffnungsgrund und Hoffnungsziel machen, das Land (s. 25, 13) ererben. Das Ende entscheidet, das schließliche und also ewige.

V. 10—11. Der Vordersatz 10^a lautet wörtlich: *adhuc parum (temporis superest)*, **וְ עוֹד צָרָה** wie z. B. Ex. 23, 30 und wie in gleichem Zus. **וְ צָרָה** Job. 24, 24. Auch **וְהָיָה כִּי** ist Vordersatz mit hypothetischem Perfekt Ges. §. 155, 4^a. Wie LXX 11^a übers.: *οὐ δὲ ποτὶς κληρονομήσουσι γ'.* lautet dieses Verheißungswort auch im Munde des Bergpredigers Mt. 5, 5. Sanftmut, welche, mit Gott zufrieden, auf Irdisches verzichtet, wird zuletzt Herrin des Landes, ja der Erde. Was widergöttliche Selbstsucht sich anmaßte und sich zu erobern suchte, fällt den Sanftmütigen anheim zu seligem Besitze.

V. 12—13. Das V. **אִם** ist mit **וְ** dessen verbunden, welcher die Ziel-scheibe der Machinationen ist. Die Zähne (sonst auch: mit den Zähnen) knirschen ist, wie 35, 16 vgl. Job 16, 9., Geberde der Wut, nicht des Hohns, obwol Wut und Hohn gew. beisammen sind. Aber der Herr, der den Angriff auf den Gerechten als einen Angriff auf sich selbst ansieht, lacht (2, 4) des wütigen Planmachers, denn er, der die Geschicke der Menschen ordnet, sieht mit allwissendem Fernblick seinen Tag d. i. den Tag seines Todes (2 S. 26, 10), seiner Strafheimsuchung (137, 7. Ob. 12. Jer. 50, 27. 31) voraus.

V. 14—15. Was beim Bogen das Treten = Spannen ist, das ist beim Schwerte das Ziehen aus der Scheide oder das Zücken **פָּתַח** Ez. 21, 33 vgl. Ps. 55, 22. Die Verbindung **אֶשְׁרֵי-רָרָךְ** ist wie **חַסִּימֵי-רָרָךְ** 119, 1. Der Hauptton liegt v. 15 auf dem Suff. von **בְּלִקְכֶם**: durch ihr eignes Mordgewehr werden sie umkommen. **שֶׁבַע** hat (bei Baer) *Schebā dirimens* wie in correcten Texten auch Jes. 5, 28.

V. 16—17. Mit v. 16 lautet Spr. 15, 16. 16, 8 vgl. Tob. 12, 8 überein. Das **וְ** von **לְצַדִּיק** umschreibt den Gen. (Ges. §. 115). **הַמִּצֹּן** ist rauschende Menge, hier irdischen Besitzes. **וְרָבִים** ist nicht *per attract.* (vgl. 38, 11 **חַס** für **חַסִּים**) s. v. a. **רַב**, sondern der Eine Gerechte wird vielen Ungerechten entgegengehalten. Statt der Bogen 15^b werden hier die Arme genannt. Wem die Arme, die eignen nämlich, zerbrochen, der kann weder Andern schaden noch sich selber helfen. Dagegen leistet J. den Gerechten was irdische Habe und menschliche Kraft nicht vermag: er selbst stützt sie.

V. 18—19. Das Leben derer, die J. mit ganzem Herzen meinen, ist mit allen seinen Wechselfällen ein Gegenstand seiner liebthätigen Kenntnissnahme, seiner aufmerksamen Fürsorge 1, 6. 31, 8 vgl. 16. Er läßt die Seinen weder ihrem Erbe noch ihr Erbe ihnen verloren gehen. Die *αὐτῶν*

νιος αληθονομία ist noch nicht wie im N. T. jenseitig gedacht. V. 19 lautet nur auf diesseitiges Ueberleben.

V. 20. Mit *בִּי* wird die vorausgeg. Aussage aus ihrem Gegenteil begründet (vgl. 130, 4). *בִּי יָרֵךְ* bildet ein schönes Lautspiel, *יָרֵךְ* ist substantivirtes Adj. wie *יָרֵךְ* Ex. 15, 16. Statt *בְּצֵן* ist nicht *בְּצֵן* Hos. 13, 3 zu lesen; das *ב* ist durch 102, 4. 78, 33 gesichert. Der Sinn ist, daß sie hinschwinden in Rauch d. i. in solchen sich auflösend, oder auch daß sie hinschwinden in der Weise erst dicken, dann aber sich mehr und mehr auflösenden Rauches (Rosenm. Hupf. Hitz.); beides ist sachlich und sprachlich zulässig, das Letztere empfiehlt sich durch *בְּהֵיבֵל* 78, 33 vgl. *בְּצֵלִים* 39, 7. *בְּצֵן* gehört zum ersten regelrecht betonten *בְּהֵיבֵל*, denn das *Munach* bei *בְּצֵן* ist Stellvertreter des *Mugrasch*, welches überall da wo dem Sillukton nicht wenigstens zwei Sylben vorausgehen nicht Platz greifen kann (s. Psalter 2, 503); das zweite *בְּהֵיבֵל* hat zur Abwechslung (Ew. §. 194^c) d. i. Vermanigfaltigung des Rhythmus (vgl. *לִמְחָה* .. *לִמְחָה* 42, 10. 43, 2. *עוֹרֵי* .. *עוֹרֵי* Richt. 5, 12 und zu 137, 7) und hier insonderheit wegen seiner pausalen Stellung (vgl. *בְּצֵן* 137, 7) den Ton auf *penult*.

V. 21—22. Es ist die Verheißung Dt. 15, 6. 28, 12. 44., welche v. 21 in die allgemeinere Sinnspruchform gefaßt ist. *לֵיָרֵךְ* bed. jemandem verbunden sein = leihen und schulden (*nexum esse*). Die Begründung v. 22 ist nicht unpassend (Hitz., der v. 22 hinter v. 20 setzt): in jenem immer tieferen Herunterkommen des Gottlosen und jener dem Gerechten fort und fort möglichen Milthätigkeit kündigen sich schon Segen und Fluch Gottes an, welche sich im Endgescheh beider offenbaren werden. Während die, welche Gottes Segen von sich stießen, ausgerottet werden, erfüllt sich an den Gottgesegneten ihrer ganzen Inhaltsfülle nach die den Patriarchen gegebene Verheißung.

V. 23—24. Von J. aus (*יְיָ אֱנוֹ* fast = *ἐνός* beim Pass. wie Iob 24, 1. Koh. 12, 11 und in wenigen andern St.) werden des Mannes Schritte gefestigt, nicht: gerichtet (LXX Hier. *κατεσθύνεται*), was vorliegendem Sprachgebrauch nach *הוֹכֵנִי* (Pass. von *הָכִין* Spr. 16, 9. Jer. 10, 23. 2 Chr. 27, 6) heißen würde, während *בִּינֵי*, das *Pulal* v. *בִּינָן*, nach 40, 3 zu verstehen ist. Mit *בְּרֵךְ* ist der Mann in prägnantem (Iob 38, 3) und zwar ethischem Sinne gemeint, vgl. dagegen den Ausdruck des allgemeineren „der Mensch denkt, Gott lenkt“ Spr. 16, 9. 20, 24. Jer. 10, 23. Daß 23^a der Biedermann gemeint, zeigt 23^b: dem Wege d. i. Lebensgange eines solchen ist Gott mit - Wolgefallen zugewandt (*יְיָ רֵחַץ* pausale Umlautung von *יְיָ רֵחַץ*): gesetzt daß er fallen sollte, sei es ein Fall aus Misgeschick oder aus Verfehlung oder beides zugleich — er wird nicht der Länge nach hingestreckt, sondern J. stützt seine Hand, gewährt ihr einen festen Stützpunkt (vgl. *בְּרֵךְ* 63, 9 u. ö.), so daß er sich wieder aufrichten, wieder emporschwingen kann.

V. 25—26. Es ist eine alte theologische Regel: *promissiones corporales intelligendae sunt cum exceptione crucis et castigationis*. Zeitweilige Verlassenheit und Verarmung stellt der Ps. nicht in Abrede, er will ja eben der Anfechtung begegnen, welche den Gottesfürchtigen aus den der göttlichen Gerechtigkeit scheinbar widerstreitenden Zuständen erwächst,

und thut dies, indem er dem Vorübergehenden das schließlich Bleibende entgegenhält, freilich ohne von einer endgültigen entscheidenden jenseitigen Ausgleichung zu wissen, und insofern seiner Aufgabe nur genügend, wenn er in das bereits in Koheleth tagende Licht des N. T. gestellt wird.

V. 27—28^a. Der Kreislauf der Ermahnungen und Verheißungen ist hier wieder bei v. 3 angelangt. Der Imper. שֶׁכֶּן, dort ermahnend, erscheint hier mit ו der Folge in verheißendem Sinne: und bleibe, solches thugend, wohnen auf ewig = so wirst du . . (שֶׁכֶּן) prägnant wie 102, 29. Jes. 57, 15); indes behält der Imper. doch auch in solchen Fällen seine Bed., indem ermahnt wird, sich mit der Erfüllung der Pflicht zugleich ihres Lohnes theilhaft zu machen. Zu 28^a vgl. 33, 5.

V. 28^b—29. Die Versabtheilung ist falsch, denn ohne Zweifel schließt die ס-Str. mit וְהִסְתִּירִי, und die פ-Str. beginnt mit לְיִצְחָק, so daß vorliegendem Texte nach das פ dieses Wortes der akrostichische Buchstabe ist. LXX aber hat hinter εἰς τὸν αἰῶνα γενεὰς γενέσονται noch eine Verszeile, welche einen andern Anfang der פ-Str. bietet und in Β irrig ἁνομοὶ ἐδουλόουνται, in Α richtig ἁνομοὶ δὲ ἐδουλόουνται (Symm. ἁνομοὶ ἐξαρ-θῆσονται) lautet. Mit ἁνομος übers. LXX Jes. 29, 20 פָּרִיץ, mit ἁνομα Iob 27, 4 פְּרִילָה und mit ἐδουλόουν Ps. 101, 5 פְּרִילָה, das Synon. von פָּרִיץ, so daß also diese Zeile, wie schon Venema und Schleusner erkannt haben, פְּרִילָה פָּרִיץ lautete. Man sieht sofort, daß dies nur eine andere LA für לְיִצְחָק נִשְׁמְרִי ist und da sie neben diesem steht ein alter von LXX in den Text verplanzter Versuch, einen korrekten Anfang der פ-Str. herzustellen. Ob aber diese Herstellung Wiederherstellung des Ursprünglichen sei (Hupf. Hitz.), ist fraglich, da פְּרִילָה (פְּרִיל) kein Psalmwort ist (weshalb das jedoch kritisch minder wahrscheinliche פְּרִילָה פָּרִיץ Böttchers sich eher empfiehlt) und לְיִצְחָק נִשְׁמְרִי einen vermittelteren logischen Fortgang ergibt.

V. 30—31. Das V. חֶזֶק vereinigt in sich die Bedd. des Sinnens und des sinnenden Vortrags (s. 2, 1), wie אָמַר die des Denkens und Sagens. 31^b besagt in diesem Zus. Festigkeit sittlichen Bestandes. Des Gerechten Wandel hat eine feste innere Norm, denn die Tóra ist ihm nicht bloß ein äußerlicher Gegenstand des Wissens, eine zwingende Vorschrift; sie ist in seinem Herzen und, weil die Tóra seines Gottes, den er liebt, als mit seinem eignen Willen geeinter Trieb seines Handelns. Zu חֶזֶק bei folg. Plur. des Subj. vgl. 18, 35. 73, 2 *Chethib*.

V. 32—33. Der HErr als ἀνακρίνων wird wie 1 Cor. 4, 3 f. dem ἀνακρί-ναι der Menschen oder menschlicher ἡμέτερά entgegengesetzt. Wenn Menschen über den Gerechten zu Gericht sitzen, so verurtheilt ihn doch Gott der oberste Richter nicht, sondern spricht ihn frei (vgl. dagegen 109, 7). *Si condemnamur a mundo*, rief Tertullian seinen Mitverfolgten zu, *absolvimus a Deo*.

V. 34. Das Glaubensauge hoffend auf J. gerichtet wandle seinen Weg, ohne dich durch der Welt Verfolgung und Verurtheilung abbringen zu lassen, so wird er dich endlich aus aller Trübsal erhöhen und dich das Land in Besitz nehmen lassen (לְרֶשֶׁת *ut possidas et possideas*), als dessen alleinige Herren sich die nun ausgerotteten Frevler gebarten.

V. 35—36. Mit רָשָׁע ist צָרִיץ (n.d.F. צָרִיץ) gepaart, wie Iob 15, 20 beide wechseln: einen schreckeneinflößenden, tyrannischen Frevler, vgl. übrigens auch Iob 5, 3. Das Part. 35^b bildet einen Satz für sich: *et se diffundens* scil. *erat*. LXX Hier. übers. statt כְּאֹרֶחַ רֶעֶק als ob es כְּאֵרֶץ „gleich der Libanon-Ceder“ hieße. Aber אֹרֶחַ רֶעֶק heißt eine mit der Heimat unvordenklich verwachsene Eiche, Terebinthe oder dgl., welche im Lauf der Jahrhunderte einen riesigen Stamm und eine weithin sich wölbende Krone erlangt hat. וַיִּצְבֹּר bed. nicht: da schwand er hin (Hupf. u. A.), denn צָבִיר paßt in diesem Sinne nicht für einen Baum. Richtig Lth.: man ging vorüber Ges. §. 137, 3. LXX Syr. u. A. erleichternd: da ging ich vorüber.

V. 37—38. Man könnte הָאֵל auch neutrisch für הוּא und הָאֵלֹהִים für יֵשׁוּעַ fassen, aber in diesem Falle würde der D. רָשָׁע statt רָשָׁעִים geschrieben haben, שָׂרֵר also wie z. B. 1 S. 1, 12. Mit בִּי wird das eingeführt, worauf zu merken aufgefodert wird. Der Friedensmann hat ein ganz anderes Geschick als der hader- und verfolgungssüchtige Frevler. Er hat als Frucht seiner Friedensliebe אֲחֵרֵי Zukunft Spr. 23, 18. 24, 14., näml. in seinen Nachkommen Spr. 24, 20., während die Apostaten zusamt vertilgt werden; nicht allein sie selbst, auch die Nachkommenschaft der Gottlosen wird ausgerottet Am. 4, 2. 9, 1. Ez. 23, 25. Es verbleibt ihnen kein Nachblieb, der ihren Namen fortpflanzte, ihre אֲחֵרֵי ist dem Untergange geweiht (vgl. 109, 13 mit Num. 24, 20).

V. 39—40. Das Heil der Gerechten kommt von J., es ist also eigenschaftet gemäß seinem Ursprung: gewiß, vollkommen, ewig bleibend. אֲשֶׁר־נִתְּנָה ist Appos.; die *plena scriptio* gilt uns wie 2 S. 22, 33 als Anzeichen, daß כִּי hier nicht Veste, sondern Ort des Sichbergens, Schutzstätte, Asyl bed. soll, in welchem Sinne مَعَانِ اللّٰه (Schutz Gottes) und مَعَانِ اللّٰه (Schutz des Angesichts Gottes) ein (auch als Schwurformel verwendeter) arab. Ausdruck ist (s. übrigens zu 31, 3). Die Modi der Folge v. 40 sind *aoristi gnomici*. Der Parallelismus 40^{ab} ist stufenpsalmartig fortschreitend. Der kurze Begründungssatz *ki chásu bo* bildet einen nachdrücklichen Schlußfall.

PSALM XXXVIII.

Bitte um Wandlung verdienten Zorns in rettende Liebe.

- 2 Jahve, nicht in deinem Grimme ahnde mich
Und in deiner Zornglut züchtige mich.
- 3 Denn deine Pfeile haben sich gesenkt in mich,
Und niedergesunken ist auf mich deine Hand.
- 4 Nichts Gesundes ist an meinem Fleisch vor deinem Zorn,
Nichts Heiles an meinen Gebeinen vor meiner Sünde.
- 5 Denn meine Verschuldungen sind über mein Haupt gegangen,
Wie eine schwere Last sind sie zu schwer mir.
- 6 Es stinken, eitern meine Beulen
Von wegen meiner Thorheit.

- 7 Ich krümme mich, bin niedergebeugt gar sehr,
Den ganzen Tag schleich ich trauerschwartz dahin.
- 8 Denn meine Lenden sind voll von Entzündetem
Und nichts Gesundes ist an meinem Fleische.
- 9 Ich bin erstarrt und zermalmt gar sehr,
Heule vor Gestöhn meines Herzens.
- 10 O HErr, dir offenbar ist all mein Sehnen,
Und mein Seufzen ist vor dir nicht verborgen.
- 11 Mein Herz pocht heftig, verlassen hat mich meine Kraft,
Und das Licht meiner Augen, auch dieser, ist mir geschwunden.
- 12 Meine Lieben und Freunde weitab von meiner Plage stehn sie,
[Und meine Verwandten fernweg stehn sie]
- 13 Und Schlingen legen mir die nach meiner Seele trachten,
Und die nach meinem Unglück streben reden Verderbliches,
Und Tücken immerfort sagen sie heraus.
- 14 Ich aber bin wie ein Tauber, als hört' ich nicht,
Und wie ein Stummer, der seinen Mund nicht öffnet,
- 15 Ich bin worden wie ein Mann, der nicht höret,
Und in deß Munde keine Widerrede.
- 16 Denn auf dich, Jahve, harr' ich,
Du, du wirst antworten, o HErr mein Gott.
- 17 Denn ich sage: mögen sie sich nicht mein freuen,
Die bei meines Fußes Wanken wider mich großthun würden.
- 18 Denn ich bin fertig zum Hinfall
Und mein Herzleid steht vor mir immer.
- 19 Denn meine Schuld muß ich bekennen,
Bangen ob meiner Sünde.
- 20 Meine Feinde aber sind lebensfrisch, sind zahlreich,
Und viel sind meine lügnerischen Hasser.
- 21 Und vergeltend Böses um Gutes
Feinden sie mich an um mein Verfolgen des Guten.
- 22 Verlaß mich nicht, Jahve;
Mein Gott, bleib nicht fern von mir.
- 23 Eile mir zu Hülfe,
O HErr, der du mein Heil bist!

An Ps. 37 schließt sich wegen seines der 7-Str. dieses Ps. ähnlichen Schlusses der Bußps. 38. Der Anfang ist wie Ps. 6. Nehmen wir die Ehebruchssünde Davids als Anlaß (vgl. bes. 2 S. 12, 14), so bilden 6. 38. 51. 32 eine chronologische Reihe. David ist geistig und leiblich verstört, verlassen von seinen Freunden und als auf immer Verworfenener angesehen von seinen Feinden. Das göttliche Zornfeuer brennt in ihm wie Fieberbrand und die göttliche Entzogenheit lagert auf ihm wie Finsternis. Aber er betet sich durch dieses Feuer und diese Finsternis zu lichter Glaubenszuversicht hindurch. Der Ps., obwol Erguß so hoch und tief gehender Empfindungen, ist doch ebenmäßig und sinnig angelegt. Er besteht aus drei Sinngruppen, die in 4 (v. 2—9) + 3 (v. 10—15) + 4 (v. 16—23) Tetrastiche zerfallen. Sinnig ist die Anbringung der Gottesnamen. Das erste Wort der 1. Gruppe ist 'ד', das erste Wort der 2. אֱלֹהֵי, in der 3. wechseln 'ד' und אֱלֹהֵי zu zweien Malen. Mit Ps. 70 hat der Ps. das überschriftliche לְחַזְקֵי gemein. Auf diese Hazkir-Ps. neben den Hodu und Halleluja deutet der Chronist 1 Chr. 16, 4. Bei Darbringung von Speisopfern מְזַמְּרִים

kam ein Theil des Speisopfers, näml. ein Handgriff des eingöhlten Mehls und der ganze Weihrauch, ins Altarfeuer; dieser Theil hieß **אֶזְבֵּיחַ** *εὐσήμενος* und ihn darbringen *denom.* **הַזִּבְחִי**, weil der aufsteigende Duft den Eigner des Opfers in Erinnerung bei Gott zu bringen bezweckte. Bei Darbringung dieses Gedächtnistheils der Mincha gebetet zu werden sind die zwei Ps. bestimmt, also: zu (bei) *Darbringung der Ascara* (des Mehlopfer-Abhubs). LXX fügt hier *περὶ (τοῦ) σαββάτου*, wol s. v. a. **לַשַּׁבָּת**, hinzu.

Es wiederholt sich an diesem Ps. eine Eigentümlichkeit der Bußpsalmen, daß nämlich der Beter nicht allein über Zerknirschung seiner Seele und seines Leibes, sondern auch über äußere Feinde zu klagen hat, die als seine Verkläger auftreten und seine Sünde zum Anlaß nehmen, ihm den Untergang zu bereiten. Dies kommt daher, daß der alttest. Gläubige, dessen Sündenerkenntnis noch nicht so vergeistlicht und vertieft ist wie die neutest., fast immer an der öffentlich gewordenen sündlichen That zur Besinnung kommt. Die Feinde, die ihm dann den Untergang bereiten wollen, sind die Werkzeuge der satanischen Macht des Bösen (vgl. v. 21 **יִשְׁמְנוּנִי**), welche, wie dem neutest. Gläubigen auch ohne äußere Feinde fühlbar wird, den Tod des Sünders will, während Gott sein Leben.

V. 2—9. David beginnt, wie Ps. 6., mit der Bitte um Wandelung seines Straffleidens in Züchtigungsleiden. Bakius umschreibt v. 2 richtig: *corripe sane per legem, castiga per crucem, millies promerui, negare non possum, sed castiga, quaeso, me ex amore ut pater, non ex furore et fervore, ut iudex; ne punias justitiae rigore, sed misericordiae dulcore* (vgl. zu 6, 2). Das Verneinungswort ist zu 2^b zu wiederholen, wie 1, 5, 9, 19, 75, 6. In der den Ruf nach Erbarmen begründenden Beschreibung ist **נִחָה** nicht *Pi.* wie 18, 35., sondern *Ni.* von dem gleich folgenden **כַּל נִחָה** (**נִחָה** ist der Zorn als Ausbruch *fragor* (vgl. Hos. 10, 7 LXX *φύλον*), hier vorn mit *č* statt *ž*, welche in diesem Worte wechseln, und **הָהָה** als Glühen; **הָהָה** (bei Homer *αἴλα*) Gottes Zornpfleile d. i. Zornblitze sind seine Zorngerichte und **רָד** wie 32, 4. 39, 11 Gottes Strafhand, welche sich in den Strafverhängnissen zu fühlen gibt, weshalb **הָהָה** als Modus der Folge angeknüpft werden konnte. In v. 4 heißt der Zorn **יָצַח** als Aufbrausen. Die Sünde ist Ursache der Zorn Erfahrung und der Zorn Ursache der körperlichen Zerrüttung; die Sünde als Erregung des Zorns äußert sich immer auch am Leibe als Todesmacht. In 5^a ist die Sünde mit ersäufenden Wassern verglichen, wie 5^b mit einer niederdrückenden Last; **רָבַרְבִּי כְּמִנִּי** sie sind schwerer als ich d. i. als meine Tragkraft. In v. 6 heißen die Wirkungen der göttlichen Strafhand Beulen **הַבְּחִירִי** (eig. unterlaufene buntstriemige Schlagwunden Jes. 1, 6., v. **חֲבֵר חֲבֵר** streifig, buntfarbig machen oder sein), welche **הַבְּחִירִי** üblen Geruch verbreiten und **נִבְחִי** in Eiterung übergehen; die Sünde, die das verursacht, heißt **אֶזְבֵּחַ**, weil sie, wie sich zuletzt herausstellt, immer Verderben seiner selbst ist. Mit Emphase bildet **אֶזְבֵּחַ אֶזְבֵּחַ** den zweiten Halbvers; **גְּבִיחִי** aus v. 7 dazu heraufzunehmend (Mei. Then.), bringt man es um diese seine Stellung, s. über die drei **מִסְכֵּי** Ew. §. 217¹. So tief an Seele und Leib erkrankt, muß er sich aufs äußerste krümmen und beugen; **נִבְחִי** von krampfhafter Zusammenziehung des Körpers Jes. 21, 3., **שָׁחָה** von gebeug-

ter Haltung 35, 14., חִלְקָה von schwerfälligem schleifendem Gange. Mit יי v.8 hebt die Begründung der Bitte zum 3. Male an. Seine עֲצָלִים d.i. innern Lendenmuskeln, die sonst feistesten Theile, sind voll גְּבָרָה Gebranntem d.i. Brandigem. Es ist also als ob der Brand von dem Mittelpunkt leiblicher Kraft aus sich über den ganzen Körper verbreiten wollte; der Zorn Gottes wühlt in diesem wie in der Seele. Indem so alle Lebensgeister weichen, ist schon fast Leblosigkeit eingetreten; מֵיט ist das eig. Wort von Leichenkälte und Leichenstarre, das Ni. bed. in diesen Zustand wie מֵיט in den Zustand der Zermalmung d.i. gewaltsamer Auflösung versetzt s. Das יָן von מִיִּתְחַלֵּשׁ will sagen daß die laute Klage nur die Äußerung des im Herzen tosenden Schmerzes, des unaufhörlichen tieferen Stöhnens ist.

V.10—15. Nachdem er so sein Leiden vor Gotte geklagt, fährt er etwas beruhigter fort; es ist die Ruhe der Ermattung, aber auch der von fern sich zeigenden Rettung. Er hat geklagt, aber nicht als ob er Gott erst mit seinem Leiden bekannt machen müßte; der Allwissende hat alles Begehren, welches ihm das Leiden erpreßt, unmittelbar vor sich (וְגַם wie לִנְגִּי 18, 25), auch sein leiseres Seufzen ist seiner Kenntnis nicht entzogen. Der Leidende sagt das nicht sowol um sich damit zu trösten, als um Gottes Erbarmen rege zu machen. Darum fährt er auch fort, das Jammerbild seines Zustandes zu beschreiben: sein Herz ist im Zustande heftiger Rotationsbewegung oder auch nur heftiger, schnell sich wiederholender Zusammenziehung und Ausdehnung (Psychol. S.252), also stürmischen Klopfens (פֶּטָלִים *Peatal* nach Ges. §.55, 3). Die Kraft, deren Centrum das Herz ist (40, 13), hat ihn verlassen und das Licht seiner Augen, auch dieser (attraktionell, da das Licht der Augen nicht anderem entgegengehalten wird, für גִּבְרָה), ist nicht bei ihm, sondern durch Weinen, Wachen, Fiebern ihm verloren gegangen. Die ihn lieben und ihm befreundet sind, haben sich weitweg von seiner Zornplage (נִיגַי Berührung von Gottes Zornhand) gestellt, nur zusehend (Obad. v.11), also in eher feindlicher (2 S.18, 13) als freundlicher Haltung; וְיִקְרֹבִי מִיִּתְחַלֵּשׁ weitweg innerhalb des Schbereichs Gen.21, 16. Dt.32, 52. Die Worte מִיִּתְחַלֵּשׁ מִיִּתְחַלֵּשׁ, die in den durchaus tetrastichischen Ps. ein Pentastich bringen, geben sich als Glosse oder Variante: מִיִּתְחַלֵּשׁ = מִיִּתְחַלֵּשׁ 2 K.2, 7. Seine Feinde aber suchen seinen Fall und seine Hilflosigkeit zu benutzen, um ihm vollends den Todesstoß zu geben; לִנְגִּי (mit dagessirtem נ) besagt, was sie infolge seiner Lage unternehmen. Inhalt ihrer Reden ist חֲרִיבִים gänzlich Verderben (s. 5, 10), und zu diesem Zwecke ist es חֲרִיבִים Trug auf Trug, Tücke auf Tücke, was sie unaufhörlich mit Herz und Mund aushecken. Er muß im Bewußtsein seiner Schuld verstummen und an aller Selbsthülfe verzagend seine Sache Gott anheimstellen. Schuldgefühl und Resignation verschließen ihm den Mund, so daß er die falschen Anschuldigungen seiner Feinde nicht widerlegen kann und mag; er hat keine תִּבְחֹרֹת Gegenbeweise zur Rechtfertigung seiner selbst. Man übers. nicht: „wie ein Stummer nicht öffnet sei-

1) Die Variante לִנְגִּי bei Norzi beruht auf einer misverstandenen Stelle Abulwalids (*Rikma* p.166).

nen Mund“; ךּ ist nur Pröp., nicht Conjunction, und gerade hier liegen in v. 14. 15 dafür die augenscheinlichen Beweise.¹

V. 16–23. In sich selber zunichte geworden verzichtet er auf Selbsthilfe, denn (ׁ) er harrt auf J., der allein ihm helfen kann. Er harrt seiner Erwidrung, denn (ׁ) er sagt u. s. w. — er harrt auf Erwidrung, auf Erhörung dieser seiner auf Gottes Ehre gerichteten Bitte, daß Gott seine Feinde nicht über ihn triumphieren lasse und in ihrer Unbarmherzigkeit und Ungerechtigkeit bestärke; 18^b scheint noch unter dem Regimen des ׁ² zu stehen, aber da man in diesem Falle *Wav relat.* und eine andere Wortstellung erwartete, ist 18^b als Subjektsatz anzusehen: „die beim Wanken meines Fußes, d. i. Umschlagen meines Leidens in Untergang, wider mich großthun würden.“ ׁ v. 18 knüpft begründend an ׁ³ an: er ist ׁ⁴ gerichtet zum Hinfallen (35, 15), er wird, wenn Gott nicht gnädig eingreift, sicher stürzen. Das 4. ׁ v. 19 schließt sich begründend an 18^b an: sein Herzleid bleibt ihm immerfort gegenwärtig, denn er muß seine Schuld bekennen und dieses Schuldgefühl ist eben der Stachel seines Schmerzes. Und während er im Bewußtsein wolverdienter Strafe krank bis zum Tode ist, sind seine Feinde zahlreich und dabei lebensfrisch. Statt ׁ⁵ ist wahrsch. ׁ⁶ wie 35, 19. 69, 5 zu lesen (Houbig. Hitz. Köst. Hupf. Ew. Olsh.). Aber schon LXX las ׁ⁷, und die so alte LA, obwol schlecht zu ׁ⁸ (wofür man ׁ⁹ erwartete) passend, ist doch nicht sinnlos: er betrachtet sich laut v. 9 mehr als einen Todten denn einen Lebenden, seine Feinde aber sind ׁ¹⁰ lebendig d. i. lebenskräftig, diese prägnante Bed. hat das V. häufig und kann auch das Adj. haben. Wie auch sonst die Betonung der Form ׁ¹¹ außer Pausa schwankt, hat ׁ¹² hier, obwol nicht *perf. consec.*, den Ton auf *ultima*.³ 21^a ist Appos. des

1) Die von Hupf. für den conjunctionellen Gebrauch des ׁ beigebrachten Beweismstellen 90, 5. 125, 1. Jes. 53, 7. 61, 11 sind nichtig; am meisten scheint Ob. v. 16 dafür zu sprechen, aber da ist der Ausdruck elliptisch, ׁ¹³ ist = ׁ¹⁴ wie ׁ¹⁵ Jes. 65, 1 = ׁ¹⁶. Nur ׁ¹⁷ (ׁ¹⁸) kann conjunctionell gebraucht werden,

aber ׁ¹⁹ ist im Althebräischen wie im Syrischen und Arabischen (s. Fleischer in der Hallischen Allg. LZ 1843 Bd. IV. S. 117 ff.) immer Praep., erst die mittelalterliche Synagogalpoesie (s. Zunz, Synagogal-Poesie des MA. S. 121. 381 f.) gestattet sich, es als Conj. (z. B. ׁ²⁰ als er gefunden) zu gebrauchen, wie es nach Osaianders Inschriften-Entzifferung auch im Himjarischen vorkommt. Der an das mit diesem ׁ²¹ *instar* versehene Wort sich anschließende Verbalsatz ist meist Attributivsatz wie oben, zuweilen aber auch Umstandssatz (ׁ²²), wie 38, 14 vgl. Sur. 62, 5: „des Esels (der sich darstellt) indem er Bücher trägt“.

2) Es gibt folgende Konstruktionsweisen des ׁ, wenn ein mehrgliederiger Satz darauf folgt: 1) *fut. et perf.*, letzteres mit dem Tone des *perf. consec.* z. B. Ex. 34, 15 f. oder ohne denselben z. B. 28, 1 (s. daselbst); 2) *fut. et fut.* wie 2, 12. Jer. 51, 46. Diese Constr. vernothwendigt sich da, wo der Subjektsbegriff oder ein Nebenbegriff des Satzes hervorgehoben werden soll z. B. Dt. 20, 6. Einmal folgt auf ׁ²³ sogar 3) *fut. et fut. consec.*, näml. 2 K. 2, 16.

3) Als *perf. consec.* sind auf *ult.* betont ׁ²⁴ Jes. 20, 5. Ob. 9 und ׁ²⁵ Jes. 66, 16, viell. auch ׁ²⁶, ׁ²⁷ Hab. 1, 8 und ׁ²⁸ (ׁ²⁹ *hypoth.*) Iob 32, 15, aber keinen bes. Grund hat die Ultimabetonung von ׁ³⁰ 55, 22., ׁ³¹ 69, 5., ׁ³² Jes. 38, 14., ׁ³³ Jer. 4, 13., ׁ³⁴ Spr. 14, 19. Hab. 3, 6., ׁ³⁵ Iob 32, 15., ׁ³⁶ Thren. 4, 7.

Subj., welches von v. 20 her das gleiche bleibt. Statt רָדַףִי (Ges. §. 61 Anm. 2) lautet das *Keri* רָדַףִי *rād'fi* (ohne folg. Makkef) oder רָדַףִי *rād'fi*, vgl. über diese Aussprache 86, 2. 16, 1 und zu dem *Chethib* רָדַףִי das *Cheth*. צְרוּפָה 26, 2., auch מְיוֹרֵרִי 30, 4. Mit dem „Verfolgen des Guten“ meint David bes. das im Verhältnis zu seinen gegenwärtigen Feinden be-thätigte.¹ Er schließt v. 22 f. mit Seufzern um Hülfe. Es kommt nicht zur Lichtung der Zornfinsternis. Die *fides supplex* wandelt sich nicht in *fides triumphans*. Aber wie Kainsbuße und Davidsbuße sich unterscheiden, zeigen die Schlußworte: „Herr mein Heil“ (vgl. 51, 16); die wahre Buße hat den Glauben in sich, sie verzweifelt an sich selbst, aber nicht an Gott.

PSALM XXXIX.

Bitten eines Schwergeprüften angesichts des Glücks der Gottlosen.

- 2 Ich sprach: „waren will ich meine Wege vor Verfehlung mit meiner Zunge;
Waren will ich meinem Munde Zäumung,
So lange noch der Frevler vor mir.“
- 3 Ich verstummte in Stille,
Schwieg des Glücks nicht achtend,
Doch mein Schmerz ward ungestüm.
- 4 Es erglühete mein Herz in meinem Innern,
Bei meinem Brüten lohete Feuer —
Ich redete mit meiner Zunge.
- 5 Laß mich wissen, Jahve, mein Ende,
Und meiner Tage Maß wie klein es;
Möcht' ich erkennen, wie vergänglich ich bin!
- 6 Hast du doch handbreitenlang gemacht meine Tage
Und meine Zeitdauer ist wie Nichts vor dir.
Nur eitel Hauch ist jeder Mensch, wie fest er steht. (Sela)
- 7 Nur als ein Schemen wandelt der Mann einher,
Nur um Hauch machen sie Lärm,
Er häuft auf und weiß nicht, wer es einsammelt.
- 8 Und nun worauf soll ich hoffen, HErr!
Mein Harren, dir gilt es.
- 9 Aus all meinen Uebertretungen reiß mich heraus,
Zum Schimpf des Ruchlosen setz mich nicht!
- 10 Ich verstumme, thue nicht auf meinen Mund,
Denn du, du hasts gethan.
- 11 Nimm hinweg von mir deine Plage,
Vor der Befehdung deiner Hand muß ich vergehn.
- 12 Züchtigst du mit Ahndungen ob Verschuldung einen Mann,
So machst du zergehn, wie Mottenfraß, seinen Liebreiz —
Nur ein Hauch sind alle Menschen. (Sela)

1) In griech. u. lat. Texten, desgleichen in allen äthiop., mehreren arabischen und dem syr. *Psalt. Mediolanense* findet sich hinter v. 21 der Zusatz: *Ce aperri-
psan me ton agapeton osi necron ebdelegmenon Et projecerunt me dilectum tan-
quam mortuum abominatum* (so das *Psalt. Veronense*). Theodoret deutet ihn auf
Absaloms Verh. zu David. Die Worte *ὡσεὶ νεκρὸν ἐβδελυγμένον* sind aus Jes. 14, 19.

- 13 O höre mein Gebet, Jahve,
Und auf mein Schreien horche!
Zu meinen Zähnen schweige nicht,
Denn ein Gast bin ich bei dir,
Ein Beisaß, wie alle meine Väter.
14 Blicke von mir weg, daß ich mich erheite,
Ehe ich hinfahre und nicht mehr bin.

Einen Stummen, der seinen Mund nicht aufthut, nennt sich der D. 38, 14.; dieses resignirende Verstummen sagt er mit denselben Worten auch 39, 3 von sich aus — ein gemeinsames hervorstechendes Merkmal der zwei Ps., welches zu ihrer Paarung berechtigte. Es gibt aber einen andern Ps., welchem Ps. 39 noch durchgreifender verwandt ist, nämlich Ps. 62, welcher mit Ps. 4 gleichen zeitgeschichtlichen Hintergrund hat: der Verf. ist in seiner Würde bedroht von solchen, die aus falschen Freunden seine offenen Feinde geworden sind und im Genuße unrechtmäßiger Macht und Güter schwelgen. Aus seiner eignen Erfahrung, inmitten welcher er sein Heil und seine Ehre Gott befiehlt, leitet er allgem. Ermahnungen ab, daß Vertrauen auf Reichtum täuscht und daß die Macht allein Gottes des Vergelters ist — zwei Lehren, für welche der Ausgang der absalomischen Sache ein gewaltiges Beispiel war. So Ps. 62 und ähnlich auch Ps. 39. Beide Ps. tragen neben dem Namen Davids den Namen Jeduthun an der Stirn; beide sprechen die Nichtigkeit alles Menschlichen in denselben Worten aus, beide gefallen sich vor anderen Ps. im Gebrauche des versichernden glaubensfesten אֵל , beide haben zweimal סִלְה , beide berühren sich mit dem B. Iob, beider Form ist aber so geschliffen, durchsichtig und klassisch, daß die Kritik nicht befugt ist, sich zu diesem Psalmenpaare einen eignen von David verschiedenen Dichter zu schaffen. Daß der Redactor nicht Ps. 62 auf 39 folgen ließ, erklärt sich daraus, daß 62 ein Elohimps. ist, der nicht hier mitten unter Jahveps. stehen durfte.

Dem überschriftlichen לְמִנְצַח ist hier לְיִרְדְּהוֹן beigefügt. So geschrieben ist der Name auch 77, 1. 1 Chr. 16, 38. Neh. 11, 17., überall mit dem *Keri* יִרְדְּהוֹן , was die nach Analogie von זְבֻלָּהַן mundrechtere Vocalisation 62, 1; es ist eine Sproßform von יִרְדָּה oder יִרְדֵּה , vgl. שְׁבִיחַ und שְׁבִיחָה , הַפְשִׁיחַ und הַפְשִׁיחָה . Es heißt so einer der 3 Sangmeister Davids, der dritte neben Asaf und Heman 1 Chr. 16, 41 f. 25, 1 ff. 2 Chr. 5, 12. 35, 15., ohne Zweifel Eine Person mit אֶרְדָּה 1 Chr. c. 15., ein Name, der seit der Anstellung in Gibeon 1 Chr. c. 16 sich in יִרְדְּהוֹן verwandelt. Somit wird לְיִרְדְּהוֹן neben לְמִנְצַח Name des מִנְצַח selbst d. i. dessen sein, dem das Lied zur musikalischen Ausführung übergeben worden. Dagegen spricht nicht, daß wir statt des ל von לְיִרְדְּהוֹן in zwei Ueberschriften 62, 1. 77, 1 עַל lesen. Mit ל wird Jeduthun als derjenige bez., dem das Lied zum Ausführen übergeben, und mit עַל als derj., dem die Ausführung aufgegeben wird. Die Uebers.: *dem Vorsteher der Jedithuniten* (Hitz.) ist in Ansehung des als Geschlechtsname wie אֶרְדָּה 1 Chr. 12, 27. 27, 17 gebrauchten יִרְדְּהוֹן möglich, hat aber den überschriftlichen Gebrauch des ל gegen sich.

Der Ps. besteht aus 4 Absätzen ohne strofisches Ebenmaß. Die ersten 3 sind von nur ungefähr gleichem Umfang und der kleinere letzte ist sichtlich epilogisch.

V. 2—4. Der D. erzählt, daß er sich vorgenommen habe, beim Glücke des Gottlosen das eigne Leiden schweigsam zu tragen, daß er aber bei überhandnehmendem Schmerze unwillkürlich sein Schweigen durch laute Klage brechen mußte. Der Entschluß folgt auf das einführende אֶמְרָתִי in

Cohortativen. Er wollte seine Wege d. i. seine Sinnes- und Handlungsweise in ihrem ganzen Umfange waren, daß er sich nicht mit seiner Zunge verständige, näm. durch murrende Klagen über das eigne Misgeschick beim Anblick des Glückes des Gottlosen. Er wollte waren d. i. unabänderlich anliegen lassen seinem Munde Zäumung (vgl. zur Form Gen. 30, 37) oder einen Zann (*capistrum*), so lange er den Gottlosen, statt daß man seinen schnellen Untergang erwarten sollte, in der Fülle seiner Kraft bestehen und freveln sähe. Da verstummte er denn יָבִיחַ in Stille d. h. wie 62, 2 vgl. Thren. 3, 26 in resignirender Ergebung, er schwieg יָבִיחַ weggewandt vom (s. 38, 1. 1 S. 7, 8 u. ö.) Glücke d. h. dem dessen er den Frevler sich erfreuen sah, er suchte den räthselhaften Widerspruch dieses Glücks mit Gottes Gerechtigkeit todt zu schweigen — aber das selbst-aufgelegte Schweigen steigerte den zurückgedrängten Schmerz, dieser ward dadurch נִיבְּרָה aufgestört, aufgeführt, aufgerüttelt; die innere Glut ward infolge der zurückgehaltenen Klage um so intensiver (Jer. 20, 9) und „bei meinem Sinnen entbrannte ein Feuer“ d. h. die sich aneinander reibenden Gedanken und Affekte erzeugten ein lodernes Feuer, näm. ausbrechenden Unmuts, und das Ende davon war: „ich redete mit meiner Zunge“, unvernünftig, meinen Schmerz länger zu verschließen. Was nun folgt, ist nicht das vom D. in solchem Zustand Geredete. Vielmehr wendet er sich von seinem als unausführbar erwiesenen Vorsatz hinweg an Gott selbst mit der Bitte, daß Er ihn stille Ergebung lehren möge.

V. 5—7. Er bittet Gott, ihm die Vergänglichkeit des irdischen Lebens klar vor Augen zu stellen (vgl. 90, 12), denn ist das Leben nur einige Spannen lang, so währt auch sein Leiden und das Glück des Gottlosen nur kurze Zeit. Möchte ihm denn Gott sein Ende (Iob 6, 11) d. i. sein Lebensende, welches zugleich sein Leidensende, zu erkennen geben, und seiner Tage Maß, was es um dies sei (יָחַ *interr. extenuantis* wie 8, 5), damit er sich seiner Vergänglichkeit recht bewußt werde. Hupf. corrigirt nach 89, 48 יָחַי, weil יָחַי nicht „vergänglich“ bed. könne. Aber יָחַי bed. was abläßt und aufhört, also in diesem Zus. endlich und vergänglich. יָחַי *quam* beim Adj. wie 8, 2. 31, 20. 36, 8. 66, 3. 133, 1. Mit יָחַי (der üblichen Einführung der *propositio minor* Lev. 10, 18. 25, 20) wird die vorausgeg. Bitte begründet. Gott hat ja die Tage d. i. Lebenszeit eines Menschen יָחַי zu Handbreiten gemacht d. i. ihr nur die kurze Ausdehnung einiger Handbreiten (vgl. יָחַי einige Tage z. B. Jes. 65, 20), deren sechs auf eine Elle gehen (vgl. *ἡμέρας ἑξάς* bei Mimnermos und 1 S. 20, 3), zugemessen, die menschliche Zeitdauer (s. über יָחַי 17, 14) ist vor Gott dem Ewigen wie ein verschwindendes Nichts. Die Partikel אֲנִי ist urspr. affirmativ und von da aus restrictiv, wie כִּי urspr. restrictiv und dann affirmativ ist; zuweilen auch geht wie gew. in אֲנִי die affirmative Bed. in die adversative (vgl. *verum, verum enim vero*) über. An u. St. ist dem restrictiven Sinne entsprechend zu erklären: nichts als eitel Nichtigkeit (vgl. 45, 14. Jac. 1, 2) ist jedweder Mensch כִּי feststehend d. i. wenn er auch noch so feststeht, noch so standfest ist (Zach. 11, 16). Hier steigert sich die Musik zu Tönen bitterer Klage, und der Gesang fährt v. 7 in dems. Thema fort. אֲנִי gleicher Wurzel mit אֲנִי bed. den Schattenriß, das

Abbild; das א ist wie 35,2 *Beth essentiae*: er wandelt einher nur bestehend in einem wesentlichen Schemen. Nur הַבֵּל hauchweise (144,4), aus windigen Beweggründen und mit windigem Erfolge machen sie Lärm (pausales *fut. energicum* wie 36,8), und der so rubelos und geräuschvoll sich abmüht weiß nicht, wer die vielen Dinge, die er aufhäuft (אָבֵר wie Iob 27,16), einmal einraffen d.i. samt und sonders gierig an sich nehmen wird, vgl. Jes. 33,4 und zu — *ām* = *אַרְוָה* Lev. 15,10 (wobei dem Sprechenden $\text{אֱלֹהֵי הַדְּבָרִים}$ vgl. Jes. 42,16 im Sinne liegt).

V. 8—12. Mit וַיִּצְקֶהָ pfl egt ein entscheidender Wendepunkt der Rede zu beginnen: und nun d.i. bei solcher Nichtigkeit des leiden- und unruh-vollen Lebens, was soll ich da hoffen *quid sperem* (s. über das Perf. zu 11,3). Die Antwort der selbstaufgeworfenen Frage lautet, daß J. seines Harrens Ziel ist. Es konnte befremden, daß der D. die Kürze des menschlichen Lebens sich Beruhigungs- und Trostgrund sein lassen will. Hier haben wir die Erklärung. Obgleich eines jenseitigen seligen Lebens nicht ausdrücklich vergewissert ergreift sein Glaube mitten im Sterben J. als den Lebendigen und den Gott der Lebendigen. Das ist eben das Heroische des alttest. Glaubens, daß er mitten in den Räthseln des Diesseits und angesichts des in finstere Nacht sich verlierenden Jenseits sich unbedingt Gotte in die Arme wirft. Weil aber die Sünde die Wurzel alles Übels, bittet der D. 9^a vor allem, daß Gott seine Person allen den Uebertretungen entnehme, durch die er sein Leiden satksam verwirkt hat, und weil er, in die Folgen seiner Sünde dahingegeben, nicht allein zu seiner, sondern auch zu Gottes Uehre ein Gespött der Ungläubigen werden würde, bittet er 9^b, daß Gott es dahin nicht kommen lasse; קָלִי 9^a hat *Mercha* und ist also wie 35,10., da zu *Kamez chatuf* nie ein Accent treten kann, mit א (nicht ֹ) zu lesen; über קָלִי 9^b s. zu 14,1. Uebrigens ist er stumm und still; denn Gott ist Urheber, näm. seines Leidens (מַעֲשֵׂה) so absolut wie 22,32. 37,5. 52,11. Thren. 1,21). Ohne seinen Blick auf das Glück der Gottlosen abschweifen zu lassen, erkennt er in seinen Leiden Gottes Hand und weiß, daß er nichts Besseres verdient hat. Aber zu bitten, daß Gott Gnade für Recht ergehen lasse, ist ihm verstattet. וַיִּצְקֶהָ nennt er sein Leiden wie 38,12 als Schlag (Treff) göttlichen Zorns, $\text{מַחֲרֵה$ als Hader in welchen Gottes Hand mit ihm gerathen, mit אֲנִי setzt er der allmächtigen Strafhand Gottes sich, den Ohnmächtigen, entgegen, welchem, wenn es so fortheht, der Untergang gewiß ist. In v. 12 bringt er das Selbsterlebte auf einen allgem. Erfahrungssatz: in Ahndungen (חֻקֵּי) v. חֻקֵּי Nebenform zu חֻקֵּי ob Verschuldung züchtigtst du einen Mann (*perf. conditionale*), da machst du zerschmelzen, zerfallen (וַיִּצְקֶהָ *fut. apoc.* v. וַיִּצְקֶהָ zerfloßen 6,7), wie die Motte (Hos. 5,12), sein Anmutiges (Jes. 53,2) d.i. seine Leibesschöne (Iob 33,21), so daß diese verfällt, wie ein mottenfräßiges Kleid verlumpt. So gar nichts ist es um alle Menschen. Sie sind sündig und nichtig. Es ist der Gedanke 6^c, der sich hier kehrversartig wiederholt. Die Musik fällt hier ein, wie dort.

V. 13—14. Der D. erneuert schließlich die Bitte um Leidenslinderung, sie aus der Kürze der irdischen Pilgrimschaft begründend. Das

dringliche שִׁמְעָה lautet hier volltönender שִׁמְעָה¹. Neben den Gebetsworten erscheinen auch die Thränen hier als Gotte vernehmliches Gebet, denn wenn die Thore des Gebets als verschlossen erscheinen, so bleiben doch die Thore der Thränen unverschlossen (שְׁעֵרֵי דַמְעוֹת לֹא נִנְעִלוּ) *b. Berachoth* 32^b. Als Erhörungsgrund macht David in Worten, die wir auch 1 Chr. 29, 15 aus seinem Munde vernehmen, die Bestandlosigkeit und Bedingtheit des irdischen Lebens geltend. יָרִי ist der Fremdling, welcher in einem Lande das nicht seine Heimat gastweise umherzieht und weilt, חֹשֶׁב der Beisaß oder Schutzverwandte, der ohne von Haus aus ein Anrecht zu haben sich da niedergelassen hat und auf Duldung angewiesen ist. Die Erde ist Gottes; was vom h. Lande gilt (Lev. 25, 23), gilt von der ganzen Erde; der Mensch hat kein Recht auf sie, er bleibt da so lange Gott es ihm vergönnt. כְּכֹל־אֲבוֹתָי בlickt zurück bis auf die Patriarchen (Gen. 47, 9 vgl. 23, 4). Israel hat zwar dermalen ein festes Wohnland, aber doch nur als Gabe seines Gottes und der Einzelne bloß während seines nur spannenlangen Lebens. So möge denn J. — betet David — seinen Zornblick von ihm wegwenden, damit er aufglänze, sich aufheitere oder entwölke, ehe er hinfährt und es zu spät ist. הִשָּׁשׁ ist *imper. apoc. Hi.* für הִשָּׁשָׁה (in Kal-*Bed.*) und sollte n. d. F. הִרָבּ eig. הִשָּׁשָׁה eig. הִשָּׁשָׁה, ist aber wie Jes. 6, 10 der *imper. Hi.* v. שָׁשׁ punktiert, ohne daß man *obline (oculos tuos) = connive* (Abulw.) zu erkl. hat, was ein gottesunwürdiger Ausdruck wäre, vielmehr: blicke von mir weg, vgl. dazu Iob 7, 19. 14, 6.; zu אֲבִלְיָה ebend. 10, 20. 9, 27.; zu בְּשָׂרִים ebend. 10, 21; zu אֲיָנִי ebend. 7, 8. 21. Der Schluß des Ps. klingt also vielfach im B. Iob wieder. Das B. Iob ist mit demselben Räthsel beschäftigt, mit welchem der Ps. Aber es thut in Lösung desselben einen Schritt vorwärts. David weiß Sünde und Leiden, Zorn und Leiden nicht auseinanderzudenken, das B. Iob dagegen denkt Leiden und Liebe zusammen und hat in der Wahrheit, daß denen die Gott lieben auch das Leiden, selbst wenn es zum Tode wäre, zum Besten dienen muß, eine befriedigendere Lösung.

PSALM XL.

Dank, Selbstaufopferung und Bitte.

- 2 Harrend harrete ich Jahve's,
Da neigte er sich zu mir und hörte meinen Hälfruf.
- 3 Und zog empor mich aus Wütheits-Grube, aus Schlamm des Pfuhles
Und stellte auf Felsen meine Füße, festigte meine Schritte.
- 4 Und gab in meinen Mund ein neues Lied, Lob unserm Gotte —
Es schauens viele und schauen und fassen Vertraun zu Jahve.
- 5 Heil dem Manne, welcher Jahve macht zu seinem Vertrauensgrund
Und nicht sich wendet zu Uebermütigen und lügnerisch Abtrünnigen.

1) So Heidenheim und Baer nach Abulwalid, Efodi, Mose ha-Nakdan. In Codd. findet sich dazu die masor. Bem. לִירֵא קִמְץ חֹטֵף „nur hier mit *Kamez chatef*“. Dieses ist euphonisch, wie in לִקְחָה Gen. 2, 23 und in manchen andern in unsern Ausg. verwischten Beispielen, s. Abulwalid הִרְקַמָּה ס' p. 198., wo auch מִתְהַרֵּוֹ = מִתְהַרֵּוֹ מִתְהַרֵּוֹ 89, 45 unter diesen Beispielen aufgeführt ist (Ges. §. 10, 2 Anm.).

- 6 Viel hast du ausgeführt, Jahve mein Gott, deiner Wunder und Gedanken für uns;
Nichts ist dir zu vergleichen,
Sonst würd' ich Kund' und Aussage thun —
Sie sind zu gewaltig um herzuzählen.
- 7 Schlacht- und Speisopfer begehrt du nicht,
Ohren hast du mir gegraben,
Brand- und Sündopfer verlangst du nicht.
- 8 Da sprach ich: „Sieh, ich komme mit der Rolle des Buchs des über mich geschriebenen.
- 9 Zu thun deinen Willen, mein Gott, begehrt' ich,
Und dein Gesetz ist in meinem Innern.“
- 10 Ich brachte Freudenkunde von Gerechtigkeit in großer Gemeinde,
Siehe meine Lippen verschloß ich nicht;
Jahve, du, du weißt es.
- 11 Deine Gerechtigkeit verbarg ich nicht in meinem Herzen drinnen,
Deine Treue und dein Heil sprach ich aus,
Nicht verhehlt' ich deine Gnad' und Wahrheit großer Gemeinde.
- 12 Mögest denn du, Jahve, nicht verschließen gegen mich dein Erbarmen,
Deine Gnade und Wahrheit mögen immerfort mich schirmen.
- 13 Denn umringt haben mich Uebel ohne Zahl,
Erfast haben mich meine Verschuldungen und ich vermag nicht zu sehen;
Sie sind zahlreicher als die Haare meines Hauptes,
Und mein Herz hat mich verlassen.
- 14 O wolle, Jahve, mich erretten;
Jahve, zu meiner Hülfe eile!
- 15 Zu Schanden und zu Schmach mögen werden zusamt die meine Seele suchen, sie hinzuraffen,
Rückwärts weichen und beschimpft werden die mein Unglück wollen.
- 16 Erstarren mögen ob des Straflohns ihrer Schande
Die da sagen mir: Ei da, ei da!
- 17 Inniglich freuen mögen sich in dir alle die dich suchen,
Immerfort sagen „Hochgefeiert sei Jahve“ die da lieben dein Heil.
- 18 Bin ich gleich elend und arm,
Der Allherr wird für mich sorgen.
Meine Hülfe und mein Befreier bist du!
Mein Gott, zögere nicht!

Auf Ps. 39 folgt Ps. 40., weil die Dankesworte, mit denen er beginnt, wie das Echo der Bittworte jenes sind. Er gehört, wenn er davidisch und nicht vielmehr jeremianisch ist — eine Frage, die sich nur mit Hinzunahme von Ps. 69 (s. dasselbst) entscheiden läßt — in die Reihe der zwischen Gibeä Sauls und Ziklag entstandenen. Mit den Rückweisungen auf die Tora, an denen die Ps. der saulischen Zeit reich sind, stimmt die Erwähnung der Buchrolle v. 8., außerdem der gelobte Lobpreis Jahve's בְּיָמֶיךָ v. 10 f. vgl. 22, 26, 35, 18, zahlreicher als die Haare des Hauptes v. 13 vgl. 69, 5., der Wunsch יִצְרֵנִי v. 12 vgl. 25, 21, das höhnende הָאֵלֹהִים v. 16 vgl. 35, 21. 25 und manches Andere, s. darüber Hebräerbr. S. 457. Die 2. Hälfte ist in Ps. 70 verselbständigt. Sie ist weit fähiger einen selbständigen Ps. zu bilden als die erste, welche nur in die Vergangenheit zurückblickt und ebendeshalb auch ohne Bitte ist.

Charakteristisch für diesen Ps. sind die eher nach Gebets- als Liedweise langen Zeilen, welche mit unverhältnismäßig kürzeren wechseln. Gesellt man zu diesen

langathmigen Zeilen noch einige gleichfalls mehr oder weniger indicirte andere, so läßt sich der Ps. leicht in 7 sechszeilige Str. zerlegen.

Der Hebräerbrief 10, 5—10 faßt v. 7—9 dieses Ps. in Anschluß an LXX als Worte des in die Welt eintretenden Christus. Daß diese Auffassung des Ps. typisch vermittelt ist, unterliegt gerade hier im Hinblick auf die 2. Hälfte des Ps. keinem Zweifel. Worte Davids des Gesalbten, aber erst auf dem Wege zum Throne Befindlichen, sind vom h. Geiste, dem Geiste der Weissagung, so gestaltet, daß sie zugleich wie Worte des durch Leiden zur Herrlichkeit gehenden anderen David lauten, dessen Selbstopfer die Endschaft der Thieropfer und dessen Person und Werk Kern und Stern der Gesetzesrolle ist. Den ganzen Ps. typisch-prophetisch zu verstehen werden wir dadurch nicht veranlaßt. Er steigt von der typisch-prophetischen Höhe, zu der er aufgestiegen, schon von v. 10 an wieder herunter: von v. 13 an ist der in v. 10. 11 abklingende typisch-prophetische Ton gänzlich verklungen.

V. 1—4. David, den wir, wenn auch nicht ohne Bedenken, als Verf. gelten lassen, befindet sich zur Zeit in einer Lage, in welcher er einerseits Geretteter, andererseits noch Gefährdeter ist. In solcher Lage hat der Lobpreis billig den Vortritt, wie überh. nach 50, 23 Dank der Weg zum Heile ist. Seine Hoffnung, obwol מְצַדֵּקָה Spr. 13, 12., hat ihn nicht getäuscht, er ist errettet und kann nun wieder ein neues Danklied singen, ein vertrauenstärkendes Beispiel für Andere. יָחַד קָרִיתִי ich harrete andauernd und anhaltend; הָאֵל ist nicht Voc. wie 39, 8., sondern Acc. wie 25, 5. 130, 5. Zu יָחַד ist מְצַדֵּקָה hinzuzudenken, obwol sich nach 17, 6. 31, 3 statt des *Kal* das *Hi* יָחַד erwarten ließ. בֵּיטוֹן bed. nicht Grube des Wassergebrauses, da שָׂאוֹן für sich allein (s. dagegen 65, 8. Jes. 17, 12 f.) nicht diese Bed. hat und überdies „rauschende“ (Hgst.), wilde Wasser einer Grube oder Cisterne kein naturwahres Bild ergeben; auch nicht Grube des Einsturzes, da שָׂאוֹן die Bed. *deorsum labi* nicht aufweist, sondern: der Verwüstung, des Verderbens, des Untergangs (Jer. 25, 31. 46, 17.), s. oben zu 35, 8. Ein anderes Bild: Schlamm des Moores (יִלּוּ nur hier u. 69, 3) d. i. Wasser, in deren Schlamm Boden man nicht fußen kann — eine Wortverbindung wie מַשְׁכָּחֵם זָכַח Zach. 10, 1. אֶרֶץ-מִיכָאֵל Dan. 12, 2., in der Mischna *Mikwaoth* IX, 2 durch הַבְּרִיחַ (Schlamm der Wassergruben) erklärt. Von da stellte J. seine Füße auf einen Felsen, festigte seine Schritte d. i. entnahm ihn der Gefahr, die ihn umschloß, und gab ihm festen Grund unter seinen Füßen. Der hohe Fels und die festen Schritte sind Gegens. der tiefen Grube und des nachgiebigen Schlamm Bodens. Diese Rettung ward ihm neuer Stoff des Dankes (vgl. 33, 3), ward in seinem Munde „Lobpreis unserm Gotte“, denn die Rettung des erwählten Königs ist That des Gottes Israels zum Besten seines erwählten Volkes. Die Futt. 4^b (mit gleicher Alliteration wie 52, 8) geben sich durch ihre Häufung als von gegenwärtigem und Fortwährendem gemeint.

V. 5—6. Selig preist er den Mann, der sein Vertrauen (מִבְּטָחוֹ mit latente[m] Dag. wie nach Kimchi auch 71, 5. Job 31, 24. Jer. 17, 7) auf J. setzt, den Gott, der schon durch zahllose Wunderbeweise sich an Israel verherrlicht hat. Nachklang dieses אֱשֶׁרִי ist Jer. 17, 7. Wie davidisch es lautet, zeigt 52, 9 (vgl. 91, 9). Absichtlich heißt es nicht יָחַד, sondern יָחַד, welches

besser den Mann als zum Selbstvertrauen versuchten bez. רָחֵב von רָחַב (nicht von רָחַב) sind die Ungestümen, die in ihrem Uebermut alles niederwerfen; שָׁטֵי כֶזֶב „Lügen-Abweichende“ (שָׁטָה = שָׁטָה vgl. 101, 3) heißen die statt der Wahrheit der Lüge ergebenden Abtrünnigen: כֶּזֶב als Acc. des Zieles zu fassen verbietet der *st. constr.*, es als Gen. im Sinne des Objektsacc. (wie חֶזְבֵּי חָסָם Spr. 2, 7) zu fassen ist deshalb unthunlich, weil שָׁטֵי (שָׁטָה) keinen trans. Sinn zuläßt, כֶּזֶב ist also *gen. qualit.* wie אֶנְךָ 59, 6. Diese 2. Str. enthält zwei Nutzenwendungen des Selbsterlebten. Der Gottvertrauende erscheint dem D. von da aus als überglücklich und eine weite Perspective auf Gottes gnädiges Walten über sein Volk eröffnet sich ihm. מַה־שְּׁבוּחֹת sind verwirklichte Gottesgedanken und sich verwirklichende, wie Jer. 51, 29. Jes. 55, 8 f.; רַב־יָדִים ist Praedicalisacc.: in großer Zahl, reicher Fülle, אֲלֵינוּ „für uns“ wie z. B. Jer. 15, 1 (Ew. §. 217^c). Sein auf Israel gerichtetes Thun war von je eine sich verwirklichende und offenbarende Fülle von Wunderthaten und Heilsentwürfen — es gibt nicht אֲלֵיךְ אֶלֶיךָ eine Möglichkeit des Vergleichs mit dir, οὐκ ἴσται (Ew. §. 321^c) ἴσται τί σοι, אֲלֵיךְ wie 89, 7. Jes. 40, 18., sie sind zu gewaltig (עָצָם) von gewaltiger Summe wie 69, 5. 139, 17 vgl. Jer. 5, 6), als daß man sie hererzählen könnte. Ebendas mit andern Worten besagt nach Ros. Stier Hupf. auch אֲלֵיךְ עַד אֵין: es ist nicht möglich sie dir (vor dir) darzulegen, aber daß der Mensch Gotte seine Wunder und Heilsgedanken „darlege“ (S. ἐξέσθαι), ist eine ungeziemende Vorstellung. Die folg. Cohortativformen וְאֶרְבֶּכֶּה וְאֶמְדַּר lassen sich nach Iob 19, 18. 16, 6. 30, 26. Ps. 139, 8 als Vordersatz des Folg. fassen: will ich sie verkündigen und ausreden, so sind sie zu gewaltig um sie herzuzählen (Ges. §. 128, 1^d), die Accentuation aber faßt sie als nachschlagendes Satzglied: ich würde (wie 51, 18. 55, 13. Iob 6, 10) sie verkünden und ausreden. Er würde das, aber weil Gott in der Fülle seiner Wunder und Heilsgedanken schlechthin ohne Gleichen ist, muß er es bleiben lassen — sie sind so gewaltig, daß das Hererzählen derselben weit hinter ihrer gewaltigen Fülle zurückbleibt. Die Worte *alioqui pronunciarem et eloquerer* haben die Art eines Zwischensatzes, was, wie v. 7 zeigt, dem Stile dieses Ps. gemäß ist.

V. 7—9. Die Gedankenverknüpfung ist klar: groß und viel sind deine Gnadenerweise, wie soll ich dir dafür danken? Auf diese Frage gibt er erst eine negative Antwort: Gott mag keine äußeren Opfer. Die Opfer werden zweifach benannt a) nach ihrem Material: זָבַח Thieropfer und מִנְחָה Mehloffer (mit Einschluß des נֶסֶךְ Weinopfers, welches die unveräußerliche Beigabe der begleitenden Mincha ist); b) nach ihrem Zweck, wonach sie entweder, wie hauptsächlich עֹלָה, Zuwendung des göttlichen Wolgefallens, oder, wie hauptsächlich חֲטָאָה (hier חֲטָאָה), Abwendung des göttlichen Misfallens vermitteln. Daß זָבַח u. עֹלָה voranstehen, hat darin noch seinen bes. Grund, daß זָבַח speziell die Schelamim-Opfer bez. und dem Bereiche dieser das eig. Dankopfer, nämli. das Tōda-Schelamim-Opfer, angehört, und daß עֹלָה als das Opfer der Anbetung προσευχή, welche immer auch generelle Danksagung εὐχαριστία ist, neben den Schelamim dem Dankenden am nächsten liegt. Wenn von Gott gesagt wird, daß er solche unpersönliche Opfer nicht möge und verlange, so ist so we-

nig als Jer. 7, 22 vgl. Am. 5, 21 ff. gemeint, daß die Opfertōra nicht göttlichen Ursprungs sei, wol aber daß der wahre wesentliche Gotteswille nicht auf solche Opfer gehe. Zwischen diesen gleichlaufenden Aussagen 7^a und 7^c steht לִי בָרִיתָ אֶזְנֵי. Bei dieser Stellung liegt es nahe, mit Ros. Ges. de W. Stier zu erklären: die Ohren durchbohrtest du mir = dies prägstest du mir offenbarend ein, diesen Aufschluß gabst du mir. Aber, obschon בָּרִית graben auch in dem Sinne von Durchgraben zulässig ist (s. zu 22, 17), so spricht doch gegen diese Erklärung 1) daß sich dann nach der RA אֶזְנֵי אֶתְּנֶה לְךָ, הַצִּיר אֶתְּנֶה לְךָ statt אֶזְנֵי אֶתְּנֶה vielmehr אֶתְּנֶה אֶתְּנֶה erwarten ließe, da der innere Sinn, an welchem die äußerlichen Sinneswerkzeuge mit ihren Funktionen ihren Einheitsgrund haben, gew. singularisch bez. wird; 2) daß הַצִּיר אֶתְּנֶה, בָּרִיתָ, הַשְׁמָחָה syntaktisch auf gleiche Linie gestellt sind. So wird also eben mit jenem לִי אֶזְנֵי die Antwort ihrer positiven Seite nach beginnen, und dafür spricht die Grundstelle 1 S. 15, 22: „*Hat Jahve Gefallen an Ganz- und Schlachtopfern wie daran, daß man gehorche der Stimme Jahve's? Siehe Gehorchen ist besser als Schlachtopfer, Aufmerken besser als Widderfett*“! Die Aussage Davids ist der Widerhall dieser Aussage Samuels, mit welcher dem Königtum Sauls das Todesurtheil gesprochen und also dem künftigen Königtum Davids der Weg gottgefälligen Bestandes vorgezeichnet ward. Gott will — sagt David — nicht äußere Opfer, sondern Gehorsam; Ohren hat er mir gegraben d. i. den Gehörsinn angebildet, die Fähigkeit zu hören verliehen und eben damit die Weisung zu gehorchen gegeben.¹ Der Sinn ist nicht der daß ihm Gott Ohren verliehen, um jenen Aufschluß über den wahren Gotteswillen zu vernehmen (Hupf.), sondern überhaupt um Gottes Wort zu hören und dem gehörten zu gehorsamen. Nicht Opfer will Gott, sondern hörende Ohren und also Hingabe der Person selber in willigem Gehorsam. Nach Ex. 21, 6. Dt. 15, 17: „du hast mich dir לְעָבֶדךָ angeeignet“ zu erkl. wäre nicht unzusammenhangsgemäß, wird aber schon dadurch ausgeschlossen, daß es nicht אֶתְּנֶה, sondern אֶזְנֵי heißt. Ueber die verallgemeinernde Uebers. der LXX σῶμα δὲ κατηργήσω μου, wonach Apollinaris αὐτὰρ ἐμοὶ βροτέης τεκτονίης οὐρα γενέθλης und die Itala (auch noch im *Psalterium Romanum*): *corpus autem perfecisti mihi* übers., s. zu Hebr. 10, 5 S. 460 f. Das folg. אֶתְּנֶה אֶתְּנֶה leitet nun den Ausdruck des Gehorsams ein, mit welchem er sich Gotte zu Diensten gestellt hat, als er inne ward, was Gottes eigentlicher Wille an ihn sei. Darauf hin, daß Gehorsam und nicht Opfer ihm als Gottes Wille und Forderung kund geworden, hat er gesprochen: „*siehe ich komme*“ u. s. w. Mit הִנֵּנִי בְּאֵזְנֵי stellt sich der Diener auf den Ruf seines Herrn Num. 22, 38. 2 S. 19, 21. Daß dann die Worte בְּהִנֵּנִי אֶתְּנֶה einen Zwischensatz bilden, ist nicht wahrsch., da v. 9 jenes אֶתְּנֶה nicht fortgesetzt, sondern ein neuer Satz ist. Wir fassen בְּהִנֵּנִי wie 66, 13 als das der Begleitung, die Buchrolle ist die auf Thierhaut geschriebene zusammengerollte Tōra, bes. das Deuteronomion, welches nach dem Königsgesetz Dt. 17, 14—20 das Vademecum des Königs Israels sein soll,

1) Aehnlich im tamulischen Kural, Uebers. Grauls S. 63 Nr. 418: „Ein Ohr, das nicht durch Hören gehöhlt ward, hat, wenn auch hörend, Nichthörens-Art.“ Das „Höhlen“ bed. hier Öffnung des inneren Gehörsinns durch Unterricht.

und צַיִן kann nicht, sinnverwandt dem folg. בְּצַיִן, s. v. a. mir ins Herz geschrieben bed. (de W. Then.) — ein Bed., die צַיִן anderwärts, wie schon Mr. richtig entgegnet hat, mittelst einer hier unstatthaften Anschauung gewinnt — vielmehr bez. diese Präpos. hier wie 2 K. 22, 13 das Obj. des Inhalts, denn עַל בְּרִיבֵי bed. über jem. schreiben, so daß er der bezielte Gegenstand (z. B. des schriftlich gemachten richterlichen Erkenntnisses Iob 13, 26) ist. Weil J. vor allem Gehorsam gegen seinen Willen fordert, kommt David mit der Urkunde dieses Willens, der Tōra, die ihm, dem Menschen und insbes. dem König, das rechte Verhalten vorschreibt. So dem Gotte der Offenbarung sich darstellend kann er v. 9 sagen, daß williger Gehorsam gegen Gottes Gesetz seine Freude ist, wie er denn das geschriebene Gesetz sich auch ins Herz oder, wie der noch stärkere Ausdruck hier lautet, in die Eingeweide geschrieben weiß; die Hauptform von בְּצַיִן kommt im A. T. nicht vor, sie lautete בְּצִיִּים (v. צַיִן, צִיָּה oder auch בְּצִי), nach gangbarer jüd. Aussprache בְּצִיִּים (was Kimchi als Dual erkl.), und das Wort bed. eig. (s. zu Jes. 48, 19) die Weichtheile des Körpers, welche auch sonst, wie das seiner urspr. Bed. nach syn. רֶחֱמִים, vorzugsweise als Sitz des Mitleids, aber auch der Angst und des Schmerzes erscheinen, nur hier als Ort geistigen Besitzes, wol aber mit dem Nebenbegriff liebender Aufnahme und Bewahrung (vgl. syr. סֻם בְּנוּ מִצִּיא *som b'gau m'ajo* ins Herz schließen = lieben). Daß die Tōra auf die Tafeln des Herzens zu schreiben sei, deutet schon das Deuter. an Dt. 6, 6 vgl. Spr. 3, 7, 3. Diese Verinnerlichung der Tōra in dem bisher gottentfremdeten Volke ist nach Jer. 31, 33 das Charakteristische des N. B. Aber auch im A. T. gibt es in der Masse Israels ein חִירָהּ בְּלִבָּם Jes. 51, 7 und auch schon im A. T. heißt gerecht חִירָהּ אֱלֹהֵי בְּלִבּוֹ 37, 31. Als einen solchen der die Tōra in sich, nicht bloß bei sich hat, stellt sich David auf dem Wege zum Throne Gotte dar.

V. 10—11. Von חִירָהּ bis בְּצִיִּים reicht die durch אֶזְרָחִי eingeführte Selbstdarstellung vor J., also fügt sich בְּשִׁירָהּ an אֶמְרָתִי und das mitten unter Perf. stehende אֶכְלָא bez. Mitvergangenheit. Es ist alles Rückblick.

בִּשְׁרִי (בֶּשֶׁר) bed. von der sinnlichen Grundbed. abschaben, abkratzen, glatt reiben aus: jemanden glätten, *to glad one* d. i. *vultum ejus diducere*, ihn freundlich und froh machen, insbes. durch eine gute Nachricht erfreuen (z. B. *bašarahu* oder *baššaruhu bi-maulūdin* er hat ihn durch die Nachricht von der Geburt eines Sohnes erfreut), im Hebr. geradezu *εὐαγγελίζεω* (— *ζεῖν*). Er hat das Evangelium von Jahve's rechtfertigendem und gnädigem Walten, welches nur gegen die Verächter seiner Liebe in ein strafgerechtes umschlägt, dem ganzen Israel verkündigt und kann sich auf den Allwissenden berufen (Jer. 15, 15), daß er seinen bekennenden Lippen weder aus Menschenfurcht, noch aus Scham und Trägheit Einhalt that. Das heilsordnungsmäßige Verhalten Gottes als Thatbestand heißt צָדִיק und als Eigenschaft seiner heiligen Liebe צְדָקָה, so wie אֱמִנָּה seine die gegebenen Verheißungen erfüllende, die Hoffnung nicht zuschanden werden lassende Treue und חֶסֶד seine thatsächliche Heilserweisung ist. Diesen reichen Stoff evangelischer Verkündigung, der sich

in die zwei Worte הָסֵר וְאָסַר , das \mathcal{A} und Ω der heilsgeschichtlichen Selbstbezeugung Gottes, fassen läßt, hat er nicht wie ein todes unfruchtbares Wissen tief und verborgen im Herzen schlummern lassen. Das neue Lied, das J. ihm in den Mund gab, hat er auch wirklich gesungen. Bis hierher die 1. Hälfte des Liedes, welche für Vergangenes dankt.

V. 12—13. Aus dem Danke entwickelt sich nun rechter Gebetskunst gemäß die Bitte. Die beiden אָסַר v. 10 und hier stehen in Wechselbez.: er hemmte seine Lippen nicht, so möge denn J. seinerseits nicht sein Erbarmen hemmen, so daß es sich nicht gegen ihn regte ($\text{וְאָסַר$). Ebenso correlat sind Gnade und Wahrheit v. 11 und hier: er wünscht beständig unter dem Schirm dieser beiden heilschaffenden Mächte zu stehen, die er dankbar vor ganz Israel verkündigt hat. Mit בִּי v. 13 begründet er diese Wünsche aus seinem dringenden Bedürfnis. וְיָדוּר sind die Uebel, welche als Prüfungs- oder als Züchtigungsleiden auch über den Gerechten kommen 34, 20. אֶפְסָרִי ist umständlicherer Ausdruck für אֶפְסָרִי 18, 5. Seine Missethaten haben ihn erfaßt d. i. in ihren Folgen gepackt (וְהִשִּׁיב wie Dt. 28, 15. 45 vgl. לִבִּי Spr. 5, 22), indem sie sich in Leidensverhängnisse verwandelt haben. Er kann nicht sehen, weil er von allen Seiten dicht umstellt und der freie Blick ihm dadurch ganz benommen ist (sonst von geschwundener Sehkraft 1 S. 3, 2. 4, 15. 1 K. 14, 4); die Erkl.: ich vermag nicht zu übersehen, nämll. ihre Zahl (Hupf. Hitz.), legt in den Ausdruck mehr als er sprachgebräuchlich ausdrückt. Sein Herz d. i. die Kraft des Lebenszusammenhalts hat ihn verlassen, er ist fassungslos, mutlos, wie verzweifelt (38, 11). Dieses Gefühl des Sündenelends ist der saulischen Zeit des Ps. nicht entgegen, s. zu 31, 11.

V. 14—16. In solchen Leiden, die, je länger sie andauern, ihn desto mehr vor sich selber als Sünder enthüllen, fleht er um schleunige Hilfe. Der Hülfruf v. 14 wendet sich mit וְיָדוּר an Gottes Willen, denn dieser ist die Wurzel aller Dinge; übrigens lautet er ähnlich wie 22, 20 (38, 23). Der Verfolgte wünscht, daß das Vorhaben seiner Todfeinde an Gottes Schutze abprallen und schmähsch mislingen möge. Zu וְיָדוּרִי tritt erläuternd und schärfend אֶפְסָרִי *ad abripiendam eam* (mit dagessirtem א nach Ges. §. 45, 2. Ew. §. 245^a, nicht, wie Ges. *thes.* p. 1235 angibt, aspirirtem¹). וְיָדוּרִי von וְיָדוּר erstarren, hier von jener äußeren und inneren Paralyse, welche die Folge überwältigenden und wie bezaubernden Entsetzens ist und von den Arabern *ro' b* oder *ra' b* (Lähmung vor Schrecken) genannt wird. Ein auf וְיָדוּרִי folg. בִּי hat die Präsumtion für sich, Gegenstand und Grund dieses Entsetzens einzuführen, also nicht: zum Lohne, infolge ihrer Schandbarkeit, was nicht בִּי , sondern accusativisch בְּכִי (Jes. 5, 23., arab. عَقِيبَ) heißen würde, vielmehr: ob des Lohnes (19, 12)

1) Nach ב fällt die Aspiration gewöhnlich weg, wie hier und 118, 13., jedoch mit Ausnahmen, wie וְיָדוּרִי Jer. 1, 10 u. ö., וְיָדוּרִי ebend. 47, 4.; nach ב und כ pflegt sie zu bleiben, wie 87, 6. Iob 4, 13. 33, 15. 2 S. 3, 34. 1 K. 1, 21. Koh. 5, 10., jedoch mit Ausnahmen, wie וְיָדוּרִי Gen. 35, 22. וְיָדוּרִי Jer. 17, 2. In Gen. 23, 2 ist nach der Regel וְיָדוּרִי punktirt und in meinem Comm. S. 423 „dagessirten“ zu lesen.

ihrer Schande (vgl. aus derselben Zeit 109, 29. 35, 26) d. h. des in ihrem Zuschandenwerden bestehenden (Hitz.). לִי wie 3, 3. 41, 6: in Bezug auf mich. אֶחָד אֶחָד (Aq. ἀὰ ἀὰ, ἀντὶ σὺ γὰρ χαράσμενος, wie Euseb. sagt, οὕτως ἐχούσῃ τῇ Ἐβραϊκῇ φωνῇ) ist Ausruf sarkastischer Freude, die am Unglücke des Andern ihre Befriedigung findet (35, 25).

V. 17—18. Zu v. 17 vgl. 35, 27. David wünscht wie dort, daß die Frommen sich herzlich freuen mögen in Gott, dem Ziele ihres Verlangens, und daß sie ob des offenbar gewordenen Heils, das sie liebhaben (2 Tim. 4, 8), immerfort sagen mögen: Groß d. i. hochgefeiert werde J.! In v. 18 kommt er mit אֶחָד אֶחָד auf seinen jetzt hilflosen Zustand zurück, aber nur um diesem das Bekenntnis zuversichtlicher Hoffnung entgegenzusetzen. Zwar ist er אֶחָד אֶחָד (wie 109, 22. 86, 1 vgl. 25, 16), aber der Allwaltende wird für ihn sorgen, *Dominus sollicitus erit pro me* (Hier.), אֱלֹהִים in dem Sinn, in welchem v. 6 der מַחֲשַׁבֵּה d. i. Heilsgedanken Gottes gedacht wurde (vgl. den entsprechenden nordpalästinischen Ausdruck Jon. 1, 6). Ein Seufzer nach baldiger Hülfe (אֶחָד אֶחָד wie Dan. 9, 19 mit Uebergang des nur tonlangen *Zere* in pausales *Pathach*, hier bei vorausgeg. geschlossener Silbe Olsh. §. 91^d unter Mitwirkung der zwei zum *a*-Laut neigenden Endbuchstaben) schließt diese 2. Hälfte des Ps. Die 1. ist ganz und gar Dank, die 2. ganz und gar Bitte.

PSALM XLI.

Klage eines Leidenden über feindliche und heimtückische Umgebung.

- 2 Selig wer auf den Leidenden Acht hat,
Am Unglückstage wird Jahve ihm heraushelfen.
- 3 Jahve wird ihn schirmen und erhalten,
Daß er glücklich gepriesen wird im Lande,
Und nicht gibst du ihn in seiner Feinde Gier.
- 4 Jahve wird ihn stützen auf dem Siechbett,
All sein Lager wendest du, wenn er erkrankt ist.
- 5 Ich, ich spreche: Jahve, sei lind mir,
O heile meine Seele, denn ich hab' an dir gesündigt.
- 6 Meine Feinde aber sprechen Böses von mir:
„Wann wird er sterben und untergehn sein Name!“
- 7 Und kommt einer nachzusehn, so redet er Trug,
Sein Herz sammelt sich Grundloses ein,
Er geht hinaus, sagt es weiter.
- 8 Zusaamt zischeln wider mich miteinander all meine Hasser,
Wider mich erdenken sie Schlimmes mir:
- 9 „Ein heillos Uebel ist ihm angeschwießet,
Und einmal darniederliegend wird er nicht wieder aufstehn.“
- 10 Selbst der Mann meiner Freundschaft, auf den ich vertraute,
Der mein Brot aß, hebt hoch wider mich die Ferse.
- 11 Und du, Jahve, sei lind mir und richte mich empor,
So will ich vergelten ihnen.
- 12 Daran erkennen möcht' ich, du habest Gefallen an mir:
Daß nicht jubeln darf mein Feind über mich.

13 Und ich, in meiner Lauterkeit hältst du mich aufrecht,
Und stellst fest mich hin vor dir auf ewig.

14 Gebenedeiet sei Jahve der Gott Israels
von Ewigkeit zu Ewigkeit.
Amen, Amen.

Auf einen Ps. mit אשרי folgt ein mit אשרי beginnender, so daß zwei Ps. mit אשרי das mit אשרי beginnende 1. Psalmbuch schließen. Ps. 41 ist aus der absal. Verfolgungszeit. So wie der Jahveps. 39 mit dem Elohimps. 62 ein zusammengehöriges Paar aus dieser Zeit bildet, so auch der Jahveps. 41 mit dem Elohimps. 55. Diesen zwei Ps. ist das gemeinsam, daß die Klage über Feinde mit bes. Wehmuth bei einem treulosen Busenfreund verwoilt. In Ps. 41 preist David den Segen aufrichtigen Mitleids und schildert die Feindschaft und Falschheit, die er selbst in seiner Krankheit erfährt, bes. von einem nächststehenden Freunde. Es ist eben dieselbe Person, über die er Ps. 55 klagt, daß sie ihm das tiefste Weh verursache — keine ideale Figur (Hgst.), denn diese Ps. haben die ausgeprägteste zeitgeschichtliche individuelle Physiognomie. In Ps. 55 wünscht sich der D. Taubenflügel, um fern von der Stadt sich ein sicheres Plätzchen in der Wüste suchen zu können, denn in der Stadt herrscht ein tückisches, gewalthätiges, unheilvolles Treiben, und das Unwetter einer weitverzweigten Verschwörung, in die er selbst seinen innigstverbundenen Freund verwickelt sieht, bereitet sich vor. Wir brauchen zu dem im 2. B. Sam. Erzählten nur einige Züge aus den beiden Ps. zu ergänzen, so finden diese in der Entstehungszeit der Empörung Absaloms befriedigende Erklärung. Der treulose Freund ist jener Ahitöfel, dessen Rathschläge nach 2 S. 16, 23 bei David fast das Ansehen göttlicher Orakel hatten. Absalom mochte eine andauernde Krankheit seines Vaters benutzen, um die Rolle des sorgfältigen unparteiischen Richters zu spielen und das Herz der Männer Israels zu stehlen; Ahitöfel unterstützte ihn dabei und in 4 Jahren seit Absaloms Wiederaussöhnung mit seinem Vater war man am Ziele. Diese 4 Jahre waren für David eine Zeit steigender Besorgnis und Bekümmernis, denn verborgen kann ihm nicht geblieben sein was man vorhatte, aber er besaß weder Mut noch Kraft, das freile Beginn im Keime zu ersticken: die Liebe zu Absalom hielt ihn zurück, das Bewußtsein seiner ruchbar gewordenen Schand- und Bluthat benahm ihm die Freudigkeit energischen Einschreitens und das Bewußtsein der göttlichen Gerichte, die seiner Sünde folgen sollten, mußte ihn bestimmen, ohne alles Selbstwirken den Ausgang der unter seinen Augen reifenden Verschwörung dem göttlichen Erbarmen anheimzustellen. Von solchen Erwägungen aus verlieren Ps. 41 u. 55 das der Zeitgeschichte Davids fremde Aussehn. Eine Bestätigung ihrer dav. Abfassung ist der verwandte Inhalt von Ps. 28.

Jesus erklärt Joh 13, 18., daß in der That Judas Ischarioths Ps. 41, 10 ὁ τρώγων μετ' ἐμοῦ τὸν ἄρτον ἐπὶ τὴν πτέρναν αὐτοῦ (nicht nach LXX) sich erfülle, und Joh. 17, 12. Act. 1, 16 setzen im Allgem. voraus, daß That und Geschick des Verräthers in der alttest. Schrift geweissagt seien, nämll. in den dav. Ps. der absal. Zeit — der Verrath und das Ende Ahitöfels gehören zu den hervorragendsten typischen Zügen des Leidens Davids in diesem zweiten Verfolgungsstadium (s. Hofmann, Weiss. u. Erf. 2, 122).

V. 2—4. Der Ps. beginnt mit Anpreisung des verheißungsreichen Geschickes des Mitleidigen. בָּרֵךְ ist allgem. Bez. des Armen (z. B. Ex. 30, 15), des Kranken und Schwächlichen (Gen. 41, 19), des Gemütskranken (2 S.

13, 4) und überh. des äußerlich oder innerlich Wankenden und also Hinfälligen. Einem solchen theilnehmende Achtsamkeit, bedachtsame Rücksichtnahme zuwenden (וְהִשְׁתַּחֲוֶהֶנּוּ wie Neh. 8, 13 vgl. Spr. 17, 20) hat große Verheißung. Das V. וְהִרְיֶה, welches sonst auch wieder ins Leben rufen bed. (71, 20), hat hier neben Bewahrung, näml. vor dem Untergang, die Bed. der Lebenserhaltung oder Lebensfristung (wie 30, 4. 22, 30). Das *Pu.* וְאֶשְׂרֵי bed. beglückt werden (Spr. 3, 18), aber auch declarativ: glücklich gepriesen w. (Jes. 9, 15), hier des dabei stehenden וְהִשְׁתַּחֲוֶהֶנּוּ wegen letzteres; das *Chethib* וְאֶשְׂרֵי stellt das als selbständige Verheißung hin, was das *Keri* וְאֶשְׂרֵי der vorausgegangenen als Folge anfügt. אֵל 3° (vgl. 34, 6 u. ö.) verneint mit Sympathie; וְהִנֵּה בְּנִצָּחַי wie 27, 12. Das Stützen 4^a ist Aufrechterhalten, welches dem Hinabsinken in Tod und Grab wehrt; וְהִנֵּה (= *davj*, gleiche, aber vortonlose Form wie וְהִנֵּה, שִׁמְרֵי) bed. Siehtum. Versteht man 4^a vom Stützen des Kopfes nach Art eines Krankenpflegers (vgl. Hohesl. 2, 6), so wird man 4 mit Mendelss. u. A. vom Umbetten des Lagers verstehen. Aber wozu dann וְהִנֵּה? וְהִנֵּה ist das Krankenlager Ex. 21, 18 im Sinne der Bettlägerigkeit und וְהִנֵּה vgl. 30, 12 deren Wandlung in Genesung. Mit כִּלְמִשְׁכְּבוֹ ist nicht das jedesmalige Daniederliegen eines solchen gemeint, sondern das Leiden, das ihn daniedergeworfen, in seinem ganzen Umfang. Dieses wendet oder wandelt J., so oft ein solcher erkrankt ist (וְהִנֵּה bei seiner Erkrankung parall. mit וְהִנֵּה). Er gibt dem Krankenlager ganz und gar, ohne daß ein Krankheitsrest zurückbleibt, die Wendung zur Genesung.

V. 5—7. Gegen ihn, den D., benimmt man sich in seiner Seelennoth ganz anders, als in so verheißungsreicher Weise. Er ist selber ein solcher בָּל, dem man mitfühlende schonende Theilnahme bezeigen sollte. Aber während er zu Gott Worte reumütigen Flehens um Gnade und Hülfe spricht, sprechen seine Feinde zu ihm d. i. in Bezug auf ihn Böses, seiner

Person den Tod, seinem Namen den Untergang anwünschend. וְהִנֵּה ist ausnahmsweise *Mitra*, indem * den Wortton auf die eigne Silbe zieht, vgl. dagegen וְהִנֵּה Jes. 32, 11 (Hitz.). וְהִנֵּה (eig. Ausdehnung, Zeitlänge) ist erst durch Auslassung des fragenden וְהִנֵּה (vulgärarabisch vollständig *ایمتی*

emata) ein semitisches Fragwort in der Bed. *quando* geworden. וְהִנֵּה ist Fortsetzung des Futurums. In v. 7 wird einer herausgehoben und sein heuchlerisch boshafte Verhalten beschrieben. וְהִנֵּה von Krankenbesuch wie 2S. 13, 5f. 2K. 8, 29. אֵם wird sowol mit dem Perf. (50, 18. 63, 7. 78, 34. 94, 18. Gen. 38, 9. Am. 7, 2. Jes. 24, 13. 28, 25) als dem Fut. (68, 14. Job 14, 14) wie *quum* als Verschmelzung von *si* und *quando*, *wenn* und

wann gebraucht. In וְהִנֵּה treffen zwei *Rebia* zus., von denen das erststehende nach der Regel *Psalter*. p. XIV größeren Trennungswerth hat. Man hat also nach den Acc. nicht „Falschheit redet sein Herz“ zu übers. Schon LXX Vulg. Trg. verbinden richtig. Uebrigens geht die Accentuation, wie Trg. u. Ausl. zeigen, von der Voraussetzung aus, daß וְהִנֵּה s. v. a. *בְּלִבּוֹ* sei. Aber warum nicht Subjektsbegriff? „Sein Herz sammelt“ ist Ausdruck der unter verstellter freundlicher Geberde versteckten Geschäftigkeit seines Innern. Das Asyndeton malt die Eilfertigkeit, mit welcher er den eingesammelten Verleumdungsstoff stadt- und landkundig zu machen sucht.

V. 8—10. Fortgesetzte Beschreibung des Benehmens der Feinde und des falschen Freundes. **הִתְחַלְתִּי** wie 2 S. 12, 19 einander zuflüstern oder unter einander flüstern; das *Hithpa.* hat zuweilen (vgl. Gen. 42, 1) gegenseitigen Sinn gleich dem *Ni.* Die von heuchlerischen Besuchern des Kranken ausgebrachte Nachricht von seinem bedenklichen Befinden wird von allen ihm Uebelwollenden als befriedigende Neuigkeit von Mund zu Mund fortgepflanzt, und zwar flüsternd, weil zur Zeit noch Vorsicht nöthig ist. **לִי** steht zweimal im Sinne von *contra me* vornan. **לִי** gehört zus.: feindselig erdenken sie (das Berichtete überbietend) was das Schlimmste für ihn ist. In diesem Zus. besteht für **בְּלִי צַל** das Vorurtheil daß es nach 18, 5 von verderblichem Geschick, nicht nach 101, 3 vgl. Dt. 15, 9 von verderblichem Sinn und Thun gemeint sei, was auch das Praed. **בִּי** bestätigt: „eine Sache des Verderbens, ein heillos Uebel (Hitz.) ist ihm angegossen“ d. h. metallgußartig fest (Iob 41, 15 f.) angeschmiedet, so daß er nicht davon loskommen kann, und der einmal zu liegen gekommen wird nicht wieder aufstehen. So verstehen wir **אֶשְׂרִי**⁹; es mit Entfernung vom nächstliegenden Sinne accusativisch (Ew.) oder conjunctionell (Hitz.) zu fassen ist kein Anlaß gegeben. Selbst der Mann seines Friedens oder eig. seines Wolverhältnisses (**אִשְׁלֵמִי** wie Ob. v. 7. Jer. 20, 10. 38, 22), an dem er mit vollstem Vertrauen gehangen, der sein Brot aß d. i. sein Tischgenosse war (vgl. 55, 15), hat groß gemacht wider ihn die Ferse, **לִXX ἐμεγάλυνεν ἐν' ἐμὲ πτερισμόν**. Die Verbindung **הִתְחַלְתִּי בְּצַב** erkl. sich daraus, daß **בְּצַב** in dem Sinne von Fersenstoß, Fußtritt gefaßt ist: einen großen d. i. weit ausgeholten Fußtritt versetzen.

V. 11—13. Nachdem nun David beschrieben, wie man sich gegen ihn, den an Seele und Leib Kranken, so lieblos, ja todfeindlich und so ganz und gar wider Gottes Willen und Verheißung verhält, bittet er, daß Gott ihn aufrichte, denn jetzt liegt er krank an Seele und Leib danieder. Auf die Bitte folgt wie 39, 14 u. ö. das Fut. mit *ah*: daß ich ihnen vergelten könne, oder: so will ich ihnen vergelten. Es ist die Vergeltung gemeint, zu welcher David als rechtmäßiger König verpflichtet war und die er in Gottes Macht wirklich vollzog, indem er die absol. Empörung bewältigte und sich der Treulosigkeit und Niederträchtigkeit gegenüber behauptete. Statt **בְּיָדֵי אֶרֶץ** (Gen. 42, 33 vgl. 15, 8. Ex. 7, 17. Num. 16, 28. Jos. 3, 10) heißt es **בְּיָדֵי אֶרֶץ** im Sinne von (*ex hoc*) *cognoverim*. Zu **בִּי** vgl. 18, 20. 22, 9. 35, 27. In dem 2. **בִּי** explicirt sich das vorwärts weisende **בְּיָדֵי**. Das gegensätzlich betonte Subj. **אֶרֶץ** steht 13^a wie 35, 13 als *nom. abs.* voraus. Was dann offenbar geworden sein und ihn des göttlichen Wolgefallens gewiß machen wird, sagt vom Erfüllungsstandpunkt rückblickend v. 13: J. hält ihn aufrecht (**הִשָּׁה** wie 63, 9) und stellt ihn als seinen Erkornen fest vor sich hin (vgl. 39, 6) gemäß der auf unbegrenzte Zukunft lautenden messianischen Verheißung 2 S. 7, 16.

V. 14. Schlußdoxologie des 1. Psalmbuchs, s. Einl. S. 11. Ueber **בְּרִיךְ** s. 18, 47. „Von Aeon zu Aeon“, nach *Berachoth* IX, 5 gegen die Leugner der künftigen Welt gerichtet. **אֶשְׂרִי** (ein doppeltes *ἀληθής* oder *ἀληθῶς*) besiegelt in gesteigerter Weise.

DAS ZWEITE BUCH DES PSALTERS

Ps. XLII—LXXII.

PSALM XLII—XLIII.

Heimweh nach Zion in Feindesland.

- 2 Wie eine Hindin, die nach Wasserbächen lechzt,
So lechzet meine Seele zu dir, Elohim.
- 3 Es dürstet meine Seele nach Elohim, nach dem lebendigen Gott:
Wann werd' ich kommen und erscheinen angesichts Elohims?!
- 4 Es ward mein Thränenfuß zur Speise mir bei Tag und Nacht,
Da immerfort man zu mir spricht: wo ist dein Gott?
- 5 Daran erinnr' ich mich, ergießend in mir meine Seele:
Wie ich hinzog unter Scharen, sie geleitete zum Hause Elohims
Unter Hall des Frohlockens und Dankens: die feiernde Menge.
- 6 Was bist du so niedergedrückt, meine Seele, und stöhnest in mir?
Harr' auf Elohim, denn noch werd' ich ihm danken,
Daß er meines Angesichts Heil und mein Gott.
- 7 In mir ist meine Seele niedergedrückt, drum gedenk' ich deiner
Vom Lande des Jordan aus und der Hermöne, vom Berge Mizar.
- 8 Flut ruft der Flut beim Halle deiner Katarakte,
All deine Brandungen und Wogen sind über mich ergangen.
- 9 Eines Tags wird entbieten Jahve seine Gnade,
Und Nachts ist bei mir Sang auf ihn, Gebet zu meines Lebens Gott.
- 10 So sprech' ich denn zu Gott dem Fels mein: Warum vergißt du mich?
Warum muß ich trauernd hingehn unter Feindes Drucke?
- 11 Gleich Zermalmung in meinen Gebeinen höhnen mich meine Dränger,
Da immerfort sie zu mir sprechen: wo ist dein Gott?
- 12 Was bist du so niedergedrückt, meine Seel', und stöhnest in mir?
Harr' auf Elohim, denn noch werd' ich ihm danken,
Daß er meines Angesichts Heil und mein Gott.
- 1 Schaffe Recht mir, Elohim, und führe meinen Streit gegen ein Lieblos Volk,
Vom Mann der Truglist und Büberei wollst du mich befreien.
- 2 Denn du bist Gott mein Hort, warum verschmähist du mich?
Warum muß ich trauernd einhergeh'n unter Feindes Drucke?
- 3 Send' dein Licht und deine Wahrheit, die mögen mich leiten,
Mich bringen zu deinem heiligen Berge und deinen Gezelten —
- 4 So will ich hineingeh'n zum Altar Elohims,
Zum Gotte meiner frohlockenden Freude,
Und danken dir mit der Cithar, Elohim mein Gott.
- 5 Was bist du so niedergedrückt, meine Seele, und stöhnest in mir?
Harr' auf Elohim, denn noch werd' ich ihm danken,
Daß er meines Angesichts Heil und mein Gott.

Das 2. Psalmbuch besteht aus lauter elohimischen Ps. (s. Einl. S. 16), denn während im 1. Psalmbuch יהוה 272mal und אלהים nur 15mal vorkam, ist hier das Verhältnis das umgekehrte: אלהים kommt 164mal und יהוה nur 30mal vor, und fast überall mit Abweichung von dem Gewohnten aus naheliegenden Gründen.

An der Spitze dieser in elohimischer Weise geschriebenen Ps. stehen 7 לבְּנֵי־קִרַח überschriebene. Daß hier wie in לְאַסֵּף das ל Lamed auctoris ist, erhellt daraus, daß keiner dieser Ps., wie sich erwarten ließe, außerdem den Verfassernamen לְדָוִד an sich trägt. Die LXX übers. τοῖς υἱοῖς Κορέ, wie τῷ Δαυὶδ, ohne das eine ל von dem andern autorschaftlichen zu unterscheiden, und auch im Talmud wird gleicher Sinn mit dem ל von לְדָוִד vorausgesetzt. Es ist freilich auffällig, daß statt je eines Verf. immer die Familie genannt wird, wovon Ps. 88 (s. dort) nur scheinbar abgewichen ist. Ähnlich ist innerhalb des deutschen Kirchenliedes die Bezeichnung: „Böhmische Brüder.“ Wahrsch. bildeten die korahitischen Lieder urspr. ein Buch für sich, welches בְּנֵי קִרַח oder ähnlich betitelt war, und von dessen Titel dann das בְּנֵי קִרַח in die Aufschrift jedes einzelnen der in zwei Gruppen der Psalmsammlung einverleibten Lieder überging, wie es auch mit der 15mal sich wiederholenden Aufschrift שִׁיר הַמַּעֲלִיל bewandt zu sein scheint. Oder man hat anzunehmen, daß es in dem korahitischen Sängerkreise Familiensitte geworden war, die eigne Person hinter der solidarischen Familieneinheit zurücktreten zu lassen und den Namen des unglücklichen Ahnherrn wetteifernd durch bessere gottesdienstliche Leistungen zu sühnen.

Denn Korah, der Urenkel Levi's, Enkel Kehäths, ist derselbe, welcher seiner Auflehnung gegen Mose und Ahron halber durch ein göttliches Gericht umkam (Num. 16), dessen Söhne aber von diesem Gerichte nicht mitbetroffen wurden (Num. 26, 11). In Davids Zeit waren die בְּנֵי קִרַח eine der namhaftesten Familien des levitischen Geschlechts der Kehathiten. Das Königtum der Verheißung fand schon frühe in dieser Familie begeisterte Anhänger und Verteidiger; Korahiten gesellten sich zu David nach Ziklag, um ihn und sein Anrecht auf den Thron mit dem Schwerte vertheidigen zu helfen 1 Chr. 12, 6., denn הַקֹּרְחִיתִים sind hier schwerlich, wie Brth. meint, Abkömmlinge des 1 Chr. 2, 43 genannten, aber sonst unangesehenen jüdischen קִרַח, da jener Abkunftsname anderwärts 9, 19. 31 ein levitischer ist. Im nachexilischen Jerusalem waren Korahiten Thorwärter des Tempels 1 Chr. 9, 17. Neh. 11, 19. und der Chronist belehrt uns dort, daß sie schon in Davids Zeit Hüter der Schwellen des (über der Bundeslade auf Zion errichteten) אֹהֶל und in noch älterer, der mosaischen Zeit, an dem Lager Jahve's als Wächter des Eingangs angestellt waren. Diesen altherkömmlichen Beruf, auf welchen Ps. 84, 11 angespielt wird, behielten sie bei den neuen Einrichtungen Davids; zwei korahitischen Familienzweigen nebst einem meraritischen wurde der Pförtnerposten am Tempel zugetheilt 1 Chr. 26, 1 – 19. Aber sie dienten auch damals schon als Musiker am Heiligtum. Heman, der eine der drei Sangmeister (wol zu unterscheiden von Heman dem Weisen 1 K. 5, 11), war ein Korahit 1 Chr. 6, 18 – 23.; seine 14 Söhne gehörten neben den 4 Asafs und 6 Ethans zu den 24 Häuptern der 24 Musiker-Abtheilungen 1 Chr. 25. Die Korahiten werden auch noch in der Zeitgeschichte Josafats als Sänger und Musiker namhaft gemacht 2 Chr. 20, 19., wo von dem wie zu Einem Worte zusammengeschmolzenen בְּנֵי־קִרַח ein Plur. בְּנֵי הַקֹּרְחִיתִים (vgl. Ges. §. 108, 3) gebildet ist. Dagegen geschieht in der nachexilischen Zeit ihrer als solcher keine Erwähnung mehr. Wir können also korahitische Ps. der nachdav. Königszeit erwarten, dagegen

nachexilische herauszuerkennen müssen wir von vornherein minder geneigt sein. Das Gemeinsame dieses Liederkreises besteht darin, daß sie sich in Lobpreisung Elohims als des in Jerusalem thronenden Königs gefallen und mit der zartesten Innigkeit an die Gottesdienste in seinem Tempel anschmiegen. Auch dieses einheitliche Gepräge fordert für *לְבַיִּיקִיח* autorschaftlichen Sinn.

Der Dichter des *משכיל* Ps. 42 befindet sich unfreiwillig in weiter Entfernung von dem Heiligtum auf Zion, der Stätte der göttlichen Gegenwart und Offenbarung, umgeben von einem unfrommen Volke, welches seiner als eines Gottverlassenen spottet, und tröstet seine betrübte zurückverlangende Seele mit der Aussicht auf Gottes bald erscheinende Hülfe. Alle Klagen und Hoffnungen, die er ausspricht, lauten wie die Davids in der absal. Zeit. Davids Sehnsucht nach dem Hause Gottes in Ps. 23. 26. 55. 63 hat hier ihren Widerhall; auch das Verhalten und die Charakterzüge der Feinde sind dieselben, auch der Aufenthalt im Ostjordanlande stimmt mit Davids damaliger Niederlassung zu Mahanaim im Gileadgebirge. Der Korahit redet aber, wie bei einem lyrischen Gedichte vorauszusetzen ist, aus seiner eignen Seele, nicht aus der Davids (Hgst. Thol.); er theilt Davids Drangsal nur, wie er denn 84, 10 für den Gesalbten betet. Dieser Ps. 84 athmet gleiche Empfindungen und trägt auch sonst Spuren ebendesselben Verf., vgl. *אֶל יְיָ* 84, 3. 42, 8; *מִשְׁכְּנוֹתַי* 84, 2. 43, 3; *מִזְבְּחוֹתַי* 84, 4. 43, 4 und den gleichartigen Gebrauch des *דָּוִד* 84, 5. 42, 6 vgl. Jes. 49, 20. Jer. 32, 15. Die Charakterzüge des korah. Psalmentypus treten uns aus beiden Ps. in urfrischester Weise entgegen: Fröhlichsein und Weinen mit dem Gesalbten Gottes, Lobpreis Gottes des Königs und die Sehnsucht nach den Gottesdiensten an h. Stätte. Und es sind zwar von David geprägte Gedanken, die wir hie und da deutlich heraushören, vgl. 42, 2 f. 84, 3 mit 63, 2., aber reproducirt in ureigner eigentümlicher Schöne. Wir zweifeln deshalb nicht im mindesten, daß Ps. 42 das Gedicht eines korahitischen Leviten ist, der sich im Gefolge Davids seines vertriebenen Königs jenseit des Jordans in der Verbannung befand.

Ueber Ps. 43 sagt schon Eusebios: *ἔτι μέρος ἔοικεν εἶναι τοῦ πρὸ αὐτοῦ δεδῆλωται ἐκ τε τῶν ὁμοίων ἐν ἀμφοτέροις λόγων καὶ ἐκ τῆς ἐμπερούς διανοίας*, und ein alter Midrasch zählt 147 Ps., indem er 42—43, wie 9—10., 32—33., als Einen zusammennimmt. Daß die gemeinhin als zwei gezählten Ps. Einer sind, dafür entscheidet die Gleichheit der Situation, des Gepräges, des Baues und des Kehrverses. Der Eine Ps. besteht aus 3 Theilen: dreimal bricht der Schmerz in Klage aus und immer wieder wird er durch die mahnende Stimme des höheren Bewußtseins überwunden. In Malung der Gegenwart und Zukunft ist unverkennbarer Fortschritt. Und erst im 3. Th. (Ps. 43) vervollständigen sich Klage, Resignation und Hoffnung durch hinzutretende zuversichtliche Bitte. Daß in 43, 2^b sich 42, 10^b wiederholt, ist nicht gegen die Einheit, da auch 42, 11^b Wiederholung von 42, 4^b ist. Der D. liebt außer Einfassung des Kehrverses auch solche innere Verkettungen. Der 3. Th. ist dadurch 13zeilig geworden, während die beiden andern 12zeilig sind.

Was für eine buntscheckige Musterkarte von Hypothesen breitet die neuere Kritik bei diesem Ps. 42—43 vor uns aus! Vaih. hält ihn für das Lied eines von Athalja vertriebenen Leviten. Ew. meint, daß der nach Babel abgeführte König Jechonja den Ps. gedichtet habe und zwar als er (was eben aus dem Ps. gefolgert wird) auf dem Transport nach Babel gerade eine Nacht in der Gegend des Hermon aufgehalten worden sei. Reuß (in der *Nouvelle Revue de Théologie* 1858) räth lieber auf einen der mit Jechonja Deportirten (unter denen auch Priester, wie Ezechiel, wa-

ren). Hitz. aber weiß nicht minder bestimmt, daß der Verf. ein zur Zeit der ptolemäisch-selucidischen Kriege in der Richtung gen Syrien fortgeschleppter Priester ist, wahrseb. Onias III, Hoherpriester seit 199 v. Chr., der Sammler des 2. Psalm-buchs, den die Aegypter unter dem Feldherrn Skopas nach der Burg von Paneas schleppten. Auch Olsh. macht hier, wie gewöhnlich, Antiochos Epiphanes zu seiner Lösung. Dieser positiven Kritik gegenüber hält Mr. an der negativen: *quaerendo elegantissimi carminis scriptore frustra se fatigant interpretes.*

V. 2—6. Der D. vergleicht das Lechzen seiner Seele nach Gott mit dem Lechzen eines Hirschcs; אָל (wie andere Thiernamen doppelgeschlechtlich, so daß man nicht mit Böttch. אֶלֶּלֶת הַיָּרֵג zu emendiren braucht) ist, um den Hirsch (die Hindin) als Bild der Seele zu bez., mit weibl. Präd. verbunden, אָלֵי ist nicht bloß stilles Schmachten, sondern heftiges hörbares Lechzen, erpreßt durch herrschende Dürre 63, 2. Jo. 1, 20.; die Bed. *desiderare* geht auf den Grundbegriff *inclinare* zurück (vgl. البيل die Neigung), denn die Grundbed. des V. عرج ist schief, geneigt s., woraus sich

die Bed. des An- und Aufsteigens entwickelt hat, welche im Hebr. auf emporgewandetes Verlangen übertragen wird. Man übers. übrigens nicht mit Lth. (LXX. Vulg.): *wie der (ein) Hirsch schreiet* . . , sondern (wonach auch accentuirt ist): wie ein Hirsch, welcher . . . אָסִיפּ = פֶּאֵס ist seiner Grundbed. nach das wasserhaltige Rinnsal (s. 18, 16). Durch das beigefügte מַלִּים wird das volle fließende Rinnsal von dem ausgetrockneten unterschieden. לֵאֵל u. אֵל deuten auf die Verschiedenheit des Gegenstandes der Sehnsucht: die Hindin hat diesen unter sich, die Seele über sich; das Sehnen jener geht *deorsum*, das Sehnen dieser *sursum*. Ihr Sehnen ist ein Dürsten אָלֵי הָיָה. So heißt Gott hier (wie 84, 3) in dem Sinne, in welchem fließendes Wasser lebendig heißt, als der Lebensborn (36, 10), von welchem nie versiegende, den Seelendurst stillende Gnaden ausströmen. Der Ort, wo dieser Gott den ihn Suchenden sich offenbart, ist das Heiligtum auf Zion: wann werde ich kommen und erscheinen angesichts Elohims?! Der gesetzliche Ausdruck von dem dreimaligen hochfestlichen Erscheinen der Israeliten im Heiligtum ist אָרָאָה אֱלֹהִים Ex. 23, 17. 34, 23. Hier steht dafür nach der Lizenz dichterischer Kürze der bloße *acc. locallis* (der auch sonst in Bestimmung von Ortslagen üblich ist z. B. Ez. 40, 44); Böttcher Olsh. u. A. meinen, daß אָרָאָה im Sinne des D. אָרָאָה zu lesen und nur durch spätere religiöse Scheu in אָרָאָה verwandelt sei, aber die Umgehung der RA אָרָאָה פָּנֵי ה' erklärt sich aus der Grundvoraussetzung der Tóra, daß der Mensch Gottes פָּנִים nicht schauen könne ohne zu sterben Ex. 33, 20. Der D. sagt nun v. 4., welche Lage ihm solches Sehnen erpreßt. Die gew. Speise erquickt ihn nicht, sein täglich Brot sind Thränen, welche Tag und Nacht ihm auf den Mund herabrinnen (vgl. 80, 6. 102, 20) und zwar בְּאֵמֶר indem zu ihm sagen, näml. die Sagenen, den ganzen Tag d. i. in einem fort: wo ist dein Gott? Ohne Aufhören tönt dieses höhnende Wort, immer und immer wieder von seiner Umgebung ausgesprochen, als Gesinnung dieser in der Seele des D. fort; dieser Hohn ist überall in Psalmen und Profeten der verwundendste Stachel des Schmerzes 79, 10. 115, 2 (vgl. 71, 11) Jo. 9, 17. Mi. 7, 10. In dieser trau-

rigen Gegenwart, in welcher er wie ein Gottverlassener seines Vertrauens auf den Verheißungstreuen halber zum Gespötte wird, ruft er sich die heitere Vergangenheit ins Gedächtnis und ergießt in sich (s. über das hier und weiterhin statt **בִּי בְּקֶרְבִּי** gebrauchte, das Ich und die Seele unterscheidende **קָלִי** Psychol. S. 152) seine Seele, indem er sie ganz und gar in Schmerz sich auflösen läßt (Iob 30, 16); die Cohortative sagen wie 77, 4., daß er sich dieser bittersüßen Erinnerung, dieser freien Schmerzensäußerung recht geflissentlich hingibt. **הָאֵלֶּה** (*haecce*) weist vorwärts; das folg. **כִּי** (*quod*) eröffnet dessen Entfaltung. Die Fut. besagen als Ausdruck des Gegenstandes der Erinnerung ein Pflegen in der Vergangenheit. **בְּבִי** bed. öfter nicht *praeterire*, sondern, ohne daß der Gegenstand den man vorbeigeht in Betracht kommt, *porro ire*. **הָרָק** (Nebenform von **רָק**) eig. das Dickicht ist bildlich (vgl. Jes. 9, 17. 10, 34) die verflochtene Masse, bunte Menge. Also: daß ich einherzog in dichter Menge (hier der Trenner *Zinnor*). Die Form **אֶדְרֶם** ist *Hithpa.* wie Jes. 38, 15 n. d. F. **הִרְבָּה** vom V. **הָרָה** „leicht und rasch dahinschreiten“, entstanden durch Reduplication der **ר** (vgl. **סָרַסַר**), welche die Grundbed. stoßen, treiben (*ἐλαύνειν, pousser*), hat und in vielerlei Lautverbindungen des **ר** (**רָא**, **רָם**, **רָח**, **רָע**, **רָב**, **רָה**, **רָה**) die mannigfachen Nuancen der Fortbewegung in leichteren oder schwereren Stößen (Rucken) ausdrückt. Das Suff. bez. wie in **קָרַנְתִּי** = **קָרַל בְּמִי** Iob 31, 18 (Ges. §. 121, 4) diej., in Richtung auf welche, in Zusammenschluß mit welchen das Einerschreiten geschah, so daß also **אֶדְרֶם** mit dem subjektiven Begriffe zugleich den transitiven von **אֶדְרֶם** in sich schließt, denn der S. des Ps. ist ein Levit; ein Beispiel für dieses **אֶדְרֶם** s. 2 Chr. 20, 27 f. vgl. 21. Zu dem Personalsuff. dieses **אֶדְרֶם** ist **הִנֵּנִי אֶדְרֶם** die Appos.: mit ihnen, festfeierndem Volkshaufen. In v. 6 sucht sich der D. bei diesem Contraste der Gegenwart mit der Vergangenheit zu trösten und zu fassen: warum bist du so niedergeschlagen. . (LXX *τίνα τί περιέλπεις ἐλπίλ.*, vgl. Mt. 26, 38. Joh. 12, 27). Es ist der Geist, welcher als der stärkere mannhaftere Theil des Menschen zu der Seele als dem *σχεῦος ἀσθενέστερον* redet; der geistliche Mensch beschwichtigt den natürlichen. Das nur hier und Ps. 43 vorkommende *Hithpa.* **הִשְׁתַּחֲוִיָּה** bed. sich tief hinunterbücken, wie Trauernde (35, 14. 38, 7) am Boden niedersitzen, und sich hinabwärts (44, 26) beugen; **הִרְבָּה** (dessen Fut. Ben Ascher hier **וְהִרְבָּה**, Ben-Naftali aber **וְהִרְבָּה** punktirt) tief aufstöhnen und leise, dumpf in sich hineinreden. Wozu dieser nagende und nahezu verzagende Gram? Noch werde ich ihn dankend preisen, preisen **יְשׁוּעוֹת פָּנִי** den hülfreichen Beistand seines in Gnaden zugewandten Angesichts. So der überlieferte Text. Obgleich es aber Sitte der Psalmisten und Profeten ist, solche kehrversartige Ged. nicht gänzlich überein lauten zu lassen (vgl. 24, 7. 9. 49, 13. 21. 56, 5. 11. 59, 10. 18), so ist hier doch mit veränderter Wort- und Vertheilung nach v. 12. 43, 5 mit LXX (A). Syr. Vulg. u. den meisten Neuern **יְשׁוּעוֹת פָּנִי וְאֶלְהִי** zu lesen. Denn die Worte **פָּנִי** geben, wenn auch an sich einen guten Sinn (s. z. B. 44, 4. Jes. 64, 9),

doch keinen rechten Schlußfall, und reichen nicht aus, eine Verszeile zu bilden.¹

V. 7—12. Der D. fährt hier fort, sich mit Gottes Hülfe zu trösten; Gott selbst wird ja in ihm geschmäht, Er wird das auf ihn gesetzte Vertrauen nicht ungerechtfertigt lassen. Zwar erscheint צִלִּי im Anfang der Verszeile als matt, aber dadurch daß צִלִּי und אֲנִי־בֶרֶךְ, Anfang und Ende der Verszeile, in Gegensatz stehen, bekommt צִלִּי Emphase und zugleich erhellt, daß צִלִּי־בֶרֶךְ nicht s. v. a. אֲנִי־בֶרֶךְ ist, was Ges. im HW mit irriger Verweisung auf 1, 5. 45, 3 für dichterischen Sprachgebrauch ausgibt, was aber so wenig erweislich, als daß בִּי צִלִּי־בֶרֶךְ Num. 14, 43 u. a. a. St. s. v. a. בִּי צִלִּי־בֶרֶךְ sei. An allen solchen Stellen z. B. Jer. 48, 36 bed. צִלִּי־בֶרֶךְ darum und das Verhältnis von Grund und Folge ist umgekehrt. So auch hier: in ihm ist seine Seele tief gebeugt, und um dieser Niedergeschlagenheit willen gedenkt er fort und fort des Gottes, von dem er geschieden. Auch Jon. 2, 8 erscheint dieses Gedenken Gottes nicht als Ursache, sondern als Folge des Schmerzes. Das „Jordan- und Hermonim-Land“ ist nicht nothwendig das nördliche Gebirg mit den Jordanquellen, es heißt so das Land jenseit des Jordans im Gegens. zu אֶרֶץ לְבָנוֹן, dem diesseitigen Lande. אֶרֶץ לְבָנוֹן ist nach Dietrich, Abh. S. 18., amplificativer Plur.: der Hermon als alle niederen Höhenzüge mächtig überragender Kegel. John Wilson (*Lands of the Bible* 2, 161) bez. den Plur. auf seine zwei Gipfel. Aber der Plur. dient dazu, den ganzen südöstlich auslaufenden Rücken des Antilibanos zu bez. und danach das Ostjordanland zu benennen. Daß der S. den Hermon selbst in Vergleich mit dem heimatlichen von Gott erkornen Zion מֶלֶךְ הַר הַיְּחִידָה d. i. Berg der Winzigkeit nenne, ist nicht anzunehmen: das andere Glied des Gegens., die Hoheit des Zion, fehlt und auch das vor הַר wiederholte בֶּן ist dagegen. Hitz., das מ von מֶלֶךְ streichend, gewinnt so eine Anrede an den Zion: „dieweil ich dein gedenke aus dem Lande des Jordans und der Hermonkuppen, du geringer Berg“, aber die Anrede geht nach v. 8 auf Elohim. In der Nähe des uns unbekannten Berges *Misā'ir* im jenseitigen Lande weilt der D., von dort blickt er sehnsüchtig nach der Gegend seiner Heimat, und wie ihn dort in der Fremde die wilden Wasser des schaurigen Gebirgs umbrausen, so sieht es auch in seiner Seele aus. In 8^a malt er seine Naturumgebung — wobei sich ebensowol an die hohen prachtvollen Wasserfälle des *Muzérib*-See's (s. Job S. 524) als an den Wasserfall des Jordanquells bei Paneas und die ringsum herabstürzenden Gebirgswasser denken läßt — und in 8^b sagt er daß es ihm zu Mute ist als ob alle diese dröhnenden Wassermassen als Unglückswellen über sein Haupt ergingen (Thol. Hitz. Riehm). Ein Wasserschwall folgt dem andern wie von diesem gerufen (vgl. Jes. 6, 3 vom ununterbrochenen Gegen- und Wechselgesang der Seraphim) bei dem Gedröhn (לִקְוִי wie Hab. 3, 16) der in ihrer furchtbaren Schönheit Gott den Schöpfer bekundenden Katarrakte (LXX τῶν καταρροῶν σου) — alle diese sich brechenden Gottes-Wogen, sich wälzenden Gottes-Wellen gehen über ihn

1) Auch eine alte hebr. Handschrift macht das Irrige des *Sofpasuk* hier bemerklich, s. Pinsker, Einleitung S. 133 f.

weg, der freudlos in dieser Naturumgebung sich befindet und in allem nur ein Spiegelbild der vielen Leiden sieht, die ihn ganz und gar ins Verderben hinabzuziehen drohen (vgl. die Lehnstelle in dem Psalmenmosaik Jon. 2, 4). Er ermannt sich aber v. 9 zur Hoffnung: es wird auf die Leidensnacht ein Morgen anbrechen (30, 6), wo J., der Gott des Heils und des Volkes des Heils, seine Gnade entbieten wird (vgl. 44, 5. Am. 9, 3 f.), und wenn diese des Tages ihr Rettungswerk vollbracht hat, so folgt auf den Rettungstag eine Dankensnacht (Iob 35, 10): die freudige Aufregung, der Drang der Dankbarkeit werden ihn nicht schlafen lassen. Das Suff. von יִרְדּוּ ist das des Obj.: Lobgesang auf Ihn, Gebet (nämlich lobpreisendes Hab. 3, 1) zu dem Gott seines Lebens (vgl. Sir. 23, 4) d. i. der sein Leben ist und ihn nicht dem Tode verfallen läßt. — So will er denn sagen (אֲדַבֵּר), um solchen Gnadentag und solche Dankliedernacht herbeizuflehen, zum Gott seines Felsens d. i. der sein Fels ist (*gen. appos.*): Warum .. Ueber die versch. Betonung des לִבָּה hier und 43, 2 s. zu 37, 20 (vgl. 10, 1); sie dient da wo kein Guttural folgt der „Abwechselung“ (Hitz.), aber auch die Zurückziehung des Tones bei folg. Guttural ist nicht consequent durchgeführt, s. 49, 6 vgl. 1 S. 28, 15 (Ew. §. 243^b). Unzulässig ist die Ansicht (Vaih. Hgst.), v. 10 bis 11 seien die הַשְׁלָה, welche der S. v. 9 meint; es sind Gebetsseufzer der Sehnsucht nach der Rettung, welche der Inhalt jener הַשְׁלָה werden soll. Statt הַשְׁלָה findet sich in einigen HSS die LA הַשְׁלָה; das הַשְׁלָה ist hier wirklich dem הַשְׁלָה sinnverwandt, es ist das *Beth essent.* (s. 35, 2): in der Weise von Zermalmung (vgl. Ez. 21, 27 und das V. 62, 4 von Mauerzertrümmerung) in meinen Gebeinen d. i. mir in meinen Gebeinen wühlenden zermalmenden Schmerz verursachend schmähen mich (הַשְׁלָה mit der auch im Lat. üblichen Uebertragung der Grundbed. *carpere* auf Rupfung und Zerpflückung des guten Namens) meine Dränger. Das הַשְׁלָה ist hier anders als 10^b gebraucht, denn die Schmähung kommt nicht zur Zermalmung als währendem Zustand hinzu, sondern wirkt selber (s. zu v. 4) so zermalmend. Statt הַשְׁלָה heißt es hier leichter הַשְׁלָה und im Refrain הַשְׁלָה, was auch v. 6 herzustellen ist.

XLIII, 1—3. Das elohimische *Judica* (Introitus des die *celebritas Passionis* eröffnenden sogen. Kreuz- oder Passionssonntags), womit die bitende und klagende 1. Str. des Ps. beginnt, erinnert an das jehovische 7, 9. 26, 1. 35, 1. 24: richte mich d. i. entscheide meine Sache (LXX *ἡγοράστω με*, S. *ἡγοράστω μοι*). הַשְׁלָה hat vor dem mit halbgutturalem הַשְׁלָה anlautenden הַשְׁלָה den Ton auf *ult.* wie auch 74, 22. 119, 154. Die zweite Bitte lautet: *vindica me a gente impia*; הַשְׁלָה für *contra* infolge einer *constr. praegnans*. הַשְׁלָה ist hier s. v. a. kein הַשְׁלָה gegen Menschen ühend, also ganz jenes חסר ermangelnd, wodurch Gottes חסר vom Menschen in seinem Verhalten gegen seine Mitmenschen nachzuahmen und zu erwidern ist. Ob neben dem lieblosen Volke mit אִשׁ ein Hauptfeind, der Führer aller, gemeint ist, oder ob die Art der Feinde so nur individualisirt wird, ist unsicher; הַשְׁלָה bed. bübisches, alles Rechtssinns baares Betragen. In v. 2 begründet der D. seine Bitte mit zwiefachem Warum. Er liebt Gott und sehnt sich nach ihm, erscheint sich aber im Spiegel seiner gegenwärtigen Lage als ein von Ihm Verworfener: dieser Widerspruch seines Selbstbewußtseins und des

Schlusses, den er aus seinem Leidenszustande ziehen muß, kann nicht ungelöst bleiben. **אֱלֹהֵי מִדְּבָרִי** Gott meines Hortes ist s. v. a. der mein Hort ist; statt **אֱלֹהֵי** hier **אֱלֹהֵיךָ**, von dem in sich versunkenen bedächtigen Schleichgang. Der Stachel seines Schmerzes ist sein Entferntsein vom Heiligtum seines Gottes. Man erinnert sich bei v. 3 nicht minder an 57, 4 und Ex. 15, 13., als an 42, 9. Licht und Wahrheit ist s. v. a. Gnade und Wahrheit: es ist das Licht der Gnade gemeint, welches mit der Wahrheit der Verheißungstreue gepaart ist, das Licht, in welchem der Liebeswille zur Erscheinung kommt, welcher Gottes eigenstes Wesen ist. Von diesem Gottesengelpaare möchte der D. geleitet, möchte er hingebraht werden (nach dem *Chethib* der babyl. Texte **יְבוֹאוּנִי** „überkommen werden“, wozu aber das folg. **אֶל** nicht paßt) zu der Wohn- und Offenbarungsstätte seines Gottes; „Gezelte“ ist, wie 84, 2. 46, 5., amplifizierende Bez. des durch den der darin wohnt erhabnen und prächtigen Zeltes.

V. 4—5. Der D. labt sich invoraus an dem Erbetenen und heißt die bangende Seele zuversichtlich darauf hoffen. Die Cohortative v. 4 sind, wie 39, 14 u. ö., Nachsatz der Bitte. Der D. kennt keine Freude als die von Gott ausgeht, und die Freude die von Ihm ausgeht gilt ihm als die höchste, darum nennt er Gott **אֱלֹהֵי שְׂמֵחָה יְגִילִי** und deshalb kennt er kein höheres Sehnsuchtsziel, als wieder dahin zu kommen wo der Quellort dieser Jubelfreude (Hos. 9, 5) ist und wo sie in Strömen fließt 36, 9. Dort hin zurückversetzt will er ihm danken mit der Cithar (*Beth instr.*). Er nennt ihn **אֱלֹהֵי אֲלֵרִים**, was in den Elohimps. s. v. a. **אֱלֹהֵי יְרוּחַ** in den Jahveps. In die Bitte v. 3 strahlt v. 4 die Hoffnung. Dieses Hoffnungsbild hält v. 5 der in Gott ermannte Geist der armen Seele vor, daß sie sich daran aufrichte. Statt **יְרוּחַ** 42, 6 heißt es hier wie 42, 12 **יְבוֹאוּנִי**. Solche Variationen sind nicht gegen Einheit des Dichters.

PSALM XLIV.

Bittgebet des dem Feinde erlegenen und doch seinem Gott
getreuen Israel.

- 2 Elohim, mit unsren Ohren haben wir gehört,
Unsere Väter haben uns erzählt:
Ein Werk hast du gewirkt in ihren, in der Vorzeit Tagen.
- 3 Du, deine Hand vertrieb Völker und pflanzte jene,
Verderbte Nationen und breitete jene aus.
- 4 Denn nicht durch ihr Schwert eroberten sie das Land,
Und ihr Arm schaffte ihnen nicht Heil,
Nein deine Rechte, dein Arm, deines Antlitzes Licht, weil du sie liebtest.
- 5 Du, du bist mein König, Elohim:
Entbiets Heilsfülle Jakobs!
- 6 Mit dir stoßen wir unsre Dränger nieder,
In deinem Namen zertreten wir unsere Bekämpfer.
- 7 Denn nicht in meinen Bogen vertrau' ich,
Und mein Schwert verschafft nicht Heil mir.
- 8 Nein, du schaffst Heil mir wider unsere Dränger,
Und unsere Hasser machst du zuschanden.

- 9 Elohims rühmen wir uns immerdar
Und deinem Namen danken wir ewig. (*Sela*)
- 10 Gleichwol hast du verworfen und beschimpft uns
Und zogst nicht aus mit unsern Heerscharen;
11 Ließest uns rückwärts weichen vor dem Dränger
Und unsere Hasser plünderten nach Willkür.
12 Du gabst uns hin wie Schafe zum Verzehren
Und unter die Heiden zerstreuest du uns,
13 Verkauftest dein Volk um Spottgeld
Und gingst nicht hoch hinauf mit ihren Preisen.
- 14 Du setztest uns zur Schmach unsern Nachbarn,
Zu Hohn und Spotte unserer Umgebung.
15 Du setztest uns zum Sprichwort unter den Heiden,
Zum Kopfschütteln unter den Völkerschaften.
16 Immerfort ist meine Beschimpfung vor mir,
Und die Scham meines Antlitzes bedeckt mich,
17 Ob der Stimme des Schmähers und Lästerers,
Ob des Anblicks des Feindes und Rachgierigen.
- 18 All das traf uns und wir haben dein nicht vergessen,
Und sind nicht treulos worden an deinem Bunde.
19 Nicht gewichen ist rückwärts unser Herz,
Daß abgeglitten unser Schritt von deinem Pfade,
20 Daß du uns zermalmt hast an Schakalenstätte
Und über uns decktest Todesschatten.
21 Wenn wir vergessen hätten den Namen unseres Gottes
Und ausgebreitet unsere Hände nach einem Abgott:
22 Würde Elohim das nicht ausspähen?
Denn Er kennt die Verborgenenheiten des Herzens.
- 23 Nein, um deinetwillen werden wir hingemordet immerfort,
Sind geachtet wie Schafe zum Schlachten.
24 So erwache doch, warum schläfst du, o HErr?
Wache auf, verwirf nicht auf immer!
25 Warum verbirgst du dein Angesicht,
Vergissest unseres Elendes und Druckes?
26 Denn gebeugt zum Staube ist unsere Seele,
Es haftet am Boden unser Leib.
27 O stehe auf zu Hülfe uns
Und erlöse uns um deiner Gnade willen.

Auf das korahitische Maskil 42 mit seinem Seitenstück 43 folgt ein zweites, welchem mancherlei Anklänge an Ps. 42-43, an dessen Klagen (vgl. 44, 26 mit dem Refrain von 43, 42; 44, 10. 24 f. mit 43, 2. 42, 10) und Bitten (vgl. 44, 5 mit 43, 3. 42, 9) hier seinen Platz angewiesen haben. Das Seitenstück dazu ist Ps. 85. Wie Ps. 42-43 und 84, so bilden Ps. 44 und 85 als korah. Klage- und Bittpsalmen nationalen Inhalts ein Paar. Uebrigens sind Ps. 60 von David, 80 von Asaf und 89 von Ethan nächstverwandt — in allen dreien gleiche Klagen über die gegen die Vorzeit und Gottes Verheißung abstechende Gegenwart, nur nicht gleicher Ausdruck des Unschuldbewußtseins, worin Ps. 44 nicht seines Gleichen hat.

Der Ps. scheint sich in dieser Beziehung am befriedigendsten aus der Lage der וְחִיִּירִים zu erklären, welche unter der Führung der Maccabäer ihre Nationalität und Religion wider die Syrer verteidigten und zu Tausenden als Märtyrer erlagen. Der damalige Krieg war, in seinen ersten Anfängen wenigstens, ein heiliger Religionskrieg und das Volk, welches da für Jahve gegen Zeus Olympios auszog, war wirklich im

Unterschiede von den Abtrünnigen ein glaubens- und bekenntnistreues, welches über Gottes Zornverhängnis 1 Macc. 1, 64 so wie in diesem Ps. zu klagen hatte. Daß er ein ständiger Klageps. der macc. Zeit war, ist sogar überliefert. Leviten traten da tagtäglich an das Pulpit (רִיבּוֹךְ) und ließen den Gebetsruf: Wache auf, warum schläfst du, HErr?! erschallen. Diese Gottes Einschreiten herbeiführenden levitischen Rufer hießen מְצִיחֵי הָאֵלֹהִים. Von Jochanan dem Hohenpriester d. i. Johannes Hyrkanos (135—107 v. Chr.) wird b. Sota 48^a erzählt, daß er diese מְצִיחֵי הָאֵלֹהִים abschaffte, indem er zu ihnen sagte: „Gibts denn Schlaf bei der Gottheit? Hat nicht schon die Schrift gesagt: siehe er schlummert nicht und schläft nicht, der Hüter Israels!? Nur in einer Zeit, wo Israel sich in Trübsal befand und die Weltvölker in Ruhe und Wohabenheit, nur in Bezug auf solche Zustände hieß es: Wache auf, warum schläfst du, HErr.“ — Dennoch stehen der Entstehung des Ps. in der Maccabäerzeit viele Bedenken entgegen. Wir erwähnen nur einige. Gerade in der Maccabäerzeit erlitt das Volk, nachdem es sich ermannt hatte, keine Niederlagen seiner „Heere“ (v. 10): die Waffen Juda's, Jonathans und Simons waren siegreich und die Eine Niederlage, auf welche Hitz. den Ps. bez., nämlich Josephs und Azaria's gegen Gorgias in Jamnia 1 Macc. 5, 55 ff., war Selbststrafe eines vorwitzigen Unternehmens. Die Klagen v. 10 ff. erklären sich also aus jener Zeit nur theilweise, und da ein Volk eine solidarische Einheit ist, so bleibt auch das befremdend, daß von den Apostaten ganz und gar geschwiegen wird. — Noch unstatthafter aber ist die Ewaldsche Beziehung des Ps. auf die Zeit des nachexil. Jerusalem, wobei auf die Frage, welcher Kriegsunfall gemeint sei, sich keinerlei Antwort geben läßt, und die auf die Zeit Jojachins, den Tholuck vergeblich in ein günstigeres Licht zu stellen sucht — eines Königs, der Böses that in den Augen Jahve's 2 Chr. 36, 9., womit die Charakterzeichnungen Jeremia's 22, 20—30 und Ezechiels c. 19 übereinstimmen. Dagegen ist die Stellung des Ps. in der Nähe von Psalmen der Zeit Josafats und auch gewissermaßen sein Inhalt der Anfangszeit des Königs Joas günstig, in welcher, wie aus der Prophetie Joels ersichtlich, kein Götzendienst des Volkes zu strafen und doch schwere Leidensgeschicke desselben zu beklagen waren: es war damals noch nicht lange her, daß Philister und Araber aus der Nähe der Cuschiten in Juda eingebrochen waren, Jerusalem geplündert und die gefangenen Judäer um Spottpreise an die Griechen verkauft hatten 2 Chr. 21, 16 f. Jo. 4, 2—8. Aber auch diese zeitgeschichtliche Bez. ist unhaltbar: jenes Unglücksereignis nebst andern gehört zu den wolverdienten Straferichten, welche unter Joram über König und Volk ergingen, und der Ps. lautet auch nicht wie ein Rückblick in die Zeit Jorams vom Standpunkte der Zeit des Joas: die Niederlage, über die er klagt, ist eine so eben erst erlebte. —

So sehen wir uns also in die Zeit Davids zurückgedrängt und es fragt sich, ob der Ps. sich nicht mit Ps 60, mit dem er ein Zwillingsspaar bildet, aus gleicher Situation begreifen läßt, näml. aus den Kriegsläufen im Gefolge des syrisch-ammonitischen Krieges. Daß in die damaligen Kämpfe mit den Ammonitern und ihren syrischen Verbündeten auch ein Kampf mit den Reichsfeinden im Süden, den Edomitern, verflochten war, geht aus 60, 1 f. in Beihalt von 2 S. 8, 13 hervor, wo die Worte ἐν ἁτάξῃ τῇν Ἰδουμαίων (LXX) ausgefallen sind. Während David mit den Syrern stritt, fielen die Edomiter in das von Truppen entblößte Land. Daß sie da ein großes Blutbad anrichteten, ist aus 1 K. 11, 15 ersichtlich, wonach Joab die Erschlagenen begrub und furchtbare Rache nahm: er rückte, nachdem er sie im Salzthale geschlagen hatte, in Idumäa ein und machte dort alles Männliche nieder

Vielleicht ist der Ps. mit Hgst. Keil u. A. aus der Lage Israels vor dieser Niederlage der Edomiter zu erklären. Daß das Volk über Zerstreuung unter die Heiden klagt v. 12., begreift sich mittelst Rückschlusses aus Am. 1, 6., wonach die Edomiter Handel mit gefangenen Israeliten trieben. Und das hohe Selbstbewußtsein, welches sich im Ps. ausspricht, erklärt sich doch aus der david. Zeit am besten, denn diese und die erste Salomo's ist die einzige in der Geschichte Israels, wo das Volk als Ganzes sich rühmen konnte, von fremdländischem Cultus frei und rein zu sein. In den verwandten Ps. 60. 80 (auch 89) kommt zwar dieses Selbstbewußtsein nicht zu gleichem Ausdruck, Ps. 40 ist hierin ohne Gleichen: er ist wie die nationale Widerspiegelung des B. Iob und hat dadurch neben Thren. c. 3 und Deuteriojesaja eine einzigartige Stellung innerhalb der alttest. Literatur. Israels Leiden, unmöglich ein Strafeiden, gleicht dem Leiden Iobs, Israel steht in diesem Ps. ganz so zu Gott wie Iob und der jes. עֲבַר דָּר, abgerechnet das Verzwefelte der Klage Iobs und das Expiatorische des Leidens des Knechtes Jahve's. Aber annäherungsweise drückt sich doch ebendieses Selbstbewußtsein auch in 60, 6 aus. Auch dort wird kein Unterschied zwischen Israel und den Gottesfürchtigen in Israel gemacht, sondern der Psalmist nennt Israel schlechthin die Gott-Fürchtenden, und der Kampf, in dem Israel unterliegt, aber nicht ohne Hoffnung endlichen Sieges, ist ein Kampf für die Wahrheit.

Man hat diesen Ps. einer oberflächlichen Auffassung der Sünde beschuldigt, wodurch der Verf. verleitet worden sei, Gott des Treubruchs anzuklagen, statt die Schuld bei der Gemeinde zu suchen. Dieses Urtheil ist unbillig. Der Verf. kann ja nicht Sünden der Einzelnen und auch nicht diese oder jene Gebrechen des Ganzen in Abrede nehmen wollen. Aber Abfall der Nation von ihrem Gott, woraus sich die Verwerfung derselben erklären ließe, ist nicht vorhanden. Die den Heiden über Israel gegebene Obmacht ist also eine Abnormität, und ebendeshalb fleht der D. auf Grund der Treue Israels und der Gnade Gottes um baldige Erlösung. Ein unmittelbar aus dem Herzen der neutest. Gemeinde geborner Ps. würde freilich anders lauten. Denn die neutest. Gemeinde ist kein Volksgemeinwesen und sowol in Ansehung des Verhältnisses ihrer Wirklichkeit zu ihrer Idee, als in Ansehung des Verhältnisses ihrer Leiden zu Gottes Beweggrund und Absicht reicht ihr Blick ungleich tiefer. Sie weiß, daß es Gottes Liebe ist, welche sie der Passion Christi gleichförmig macht, damit sie, der Welt gekreuzigt, durch Leiden hindurch der Herrlichkeit ihres Herrn und Hauptes theilhaft werde.

V. 2—4. Von einer mit eigenen Ohren vernommenen Ueberlieferung aus Mose's und Josua's Zeit hebt der D. an, um den schroffen Abstand des Vordem und Jetzt zu zeigen, wie auch Asaf 78, 3 sich nicht auf das geschriebene, sondern mündliche Wort bezieht. Das Gehörte folgt in *oratio directa*. Was für ein מַעַל gemeint ist, erklärt v. 3: es ist die Siegelverleihung über die Völker Canaans, das Gotteswerk, um welches Mose 90, 16 bittet. Ueber מַעַל s. zu 3, 5. 17, 14.; die Wortstellung läßt hier wie 69, 11. 83, 19 annehmen, daß מַעַל als Permutativ von מַעַל und also in gleichem Casus mit diesem gedacht ist. Das Bild von der Pflanzung (nach Ex. 15, 17) klingt in מַעַל fort, denn dieses bed. weithin entsenden, weitverzweigt machen, was in Ps. 80 ausgemalt wird. Nicht Israels Selbstwerk war es, sondern (יֵינִי nein, denn = *imo*) Gottes Werk: „deine Rechte und dein Arm und deines Antlitzes Licht“, sie waren es welche Israel Heil d. i. Sieg verschafften. Die Synonymenverbindung מַעַל וְיָדְךָ ist wie 74,

11. Sir. 33, 7 *χαῖρα καὶ βραχίονα δεξιόν* und erkl. sich daraus, daß beide Gliedernamen, auf Gott bezogen, nur Bilder sind: die Rechte Bild des thatkräftig eingreifenden Handelns, der Arm der durchgreifenden, das Bezweckte durchsetzenden Macht (vgl. z. B. 77, 16. Jes. 53, 1), wie seines Antlitzes Licht Bild seiner Gnade welche alles Dunkel lichtet. Die letzte Ursache war sein Liebeswille: denn (sintemal) du wolltest ihnen wol (רצונו wie 85, 2). Ebendiesen Ged., daß Israel die Besitznahme Canaans nur Jahve's freier Gnade verdankt, führt Dt. c. 9 aus.

V. 5—9. Aus dem Rückblick in die gnadenreiche Vergangenheit entspringt v. 5 die zuversichtliche Bitte für die Gegenwart, gegründet auf die Thatsache des in der mosaischen Erlösungszeit angehobenen theokratischen Verhältnisses (Dt. 33, 5). In dem Nominalsatze *אֱלֹהִים הוּא מֶלֶכִּי* ist *הוּא* weder logische Copula noch Prädicat (wie 102, 28. Dt. 32, 39., dort s. v. a. *אֱלֹהִים הוּא אֱלֹהֵינוּ* vgl. 1 Chr. 21, 17), sondern nachdrückliche Wiederaufnahme des Subj., wie Jes. 43, 25. Jer. 49, 12. Neh. 9, 6 s. Ezr. 5, 11 u. in dem häufigen *הוּא הַמֶּלֶךְ*, also: du — der (ein solcher) ist mein König. So möge er denn vermöge der frei übernommenen königlichen Pflicht und der ihm inwohnenden königlichen Machtvollkommenheit Jakobs Heil, das volle und ganze (18, 51. 53, 7), entbieten; *אֶפְרָיִם* wie 42, 9. *רַעְיָהּ* steht in ähnlicher Weise für *יִשְׂרָאֵל*, wie *אֱלֹהִים* für *הוּא*. Wenn nun Elohim, Jakobs König, sich seinem Volke wieder gnädig zuwendet, so wird es wieder sieghaft und unüberwindlich, wie v. 6 sagt: *נִגַּח* mit Bezug auf *רַעְיָהּ* als Bild und Emblem der Stärke wie 89, 25 u. ö., *קִבְּרֵי* s. v. a. *קִבְּרֵי*. Aber nur in der Kraft Gottes (*קִבְּרֵי* wie 18, 30), denn nicht auf meinen Bogen . . v. 7 — diese Lehre hat Israel aus der Geschichte seiner Vorzeit gezogen, mit Bogen und Schwert und allen irdischen Trutzmitteln läßt sich nichts ertrotzen, sondern du . . v. 8. Dieses „du“ in *הַיְשָׁעָתָי* hat den Hauptton; die Prätt. besagen Erfahrungsthatssachen der Geschichte. Nicht Israels Selbstmacht gibt ihm Obmacht, sondern Gottes Gnadenmacht in Israels Ohnmacht. So ist denn Elohim Israels Ruhm: „in Elohim machen wir Ruhmens“ d. h. wir rühmen uns seiner, vgl. *חַיֵּל* 10, 3. Die Musik fällt hier hymnisch ein. Der Ps. schwebt hier auf der heiteren Höhe des Lobpreises, von welcher er nun in bittere Klage abstürzt.

V. 10—13. Wie *אֵל* nach einem ausdrücklich oder virtuell verneinenden Vordersatz *imo vero* bed. 58, 3., so kann es, wenn es einer bejahenden Aussage eine contrastirende entgegenhält, wie noch öfter *וְגַם*, *וְגַם* „gleichwol *ὅμως*“ bed., nicht an sich zwar, aber kraft des logischen Verhältnisses: dich rühmen wir, deinen Namen preisen wir unaufhörlich — auch = nichtsdestoweniger hast du verworfen. Von hier aus tritt der Ps. in nächste Bez. zu 89, 39., noch mehr aber zu dem aus dem ammonitisch-syrischen Kriege datirten Ps. 60., wo sich v. 10 fast Wort für Wort wiederfindet. Die *צְבָאוֹת* sind nicht gerade stehende Heere (was man gegen die maccab. Auffassung eingewandt hat), es sind die in den Kampf ziehenden Scharen des Volkes, wie Ex. 12, 41 die aus Aeg. ausziehenden. Statt diese als Siegesherzog (2 S. 5, 24) zum Siege zu führen, läßt Gott die sich selbst überlassenen vom Feinde geschlagen werden. Die Feinde plün-

dern לָמַד wie sie eben wollen, ohne Widerstand zu finden, nach Herzenslust. Und während er einen Theil des Volkes wie „Schafe der Verspeisung“ dahingibt (יָחַד wie Mi. 5, 2 und das erste יָחַד Jes. 41, 2), wird ein anderer zur Diaspora unter den Heiden, dadurch nämli. daß sie als Sklaven verkauft werden, und zwar בְּלֹא-חֶוֶן um Nicht-Reichtum d. i. um einen Spottpreis. Wie das gemeint ist, ersieht man aus Jo. 4, 3. Die Form der Litotes setzt sich 13^b fort: du gingst nicht hoch in ihren Kaufgeldern, richtig Mr.: *in statuendis pretiis eorum*. Das בּ ist hier nicht das des Preises wie 13^a, sondern wie in בְּחַזֵּל das des Bereiches und damit indirekt des Obj. רָבָה im Sinne des aram. רַבִּי (vgl. Spr. 22, 16 und die Derivv. הַרְבִּיּוּ, הַרְבִּיּוּ Gewinn machen, wuchern (Hupf.) gibt einen Gottes unwürdigen Ged., s. dagegen Jes. 52, 3. An der Spitze der Str. steht 10^a ein Perf. mit folg. Aorist; וְלֹא חָצַצְתָּ ist also negatives חָצַצְתָּ. Daß auch alles Uebrige rückblickend gemeint ist, zeigt der das Facit ziehende v. 18.

V. 14—17. Zu solcher Niederlage kommt nun auch noch die aus ihr erwachsende Schande. Unterschieden werden die benachbarten Völker oder rings um Israel liegenden Lande (סְבִיבוֹתָיִם wie in der gleichlautenden Stelle 79, 4 vgl. die ähnliche 80, 7) und die weiterweg von Israel wohnenden Weltvölker. מְשַׁלֵּי ist hier spöttische, Israel als Strafexempel hinstellende Spruchrede (s. Hab. 2, 6). Kopfschütteln ist wie 22, 8 Geberde schadenfrohen Staunens. In נִנְּתָי רָחֵמִי (wie 38, 18) liegt beides: der immerwährende Anblick und das immerwährende Bewußtsein. Statt „Scham bedeckt mein Antlitz“ heißt es: „die Scham meines Antlitzes bedeckt mich“ d. h. sie hat mein ganzes inneres und äußeres Wesen obruiert (vgl. über die Wurzelbegriffe von בָּשָׁם 6, 11 und חָסַר 34, 6). Die Zusammenstellung „Feind und Rachgieriger“ stammt aus 8, 3. In v. 17 wechseln מְקוֹל וּמַצְנֵי, jenes von dem Eindrücke der höhnischen Stimme, dieses von dem der wütigen Miene.

V. 18—22. Vergleicht nun Israel mit diesem seinem Gesckicke sein Verhalten gegen seinen Gott, so kann es dasselbe nicht als verwirkte Strafe ansehen. Mit dem Acc. verbunden bed. בּוֹיָא wie 35, 8. 36, 12 überkommen, bes. von feindlich befallenden Geschicken und Mächten. אֶתְּרִי לֹגֵן oder trügen, mit בְּ des Gegenstandes, an welchem der Trug oder Treubruch begangen wird, wie 89, 34. In 19^b ist אֶתְּרִי als Fem. construiert ganz wie Iob 31, 7.; das fut. consec. ist auch als solches gemeint (wie z. B. Iob 3, 10. Num. 16, 14): daß abgewichen wäre etc.: innerlichem Abfall folgt äußerer Irrweg und Fall; eins der vielen Beispiele daß לֹא des einen Satzes auch den folg. beherrscht liegt also hier nicht vor (Ges. §. 152, 3). עַיִן v. 20 hat den Sinn von quod: wir sind nicht von dir abtrünnig geworden, daß du uns deshalb angethan hättest was uns jetzt widerfährt. Ueber מִצְרַיִם s. Jes. 13, 22. „Schakalenstätte“ ist, wie Drachenhöhle Jer. 10, 22., die schaurigste Wüstnis und Wildnis; die Walstatt war hienach ein von menschlichen Wohnsitzen entlegenes unwirtliches מִדְבָּר. מִדְבָּר ist mit בָּל dessen, der bedeckt, und mit בְּ dessen, womit (1 S. 19, 13) bedeckt wird, verbunden: du überdecktest uns mit tiefstem Dunkel (s. 23, 4). אִם v. 21 ist nicht das betheuernde (wahrlich wir haben nicht

vergessen), sondern, wie der fragende Nachsatz 22^a zeigt, das bedingende: wenn wir vergessen haben = hätten. Dem Herzenskündiger würde das nicht verborgen bleiben, denn bewußt sind ihm die Heimlichkeiten des Menschenherzens. Form und Inhalt erinnern auch hier stark an Iob c. 31, bes. v. 4., vgl. auch zu מַעֲלָמוֹ Iob 11, 6. 28, 11.

V. 23—27. Die Gemeinde ist sich nicht Abfalls bewußt, denn im Gentheil um ihrer Treue willen leidet sie. So ist בִּי v. 23 (vgl. 37, 20) gemeint. Der Ton liegt auf בְּלִי, welches ganz so wie 69, 8 gebraucht ist. Paulus überträgt Röm. 8, 36 diese Aussage auf das Zeugnisleiden der neuteut. Gemeinde oder vielmehr: er betrachtet sie, indem er sie mit «αἰὼς γέγραπται citirt, als ein dem Leiden der neuteut. Gemeinde wie weissagungsgemäß entsprechendes und in voraus über sie und für sie geprägtes Gotteswort. Die Gebetsrufe עֲיִירָה וְהִקְיָצָה sind altdavidisch 7, 7. 35, 23. 59, 5f. vgl. 78, 65. Gott schläft, wenn er in das äußere Geschehen hienieden nicht eingreift, denn das Wesentliche des Schlafs ist Einkehr in sich selbst aus der Bezogenheit auf die Außenwelt und Ruhen der nach außen wirksamen Kräfte. Synonymenpaare wie v. 25 וְלִבִּי וְלִבִּי liebt der D. unseres Ps., vgl. v. 4 וְיִרְדָּה וְיִרְדָּה. Ein Nachklang von v. 26 ist 119, 25. Auch der Gebetsruf קִבְּשָׁה (hier bei folg. עֲיִירָה mit zu betonender *ult.*) ist davidisch 3, 8. 7, 7., urspr. aber mosaïsch. Ueber das *ah* von עֲיִירָה, hier wie auch 63, 8 gleichen Sinnes mit לִקְוָה 22, 20 u. ö., s. zu 3, 3.

PSALM XLV.

Hochzeitgedicht zu Ehren des Königs ohne Gleichen.

- 2 Es wallt mein Herz von feinem Worte über,
Ich bedenke: „mein Schaffen gilt einem König“,
Meine Zunge ist eines gewandten Schreibers Griffel.
- 3 Mit Schönheit ausgestattet bist du vor den Menschen-Kindern,
Hingegossen ist Liebreiz auf deine Lippen.
Darum hat gesegnet dich Elohim auf ewig.
- 4 Gürt' dein Schwert um die Hüfte, Held,
Deinen Glanz und deine Majestät.
- 5 Und in deiner Majestät dringe durch, fahr dahin,
Um Wahrheit willen und des Leidens der Unschuld,
Und lehren wird dich furchtbare Thaten deine Rechte.
- 6 Deine Pfeile sind scharf, Völker werden unter dich hinfallen —
In's Herz der Feinde des Königs!
- 7 Dein Thron, Elohim, währt immer und ewig,
Ein gerades Scepter ist deines Reiches Scepter.
- 8 Gerechtigkeit liebend hassest du Frevel,
Darob hat gesalbt dich Elohim dein Gott
Mit Wonne-Oel vor deinen Genossen.
- 9 Myrrh' und Aloe, Kassia sind alle deine Kleider,
Aus Elfenbein-Palästen erfreuet Saitenspiel dich.
- 10 Töchter von Königen sind unter deinen Trauten,
Hingestellt hat sich die Königin dir zur Rechten
In Ofir-Geschmeide.

- 11 Höre, Tochter, und sieh und neige dein Ohr
Und vergiß dein Volk und dein Vaterhaus,
- 12 Und trägt Verlangen der König nach deiner Schöne,
Denn er ist dein Herr —, so huldige ihm.
- 13 Und die Tochter Tyrus, mit Gaben werden sie dein Antlitz begütigen,
Die Reichsten unter den Völkern.
- 14 Eitel Herrlichkeit ist die Königstochter drinnen,
Aus golddurchwirkten Stoffen ist ihr Gewand.
- 15 In buntgestickten Kleidern wird sie geleitet zum König,
Jungfrau hinter ihr her, ihre Freundinnen,
Werden zugebracht dir —
- 16 Werden geleitet mit Freuden und Jubel,
Ziehen ein in des Königs Palast. —
- 17 An die Stelle deiner Väter werden treten deine Söhne,
Du wirst sie setzen zu Fürsten in allen Landen.
- 18 Gedenken will ich deines Namens in jedem Geschlecht und Geschlecht,
Darum werden Völker dich preisen immer und ewig.

An ein korahitisches Maskil ist ein gleichnamiges Lied angeschlossen, nach korahitischer Weise gleichfalls königlichen Gepräges. Aber während 44,5 zu dem Gotte Israels gebetet wird: „Du, du bist mein König, Elohim“, ist hier die Person des gefeierten Königs fraglich und streitig. Der Hebräerbrief setzt 1,8 voraus, daß es der künftige Christus, Gottes Sohn, ist. Er stützt sich dabei auf altsynagogale Ueberlieferung, welcher gemäß der Targumist v.3 übers.: „Deine Schönheit, o König Messias, ist vorzüglicher als der Menschenkinder“. Diese messianische Auffassung muß uralte sein. In ähnlicher Weise, wie Ez. 21,32 auf מֶלֶךְ נְשִׂיאָהּ Gen. 49,10., weist מֶלֶךְ נְשִׂיאָהּ unter den Messiasnamen bei Jesaia 9,5 (vgl. Zach. 12,8) auf Ps. 45 zurück. Und während die Aufnahme des Hohenliedes in den Kanon sich auch ohne die Voraussetzung profetisch-allegorischen Sinnes begreifen läßt, bleibt die Aufnahme dieses Ps. ohne solche Voraussetzung unerklärlich. Aber dieser profetisch-messianische Sinn ist deshalb nicht der ursprüngliche. Der Ps. ist ein Gelegenheitsgedicht zeitgeschichtlichen Anlasses. Der König, den es feiert, war ein Zeitgenosse des D. War es aber ein König aus davidischem Geschlechte, so war er Inhaber eines Königtums, an welchem nach 2 S. c. 7 große, in unbegrenzte Zukunft hinaus gültige Verheißungen und demgemäß alle Aussichten auf künftige Glückseligkeit und Herrlichkeit Israels hafteten, und der D. somit berechtigt, ihn im Lichte der messianischen Idee zu betrachten, und die Gemeinde somit berechtigt, das gelegentlich entstandene Lied als ein Lied für alle Zeiten auf den großen König der Zukunft, das Ziel ihrer Hoffnung, zu beziehen. Denn auch übrigens sehen wir nur solche gelegentlich entstandene und individuell gestaltete Gedichte in den Psalter aufgenommen, welche sich eigneten, als Gebete und geistliche Lieder in fortwährendem Gemeindegebrauch zu bleiben.

Was nun den zeitgeschichtlichen Anlaß des Liedes betrifft, so bleiben wir bei der zum Hohenliede und zum Hebräerbrief vorgetragenen Vermuthung, daß es bei der Vermählung Jorams von Juda mit Athalja von Israel entstanden sei. Die von Hitz. aufgestellte Beziehung auf die Vermählung Ahabes von Israel mit Isebel von Tyrus wird schon dadurch ausgeschlossen, daß der Dichter den Gefeierten in einer nur bei einem davidischen Könige berechtigten Weise messianisch idealisirt. Um so eher dürfte es Salomo sein, der König Israels, dessen Erscheinung schön war wie

eines Weibes, aber majestätisch wie eines Helden.¹ Noch immer deuten Manche² den Ps. von Salomo's Vermählung mit der Tochter Pharaos, aber entscheidend spricht dagegen, daß Aegypten gänzlich unerwähnt bleibt, weshalb sich Hupf. mit Bezug auf die unter Salomo's Abgöttern mitgenannte sidonische Aschtôreth 1 K. 11, 5. 33 eine Tochter Hiram's als Braut erdichtet. Aber auch das befremdet, daß der gefeierte König in die Schlacht zu ziehen aufgefordert wird, während Salomo's Ruhm darin besteht, daß er seinem Namen gemäß der Friedefürst oder אִישׁ בְּנִיחָה 1 Chr. 22,9 ist. Ferner: es werden ihm Kinder gewünscht, welche in seiner Ahnen Stelle eintreten; Salomo aber hatte einen königlichen Vater, aber nicht königliche Väter, und auf Fürsten Juda's als Salomo's Ahnen kann um so weniger zurückgeblückt sein (Kurtz), als deren nur einer, nämli. Nachschon, in Davids Stammbaum vorkommt. So viel gegen Salomo spricht, so viel spricht gerade für Joram. Dieser Joram ist Sohn Josafats, des zweiten Salomo der israel. Geschichte. Er ist noch bei Lebzeiten seines frommen Vaters, unter welchem die salomonische Glückseligkeit Israels sich erneuerte, König geworden (vgl. 2 Chr. 18,1 mit 21, 3. 2 K. 8, 16 u. Wiener RW unter *Jehoram*), er ward noch bei Lebzeiten desselben mit Athalja vermählt, und es ist natürlich, daß gerade damals, wo Juda wieder auf die Höhe salomonischer Herrlichkeit gelangt war, an diese Vermählung sich große Hoffnungen knüpften. Bei dieser Bez. erklärt sich der sonst chaldäische (Dan 5, 2 f.) und persische (Neh. 2, 6) und eher nordpalästinische³, als jüdische Name שָׁלֹמֶה, welchen die Königin führt, denn Athalja stammte aus dem Königshause von Tyrus und ward von Joram aus dem Königshause Israel heimgeholt. Ist sie die Königin, so wiegt die Mahnung, daß sie ihr Volk und Vaterhaus vergesse, um so schwerer. Und es begreift sich, warum die Huldigung gerade von Tyrus und eben nur von Tyrus erwähnt wird. Die salomonische Pracht asiatischer Wolgerüche und Kostbarkeiten erklärt sich ebenso gut, wie bei der Bez. auf Salomo. Denn auf ausländische Waaren, bes. indisches Gold, war auch Josafats Sinn gerichtet, er rüstete sogar eine nach Ofir bestimmte Flotte aus, die aber, ehe sie auslief, im Hafen von Eziongeber scheiterte (1 K. 22, 48—50. 2 Chr. 20, 35 ff.). Und Salomo hatte zwar einen elfenbeinernen Thron 1 K. 10, 18 und das salom. Hohelied erwähnt 7, 5 einen Elfenbeinthurm, er hatte aber keinen Elfenbeinpalaß, wogegen die Erwähnung von הֶרְבֵּלִי-שֶׁן in unserm Ps. überraschend damit stimmt, daß Ahab, der Vater Athalja's, was das Königsbuch, auf die Annalen verweisend, als etwas bes. Denkwürdiges meldet, einen Elfenbeinpalaß בֵּית-שֶׁן gebaut hat 1 K. 22, 39 (vgl. Am. 3, 15 בֵּית-שֶׁן). Warum aber sollte nicht auch Joram auf dem hoffnungsreichen Höhepunkt seines Lebens ein Typus des Messias gewesen sein? Sein Name findet sich im Geschlechtsregister Jesu Christi Mt. 1, 8. Joram und Athalja sind unter den Ahnen unseres Herrn. Diese heilsgeschichtliche Bed. verbleibt ihnen, obwol sie den Hochzeitswünschen des Sängers nicht entsprochen haben, wie ja auch Salomo im Geiste begonnen und im Fleische geendet hat. Joram und Athalja haben die Bez. dieses Ps. auf sie durch ihre Gottlosigkeit selbst zerschnitten. Es ist nun mit diesem Ps. wie mit den zwölf Stühlen, auf denen nach der Verheißung Mt. 19, 28 die zwölf Apostel sitzen und die zwölf Stämme Israels richten werden. Diese Verheißung erging auch an Judas Ischarioth. Der eine der zwölf Stühle gehörte ihm, aber er ist diesem entfallen. Der Erbe

1) So Disraeli in seinem Roman *Alroy* (1845).

2) So auch Kurtz in der *Dorpater Zeitschr.* Jahrg. 1865 S. 1—24.

3) Im Lied Debora's 5, 80 ist statt שָׁלֹמֶה wahrsch. שָׁלֹמֶה zu lesen.

des Throns Judas Ischarioths wurde Matthias, und wer ist der Erbe der Verheißungen des Ps. geworden? Alles Herrliche, was der Ps. aussagt, hat, um Segen zu sein und zur Wirklichkeit zu werden, dies zur Grundvoraussetzung, daß der König, den er feiert, die Idee des theokratischen Königtums verwirkliche. Die vollendete Wirklichkeit dieser Idee ist für die alttest. Weissagung und Hoffnung, bes. seit der jesaianischen Zeit, der Messias, für die neuest. Anschauung der Weissagungserfüllung Jesus Christus.

Die Ueberschrift lautet: *Dem Sangmeister, auf Lilien, von den Benê-Korah, Betrachtung, Lied von Minniglichem.* Ueber מִי־לִילִי s. zu 32, 1. מִי־לִילִי ist der im Orient weitverbreitete Name der (sechsbältrigen) Lilie¹, nicht der erst sehr spät nach Palästina verpflanzten (fünfblättrigen) Rose. Hgst. sieht in מִי־לִילִי eine symbolische Bez. der im Ps. erwähnten „lieblichen Bräute“; Ith., welcher von den *Rosen* übers., versteht darunter die *rosae futurae* der glaubenseinigen Kirche der Zukunft; wir würden lieber mit Bugenhagen, Jo. Gerhard und anderen Alten sagen: „Der himmlische Bräutigam und die geistliche Braut, das sind die beyden Rosen oder Lilien, von welchen in diesem Ps. geredet wird.“ Aber der Sinn des מִי־לִילִי muß doch ein solcher sein, daß sich danach auch das überschriftliche מִי־לִילִי 60, 1 und das wahrsch. ungeachtet des Athnach zusammengehörige מִי־לִילִי 80, 1 begreifen läßt. An ein musikalisches Instrument, etwa lilienförmige Glocken², zu denken, verbietet schon die Praep. מִי־לִילִי; es wird also wol ein bekanntes Volkslied gegeben haben, welches begann: „Eine Lilie ist das Zeugnis .“ oder „Lilien sind die Zeugnisse (עֲדוּת) .“ und daß der Ps. nach der Weise dieses Lobliedes auf die Tōra³ gedichtet ist und gesungen werden sollte. Fraglich ist, ob man in der letzten Benennung יְרִירָה (Origenes: ἰδιόδοξ, Hier. *ididoth*) als Nebenform von יְרִירָה (Minne und metonymisch Minne-Gegenstand Jer. 12, 7) zu nehmen, oder ob man nach Analogie von עֲדוּת Jes. 32, 4., נִכְחוּרָה Jes. 28, 10 zu erklären hat: in diesem neutrischen Gebrauch des *plur. fem.* hat eben der zuweilen vorkommende Wechsel von *eth* mit *ath* in abstraktiver Bed. (Ew. §. 165^c) seinen Grund. Im ersteren Falle wäre zu übers. Minne-Lied (*A. ἄσμα προσφιλίας*), im letzteren Lied von Geminntem d. i. Minniglichem, was das näher Liegende. Das Adj. יְרִירָה bed. geliebt oder auch (84, 2) liebenswerth. Es sind geliebte, weil liebreizende, also liebliche holdselige Dinge, welche, wie יְרִירָה שִׁיר besagt, des Liedes Inhalt bilden. Hochzeitlied bed. יְרִירָה שִׁיר nicht; dieses würde יְרִירָה שִׁיר (vgl. 30, 1) heißen. Auch nicht ein weltlich erotisches Lied, wofür עֲנָבִים שִׁיר Ez. 33, 32 oder auch (nach Ez. 16, 8 u. a. St.) שִׁיר הַיָּרֵחַ gesagt sein würde. יְרִירָה ist ein edles, von heiliger Minne übliches Wort.

V. 2—3. Das V. רָחַשׁ bed., wie מְתַקֵּשׁ zeigt, urspr. aufbrodeln, aufwallen und ist in den Dialekten überh. von reger Bewegung und lebhafter Erregung üblich; es ist nach Art der Vv. der Fülle, wie das synonym. נָבַע 119, 171 (vgl. talm. *רחיש* רַחֲוִישׁ deine Zunge möge von Lobliedern

1) Dieser Blumenname ist auch altg., s. Todtenbuch 81, 2: *nuk seschni pir am tah-en-Phra* d. h. ich bin eine Lilie, entsprossen vom Gefilde des Sonnengottes.

2) s. C. Jessen, Ueber die Lilie der Bibel, in der Botanischen Zeitung Hugo v. Mohl's 1861 No. 12. Auch Thrupp in seiner *Introduction* (1860) versteht unter מִי־לִילִי Cymbeln in Lilienform.

3) Der Vergleichspunkt ist dann, um mit Gregor von Nyssa zu reden, τὸ λαμπρόν τε καὶ χιονώδες εἶδος der Lilie.

übersprudeln), mit dem Acc. verbunden. Weiß das Herz voll ist, daß geht der Mund über; das Herz des D. wallt von „gutem Worte“ über. **דָּרָךְ** ist die zur Aussage kommende, ins Wort gefaßte Sache und **טוֹב** bez. sie als gut mit dem Nebensinne des Heiteren, Lieblichen, Verheißungsreichen (Jes. 52, 7. Zach. 1, 18). Daß aus seines Herzens Fülle und Drange so gutes Wort hervorquillt, kommt von dem Gegenstande, dem jetzt all sein geistiges Schaffen geweiht ist: ich bin sagend oder denkend (**אֲנִי** Pausalform bei *Dechi*, damit man die einführende Formel nicht verkenne) d. i. mein Vorsatz ist: **אֲנִי עֲשֵׂה אֲשֶׁר אֲנִי עֲשֵׂה** meine Werke oder Schöpfungen (nicht *sing.*, sondern *plur.*, wie auch **אֲנִי עֲשֵׂה** Ex. 17, 3. Num. 20, 19., wo der Zus. den Plur. erwarten läßt) seien dem Könige gewidmet, oder auch: der Gedanke erfüllt mich ganz und gar, nimmt ganz mich hin, daß sie dem Könige gelten. Im ersteren Falle entbehrt **אֲנִי עֲשֵׂה**, weil eigennamenartig gebraucht (wie 21, 2. 72, 1), des Art., im letzteren weil die Person vor ihrer Würde zurücktritt, was wir mit Hitz. wegen der selbstgefühlvollen reflektirenden Einführung durch **אֲנִי עֲשֵׂה** vorziehen. Er sagt sich selbst daß es ein König ist, dem sein Lied gilt, und dieser hehre Gegenstand macht seine Zunge so redefertig, daß sie dem Griffel eines *γραμματοῦς ὁξυγραφοῦς* gleicht. So übers. LXX richtig, wogegen **אֲנִי עֲשֵׂה** als Beiname Ezra's 7, 6 nicht den flinken Schreiber, sondern den bewanderten Schriftgelehrten bez. Schnell, wie behenden Schreibers Griffel, bewegt sich des D. Zunge und so schnell muß sie sich bewegen von wegen der aus dem Herzen ihr zuströmenden Gedanken und Worte. Das Nächste, was ihn begeistert, ist des Königs hohe Schönheit. Die Form **יְפֵי־יָפֶה**, die jedenfalls passiven Sinn haben soll (Aq. *κάλλει ἐκαλλιόθης*), läßt sich nicht als durch Reduplication der beiden ersten Stammbuchstaben des V. **יָפֶה** (יָפֶה) erkl., denn so entstandene Quinquelitera sind beispelloso — der Schein dieser Entstehung kommt daher, daß das gesetzmäßig gebildete *Pealat* **יָפֶה יָפֶה** (vgl. das Adj. **יָפֶה יָפֶה** = **יָפֶה יָפֶה** Jer. 46, 20) in eigentümlicher, aber bei diesem V. mit doppelter Schwäche erklärlicher Weise passivisch umgelautet ist. Der Sinn ist: du bist überaus schön gestaltet oder schönheitsbegabt vor den Menschenkindern. Aus dem Ganzen seiner Schönheit werden die Lippen bes. hervorgehoben. Ueber seine Lippen ist ausgegossen, von oben nämlich, **יְיָ** Huldreiz oder Holdseligkeit, indem auch schon ohne daß er spricht die Bildung seiner Lippen und jede ihrer Regungen Liebe und Vertrauen erweckt; es leuchtet aber ein, daß von solchen Lippen voll *χάρις* auch *λόγος* *τῆς χάριτος* ausgeht Lc. 4, 22. Koh. 10, 12. In dieser Schönheit des Königs und dieser Anmut seiner Lippen sieht der S. die sinnlich wahrnehmbare Erscheinung ewigen Gottessegens. Man übers. nicht: darum daß dich Elohim gesegnet auf ewig. Daß **עַל־יֵינָן** irgendwo für **אֲשֶׁר עַל־יֵינָן** gebraucht sei, ist unerweislich (s. zu 42, 7). Aber die Meinung des S. ist auch nicht die, daß der König, weil er so schön und so holdseliger Lippen ist, von Gott gesegnet sei. Dann müßte die edle sittliche Innerlichkeit, deren durchsichtige Form die Schönheit dieses Königs ist, bestimmter ausgedrückt sein. So lebhaftig gefaßt, wie hier, ist die Schönheit selber ein Segen, nicht Segensgrund. Der Sachverhalt ist der, daß sie mit **עַל־יֵינָן** als Segenserkenntnisgrund, nicht als Segensgrund bezeichnet wird.

Man sieht es dem Könige an seiner äußeren Erscheinung sofort an, daß er Gottes Gesegneter und zwar ewig Gesegneter ist. Dem S. konnte nicht verborgen sein daß „Trugbild die Anmut und Tand die Schönheit“ Spr. 31,30., also gilt ihm die Schönheit dieses Königs für eine mehr als irdische, sie erscheint ihm im Lichte himmlischer Verklärung und ebendeshalb als unvergängliche Gabe, in welcher unbegrenzter endloser Segen zur Erscheinung kommt.

V. 4—6. Der Ewiggesegnete vereinigt mit der höchsten Schönheit die höchste Kraftfülle. Er ist ein Held. Der Preis seiner Heldenkraft kleidet sich in die Form der Aufforderung, von ihr Gebrauch zu machen und dem Guten zum Siege wider das Böse zu verhelfen. Glanz und Majestät, als Obj. zu **הִנִּיר** mit dem Schwerte wechselnd, sind nicht Appos. zu diesem, ihrem Werkzeuge und Symbole (Hgst.), sondern Permutativ, indem **הִנִּיר** zeugmatisch auf beide Obj. bezogen ist: der König soll sich 1) mit dem Schwerte umgürten, 2) mit seiner königlichen gottesbildlichen Doxa umgeben; **וְהִירָא** ist der Glanz der göttlichen Herrlichkeit 96,6., dessen Abglanz die Herrlichkeit des davidischen Königtums ist 21,6., neben dem Schwerte gleichsam die den König wie ein lichter Harnisch umgebende Panoplia. In v. 5 ist **וְהִירָא** versehentlich zweimal geschrieben, wahrsch. zu streichen (Olsh. Hupf.). Hitz. punktiert es „וְהִירָא“, und tritt auf“, was aber nicht hebräisch. Wie der Text lautet, erscheint *wa-hadār-cha* (mit *Legarme* und vorstehendem *Illuj*, s. Accentsystem XIII §. 8^e 9) aus v. 4 so echoartig, so kettenförmig, wie öfter in den Stufenliedern z. B. 121, 1.2., wiederholt und zwar als Acc. der nähern Bestimmung (in so kühnem Gebrauche wie 17, 13. 14.) zu **צִלָּהּ**, welches wie **صَلَح** von dem

Grundbegriffe des Spaltens, Durchbrechens, Vordringens aus die des glücklich Durchsetzens, des Gelingens, *pervadere et bene procedere* gewinnt (vgl. die entsprechende Bedeutungsentwicklung in **فَلَم**, **فَلَم**) und

nach Ges. §. 142 Anm. 1 zu **רָבַב** den Adverbialbegriff des Durchgreifenden (Sieghaften) oder Wirksamen (Energischen) und Erfolgreichen gibt. Ob **רָבַב** hier *vehi curru* oder *vehi equo* besagen will, ist nicht zu entscheiden, keinesfalls auf dem Maulthier oder Esel (1 K. 1, 44. Zach. 9, 9), den Reithieren in Friedenszeit; der in den Kampf ziehende König fährt entw. auf dem Streitwagen (wie Ahab und Josafat 1 K. c. 22) oder reitet auf dem Streitroß, wie Apok. 19, 11 der Logos Gottes von einem weißen Rosse getragen wird. Was in Ausübung bringend er einherfahren soll, wird mit dem wie 79, 9. 2 S. 18, 5 gebrauchten **צִלְדִּיר** (um . . willen, wegen) eingeführt. Die Verbindung **צִדְקָא צִנּוּיָא** ist, wenn man **צִנּוּיָא** = **צִנּוּיָא** als Tugendnamen faßt, ähnlich wie **צִדְקָא צִנּוּיָא** Mi. 1, 11 (Entblößung-Schmach = schmähhliche Entblößung). Das Wortpaar ist dann wie **אֱמֶת** (Wahrheit, welche was wahr ist liebt und übt und der Lüge, Falschheit, Gleißnerei feind ist) ein Tugendpaar, und während **צִנּוּיָא צִדְקָא** milde Gerechtigkeit und **צִדְקָא צִנּוּיָא** gerechte Milde bed. würde, bez. diese zwischen Annexion und Asyndeton mitten inne stehende Verknüpfung: Milde und Gerechtigkeit in geschwisterlicher Paarung und wechselseitiger Durchdrin-

gung. Die genannten Tugenden stehen aber für deren hilfsbedürftige Träger, denen zugut der König in den Streit ziehen solle: die Gerechten, wenn zugleich צַדִּיקִים (צִדִּיק), sind seiner Hülfe zwiefach würdig und bedürftig. Indes bietet sich für צַדִּיק eine andere gerade in diesem nordpalästisch gefärbten Ps. wahrscheinlichere Erkl. dar. Es ist eine richtige Beobachtung, daß nordpaläst. Schriftsteller den Constructivus nicht immer auf *ath* zuspitzen, wofür Hitz. zu 68, 29 sich mit Unrecht auf Hos. 10, 6. Job 39, 13., mit Recht aber auf Richt. 7, 8. 8, 32 vgl. Dt. 33, 4. 27 beruft. Demnach kann צַדִּיק s. v. a. צַדִּיק sein, aber nicht in der Bed. Geschäft = צַדִּיק parall. דָּבָר, sondern in der Bed. *afflictio* (n. d. F. צַדִּיק Ez. 28, 17), also: um der Bedrückung der Gerechtigkeit oder dem Leiden der Unschuld zu steuern. Der Jussiv וְיִרְחֹץ v. 12 den Nachsatz des virtuell vorhandenen hypoth. Vordersatzes (Ew. §. 347^b): so wird dich lehren d. i. dich ausführen und sehen lassen gefürchtete Dinge d. i. furchteinflößende Thaten deine Rechte. In v. 6 aber gehen Aufforderung und Wunsch in den Ausdruck sicher hoffender Aussicht und vergegenwärtigender Anschauung über: deine Pfeile sind geschärft und also tödtlich für den, welchen sie treffen; Völker werden hinfallen וְיִפְּלוּ unter dich d. h. so daß du über die zu Boden liegenden hinschreitest; ins Herz der Feinde des Königs, näml. kommen sie, die Pfeile, zu stecken. Die harte Ellipse erklärt sich daraus, daß der D. die Schlachtszene wie ein Augenzeuge vor sich hat. Die Worte וְיִפְּלוּ אֹיְבֵי הַמֶּלֶךְ sind ein mit Fingerzeig begleiteter Ausruf. Dorthin, will er sagen, treffen jene scharfen Pfeile. Aehnlich, aber weiter gehend als nöthig ist, Crus.: *apostrophe per prosopoeiam directa ad sagittas quasi jubens, quo tendere debeant*. Man erinnert sich hier an 110, 2., wo in prophetisch-messianischem Zus. ein ähnliches וְיִפְּלוּ vorkommt. Auch schon ihrem zeitgeschichtlichen Bezüge nach lautet diese ganze Str. messianisch. Der D. wünscht daß der König den er feiert messianisch regire und triumphire, daß er der Wahrheit und dem wahrhaft Guten aufhelfe und der Welt Feindschaft überwinde oder, wie Ps. 2 es ausdrückt, daß der gottgesalbte Zionskönig alles Widerstrebende mit dem Eisenscepter zerschmeiße. Dieser Gesalbte ist aber nicht allein Davids, sondern auch Gottes Sohn. Er heißt schlechtweg בֶּרֶךְ ה' *viós*. Jesaja nennt ihn schon in der Wiege אֵל גִּבּוֹר 9, 5 vgl. 10, 21. Wir werden es also auch nicht unerträglich finden, wenn ihn der D. nun אֱלֹהִים anredet, obschon das bisher entworfene Bild bei aller Idealität so menschlich ist.

V. 7—8. Man hat, um der Anrede des Königs mit אֱלֹהִים zu entgehen, erklärt 1) „dein Gottesthron ist immer und ewig“, was grammatisch möglich ist und, wenn es ausgedrückt werden sollte, so ausgedrückt werden mußte (Nägelsbach §. 64^a); 2) „dein Thron ist Gott = göttlich immer und ewig“, aber unmöglich kann man sich nach Analogie von „der Altar ist Holz = hölzern“ (vgl. v. 9) oder „die Zeit ist Regengüsse = regnerisch“ (Ezr. 10, 13) so ausdrücken, da Gott weder die Substanz des

1) Es heißt nicht רָשָׁע, denn die Pausa fällt auf וְיִפְּלוּ und das *Athnach* von יִפְּלוּ steht bloß für *Zakef* (Num. 6, 12); das *Athnach* nach *Olewejored* übt keine pausale Wirkung, s. 50, 23. 68, 9. 14. 69, 4. 129, 1 und vgl. oben S. 66 Anm. 2.

Thrones ist noch dieser als Darstellung oder Bild Gottes gelten kann: man müßte das prädicative אלהים in diesem Falle genitivisch für כִּסֵּא אֱלֹהִים nehmen, was sich aber im Hebr. nicht als syntaktisch möglich belegen läßt, auch nicht durch 2 K. 23, 17 vgl. Ges. §. 110, 2^b. Sonach wäre bei der ersten Erklärungsweise zu verbleiben, welche sich auch dadurch empfiehlt, daß der irdische Thron des theokratischen Königs 1 Chr. 29, 23 wirklich כִּסֵּא ה' heißt. Aber der Satz: „dein Gottesthron ist ein ewigwährender“ lautet tautologisch, indem was das Präd. besagt bereits in das Subj. hineingelegt ist, und vor allem hat man doch zu versuchen, ob sich אלהים nicht mit LXX ὁ θρόνος σου, ὁ θεός, εἰς αἰῶνα αἰῶνος vocativisch fassen läßt. Da nun ewig vor allem Gottes Thron ist 10, 15. Thren. 5, 19 und Liebe der Gerechtigkeit, Haß der Bosheit auch sonst als Bez. der göttlichen Heiligkeit vorkommt 5, 5. Jes. 61, 8., so würde אלהים als Anrede Gottes zu gelten haben, wenn nicht mit עֲלֵיכֶן Anrede des Königs folgte. Aber sollte אלהים nicht auch Anrede des hier gefeierten Königs sein können? Es ist wahr: die Sitte der Elohimps. אלהים im Werthe von יהוה zu gebrauchen begünstigt diese Annahme nicht, aber die folg. Ueberbietung des אלהים durch אלהים macht sie möglich. Und da auch anderwärts die irdische Obrigkeit אלהים genannt wird Ex. 21, 6. 22, 7 f. Ps. 82 vgl. 138, 1., weil sie Gottes Stellvertreterin und Bildträgerin auf Erden ist, so kann der in unserem Ps. gefeierte König um so mehr אלהים heißen, als er in seiner himmlischen Schöne, seiner unwiderstehlichen Doxa, seiner göttlichen Heiligkeit dem S. als die vollendete Wirklichkeit des engen Verhältnisses erscheint, in welches Gott David und seinen Samen zu sich gestellt hat: er nennt ihn אלהים, wie Jesaia das hehre Königskind das er 9, 1—6 jubelnd begrüßt אֵל גִּבּוֹר nennt, er nennt ihn so, weil er in dem durchsichtigen Gefaße seiner schönen Menschlichkeit Gottes Herrlichkeit und Heiligkeit zu heilwärtiger Sichtbarkeit unter den Menschen gelangt sieht. Zugleich aber sichert er diese Benennung des Königs mit אלהים dadurch vor Misverständnis, daß er sofort auch mit אלהים, welches in den korahitischen Ps. und überhaupt den elohimischen s. v. a. אלהים (43, 4. 48, 15. 50, 7) und demgemäß durch *Munach*¹ verbunden ist, von dem göttlichen Könige den Gott, der über ihm steht, unterscheidet. Weil des Königs Scepter שֶׁבַט מִיֶּשֶׁר ist (vgl. Jes. 11, 4), weil er Gerechtigkeit liebt und ebendeshalb (*fut. consec.*) Bosheit haßt, darum hat Gott sein Gott ihn gesalbt mit Wonneöl (Jes. 61, 3 vgl. zur Constr. Am. 6, 6) vor seinen Genossen. Es ist nicht die Salbung zu seinem Berufe (vgl. 89, 21 mit Act. 10, 38) als Weihe zu wonnereicher Herrschaft gemeint, sondern daß Gott über ihn nach innen und außen, zumal an diesem Tage seiner Hochzeit, überschwengliche Freude ausgegossen, wie über keinen der Könige der Erde. Daß er seine Umgebung überragt, versteht sich von selbst, aber

1) Die Ansicht, daß das *Munach* hier *vicarius Tiphchae anterioris* sei (Dachsel in der *Biblia accentuata*), ist falsch, s. Accentuationssyst. XVIII §. 4. Es ist der Coniunctivus zu אלהים, welches bei Heidenh. u. Baer nach Codd. mit *Tiphcha anter.*, nicht wie in den bisher. Ausgg. mit *Athnach* versehen ist. Der eig. Platz des *Athnach* wäre erst bei שָׁשׂוֹן, wo es aber nach Accentuationssyst. XIX §. 6 nicht stehen kann.

auch unter den Genossen seines Königsberufs ist nicht seines Gleichen. Ob der Verf. des Hebräerbriefs 1,8 das erste ὁ Θεός von ὁ Θεὸς ὁ Θεός σου vocativisch gefaßt hat, ist fraglich; Apollinaris scheint ihn nicht so verstanden zu haben, denn er übers. τοῦνεκά σοι Θεὸς αὐτὸς ἐστὶν περιχεινεν ἀλοιγῇν | χρίσας τριπλωῆς μετόχοις παρὰ πάντας ἐλαίῳ, und auch die griech. Ausleger fassen ὁ Θεός hier nominativisch.

V. 9—10. Das Lied von Minniglichem erreicht hier die Höhe, zu der es von Anfang aufstrebt. Es hat den minniglichen König als Menschen, als Helden, als göttlichen Herrscher geschildert, nun schildert es ihn als Bräutigam am Tage seiner Vermählung. Die Gedanken- und Bilderfolge entspricht der Zukunftsgeschichte. Wenn Babel gefallen ist und der Held auf weißem Rosse mit der Namensaufschrift: „Der Könige König und der Herren Herr“ die feindlichen Völker mit dem Schwerte seines Mundes geschlagen haben wird, so folgt dann die durch diese strafrichterlichen Siege sich anbahnende Hochzeit des Lammes Apok. 19,7f. Dieser schließliche γάμος ist es, den der Ps. als Gemeindelied in alttest. Strahlenbrechung vorausschauend und dem er entgegenfrohlodet. Da sind des Königs Kleider von den köstlichsten Aromen so durchduftet, daß sie ganz und gar daraus gewoben zu sein scheinen. Und aus Elfenbein-Palästen entzücken ihn מִנִּי. Man faßt dieses מִנִּי meistens nach Jes. 59,18 (vgl. auch Jes. 52,6) als Wiederholung des מִן: „aus Elfenbein-Palästen, daraus entzückt man dich“. Aber diese Wiederholung ist zwecklos. Obgleich der apokopierte Plur. auf *i* statt *im* im biblischen Hebr. streitig ist (s. zu 22, 17. 2 S. 22, 44), so liegt doch hier מִנִּי = מִנִּים Saitenspiel 150,4 im Wurf, und wenn bei irgend einem Ps., so darf man es bei diesem auch sonst aramäisch oder nordpalästinisch gefärbten wagen, sich zu jener hier viell. des Rhythmus halber beliebten Apokope zu bekennen. Unter den Elfenbein-Palästen sind unserer zeitgeschichtlichen Auffassung des Ps. gemäß die Prachtwohnungen des Königs gemeint, welcher der Vater der Braut ist. Aus dem Innern dieser innen mit Elfenbein getäfelten und also vom blendendsten Weiß wiederstrahlenden Schlösser tönt dem die Braut abholenden Bräutigam, wenn er ihnen naht und in sie eintritt, festliche Musik entgegen, neust. angesehen: jenes Citherspiel, welches der Seher Apok. 14,2 wie Gedröhn vieler Wasser und starken Donners vom Himmel her erschallen hört. Der alttest. D. denkt sich eine Königsburg, welche an irdischer Pracht noch weit die davidisch-salomonische übertrifft. Von da beiefert sich festliche Musik, den hehren König zu bewillkommen. Schon sind Königstöchter unter seinen Theuren. בָּקֵר heißt was kostbar ist und was man als kostbar hochschätzt und liebt (Spr. 6,26), die Form בִּיקְרִי־הֵךְ gleicht der Form לִיקְרֵה Spr. 30,17., sowohl im Vortritt des *i* mit Verdrängung des *Scheba mobile* als in dem *Dag. dirimens* im פ (vgl. עֲבָרָה Gen. 49,17. מִקְדָּשׁ 15.17).¹ Jetzt aber hat er sich seine eigentliche

¹) Es ist die LA Ben-Naftali's, welche hier ausnahmsweise *recepta* geworden ist, wogegen Ben-Ascher בִּיקְרִי־הֵךְ liest. Saadia, Raschi, Simson ha-Nakdan u. A., welche das Wort von בָּקֵר (besuchen, aufwarten) herleiten, indem sie für die Schreibung מִשְׁפָּחָה Jes. 42,24 vergleichen, folgen der *rec.* Auch in לִיקְרֵה Spr. 30,17., וְיִלְלֶה Jer. 25,36., בִּיקְרֵהוּ Koh. 2,13 ist im *textus rec.* die sonst ausgemerzte Ortho-

Gemahlin erkiest, die hier statt גְּבִירָה mit einem von chaldäischen und persischen Königinnen gebräuchlichen und, wie es scheint (s. zu Richt. 5, 30), nordpalästinischen Namen שָׁנָל heißt.¹ Daraus daß sie, in Ofirgolde prangend, den Ehrenplatz zur Rechten des Königs eingenommen (נָצְרָה 3 pr., nicht part.), ist ersichtlich, daß ihr Verhältnis zum Könige ebenjetzt in seiner Vollendung begriffen ist. Wer sind jene Töchter von Königen und wer ist diese dem Könige nächststehende Königin? Jenes sind die zu Christo bekehrten heidnischen Völker und diese ist das, nachdem die Fülle der Heiden eingegangen, Gotte in Christo wiedervermählte Israel. Erst wenn Israel ihm gewonnen ist, nachdem die Fülle der Heiden eingegangen Röm. 11, 25., bricht der Morgen des großen Tages an, den dieser Ps. als Gemeindelied feiert. Freilich kann בְּנוֹת מְלָכִים nicht wie בְּחִצְרֵי personificirende Bez. heidnischer Reiche sein, obgleich שָׁנָל das als Eine Person vorgestellte gläubige Israel ist; es sind wirklich Königstöchter als Repräsentantinnen ihrer Völker gemeint und es verhält sich hier eben so wie Jes. 49, 23., wo der isr. Gemeinde der Zukunft geweissagt wird, daß Könige ihre Pfleger und deren Fürstinnen ihre Säugammen sein werden.

V. 11—13. Der D. wendet sich nun an die Eine Königsbraut, welche jetzt hoch über die Königstöchter geehrt ist. Mit שָׁנָל erbittet er sich Gehör, mit רָאִי lenkt er ihr Auge auf das neue Verhältnis hin, in welches sie eintritt, mit הִנֵּה אֲנִי אֶפְתָּח spricht er ihre Aufmerksamkeit für die folgende Ermahnung an, mit בֵּית gibt er sich eine Stellung zu ihr wie sie der die Traured haltende Lehrer und Prediger einnimmt. Sie soll Volk und Vaterhaus vergessen, aus ihren natürlichen angeerbten gewohnten Verhältnissen wie äußerlich so auch innerlich ausscheiden, und begehrt der Königin ihre Schönheit, wozu er ein Recht hat, denn er ist als Gemahl (1 P. 3, 6) und zumal als König ihr Herr, so soll sie ihm ihre tiefste huldigende Ergebenheit bezeigen; וְיִהְיֶה ist hypothetischer Vordersatz nach Ges. §. 128, 2°. Der Lohn dieser willigen Hingabe ist allgemeine Verehrung der Völker. Daß בְּחִצְרֵי sich „und o Tochter Tyrus“ übers. lasse (Hitz.), was auch unserer zeitgeschichtlichen Auffassung zur Stütze gereichen würde, ist syntaktisch nicht zu läugnen, obgleich, abgesehen von der Einen unsicheren Stelle Jer. 20, 12 (Ew. §. 340°), ein Vocativ mit י überall (Spr. 8, 5. Jo. 2, 23. Jes. 44, 21) nur da vorkommt, wo bereits ein anderer vorausgegangen. Aber was sollte gerade hier diese Anrede mit בְּחִצְרֵי, wonach es den Anschein gewinnt, als ob sie die Huldigungen die ihr in Aussicht gestellt werden, ihrem Stammhause und nicht dem Könige verdanke, welchem sie zu eigen geworden. Nein, בְּחִצְרֵי ist Subjektsbegriff, auf welchen das Praed. um so eher im Plur. folgen kann, da er fast wie ein *nom. absol.* voraussteht. Die Tochter d. i. Bevölkerung von Tyrus —

graphie Ben-Naftali's, welcher וִיחָן לִי שָׁנָל Iob 29, 21., u. dgl. vocalisirte, ausnahmsweise beibehalten, s. S. D. Luzzatto, *Prolegomeni* §. CXIX und *Grammatica della Lingua Ebraica* §. 193.

1) Bar-Alî sagt, die Venus heiße in Babylonien שָׁנָל וִירֵסָר, s. Lagarde, *Gesammelte Abh.* S. 17. Irrig vergleicht Windischmann, *Zoroastrische Studien* S. 161 *čagar* (sprich: *tschagar*) als Namen einer der beiden Frauen Zarathustra's; gerade dies ist nicht Name der dem Range nach ersten Frau (neupers. *padischäh-zen*), sondern der zweiten (*čakir-zen* Dienstfrau).

mit Geschenken herbeikommend werden die dein Antlitz streicheln d. i. Liebe entgegenbringend deine Liebe sich zuzuwenden suchen; (פִּינִי) הָלָה entspricht dem lat. *mulcere* im Sinne von *delenire*, denn הָלָה חָל (חל/הל

wov. חָל solvit, laxavit) bed. eig. weich und mild von Geschmack, süß s. (nach einer anderen Seite hin: schlaff, schwach, krank s.), das Pi. also besänftigen, begütigen, das Gestränge mild machen. Tyrus ist aber nur beispielsweise genannt, פִּינִינִי ist nicht Appos., sondern Fortsetzung des Subj.: nicht allein Tyrus, sondern überhaupt die welche unter jedem einzelnen Volke die Reichsten sind. Wie אֲדָרִינִי אָדָם Jes. 29, 19 die Aermsten in der Menschenwelt sind, so פִּינִינִי die Reichsten in der Völkerwelt. Was nun den Sinn betrifft, den die Gemeinde mit dem allen zu verbinden hat, so findet sich die richtige Umdeutung des וְשָׁכַחְתָּ עִמָּךְ schon im Targum: „vergiß der bösen Thaten der Gottlosen deines Volkes und das Haus der Götzen, denen du gedient im Hause deines Vaters“. Es ist ja nicht die verstockte Masse Israels, welche zu Gott und seinem Christus in solches Liebesverhältnis tritt, sondern, wie die Profetie von Dt. 32 an verkündigt, ein durch vertilgende und sichtende Gerichte hindurch geläuterter und geretteter Rest, welcher, um Christo ganz anzugehören und der heilige Same einer besseren Zukunft zu werden (Jes. 6, 13), alle Bande des Zusammenhangs mit dem halsstarrig ungläubigen Volke und Vaterhause zu durchschneiden und in ähnlicher Weise, wie Abram, aus ihnen auszuscheiden hat. Diese Gemeinde der Zukunft ist schön, denn sie ist gesühnt (Dt. 32, 43), gewaschen (Jes. 4, 4) und geschmückt (Jes. 61, 3) von ihrem Gott. Und huldigt sie ihm, ohne rückwärts zu blicken, so bleibt nicht allein Er der Ihre, sondern in Ihm wird auch alles Herrliche der Welt das Ihre. Hochgeehrt von dem König der Könige ist sie die Königin unter den Königstöchtern, welcher Tyrus und die Reichsten unter allerlei Volk liebevolle freudige Anerkennung zu zollen sich beeifern. Aehnliches, wie hier von der bevorzugten Gemeinde des Messias, wird 72, 10 f. vom Messias selber gesagt.

V. 14—16. Es wird nun beschrieben, wie sie ihr Vaterhaus wirklich verläßt und reichgeschmückt und mit zahlreichem Gefolge dem Könige zugeführt wird und in dessen Palaste ihren Einzug hält, wobei zu bedenken, daß der D. zeitlich und örtlich Auseinanderliegendes auf der Fläche Eines Gemäldes vereinigt. Er sieht sie erst in ihrem Gemache (פִּינִינִי) eig. ins Innere, dann auch im Innern Ges. §. 90, 2^b), wie sie da¹ eitel Pracht ist (פִּינִינִי) eig. eitel Pracht, Fem. v. פִּינִינִי wie Ez. 23, 41., vgl. פִּינִינִי 39, 6 eitel Wichtigkeit), ihr Gewand sind golddurchwirkte Stoffe (d. i. solche denen Goldfäden eingewebt sind, oder würfelig gewebte und außerdem mit Gold verzierte). Sie ist, wie dort Ester Est. 2, 12., im Begriff dem Könige, ihrem Gemahl, zugeführt zu werden, und das geschieht לְרַקְמָתָא in buntgestickten buntfarbigen Kleidern (לְ so zuständlich wie 2 Chr. 20, 21 לְרַקְמָתָא) mit dem Gefolge von Jungfrauen, ihren Freundinnen,

1) In Babylonien führte man nach *b. Jebamoth* 77^a diese Worte für die Häuslichkeit als Frauentugend an, in Palästina (בְּמִצְרַיִם) treffender Gen. 18, 9. Die LXX B & hat sinnlos Ἐσθλόν (Eus.), A richtig ἔσωθεν (It. Hier. Syr. Chrys. Theodor. Apoll.).

die zugleich mit ihr Besitztum ihres Gemahles werden. Nach den Acc. ist zu übers.: *virgines post eam, sociae ejus, adducuntur tibi*, so daß רִבּוֹנֶיהָ Appos. ist. Auch das fügt sich dem allegorischen Verstande des Ps. als Gemeindeliedes. Die Braut des Lammes, welche der Apokalyptiker in glänzend weißen Byssus gekleidet schaut, der ihre Gerechtigkeit bedeutet, wie die bunten goldnen Kleider hier ihre Herrlichkeit, ist eben nicht Eine Person und auch nicht Eine Gemeinde, sondern die Gemeinde Israel zusammen mit den glaubensverbundenen Gemeinden der Heiden, welche an der Wiederbringung der Tochter Zion herzlichen und thätigen Antheil genommen. Mit Freude und Frohlocken bewegt sich der Zug, es ist der Ehrengang der Einen Erkorenen und der vielen Miterkorenen, ihrer Freundinnen, und zu welchem Zwecke, zeigen die Hoffnungen, die dem Dichter aus dieser Anschauung sprossen.

V. 17—18. Alles das hat seinen zunächst zeitgeschichtlichen Sinn, ohne aber der gemeindlichen Beziehung des Ps. auf den König Messias zu widerstreben. Wie die Könige Juda's und Israels ihre Söhne an ihrer Herrschaft theilnehmen ließen (2 S. 8, 18. 1 K. 4, 7 vgl. 2 Chr. 11, 23.; 1 K. 20, 15), so entsprossen aus dem Liebesverhältnis der Tochter Zion und der Jungfrauen ihres Gefolges mit dem König Messias Kinder, auf welche die in ihm gipfelnde davidische Königsherrlichkeit übergeht, ein königliches Geschlecht, unter welches er die Herrschaft der Erde vertheilt (s. Ps. 149), denn er macht die Seinigen „zu Königen und Priestern und sie werden herrschen auf Erden“ Apok. 5, 10. Es sind die Kinder zu verstehen, welche ihm nach Ps. 110 wie der Thau aus des Morgenroths Schooße geboren werden — das ewig jugendliche Volk, durch welches er die Welt erobert und beherrscht. Wenn dann der D. sagt, daß er des Namens des Königs in allen Generationen gedenken will, so hat dies die zwiefache Voraussetzung, daß er sich als Glied einer unvergänglichen Gemeinde (Sir. 37, 25) und daß er den König als eine für die Gemeinde aller Zeiten preiswürdige Person betrachtet. Sonst heißt Jahve's Lobpreis ein durch alle Geschlechter lebendiger 102, 13. 135, 13; hier ist der König der Gegenstand ewigen Lobpreises der Gemeinde und von da aus der Völker. Zu יְהוֹרִיקָה (wie in dem Namen יְהוֹרִיקָה) vgl. die Formen 116, 6. 81, 6. Zunächst ist Israel welches der Psalmist repräsentirt berufen, den Namen des Messias von Geschlecht zu Geschlecht rühmend zu verkündigen. Es bleibt aber damit nicht alleine. Die Völker werden dadurch erweckt, das Gleiche zu thun. Das Ende der Heilsgeschichte ist, daß Israel und die Völker zusammen diesen minnewerthen, heldenhaften, göttlichen König preisen: „es wird dauern seine Name auf ewig; so lange die Sonne, wird sprossen sein Name und es werden sich in ihm segnen, ihn preisen alle Völker“ (72, 17).

PSALM XLVI.

Eine feste Burg ist unser Gott.

2 Elohim ist uns Zuflucht und Hort,
Als Hülfe in Drangsalen bewährt gar sehr.

- 3 Drum sind wir furchtlos bei Umkehr der Erde
Und Berge-Hinsturz ins Herz des Weltmeers,
- 4 Mögen tosen, schäumen seine Gewässer,
Von seinem Ungestüm Berge schüttern. (Sela)
- 5 Ein Strom — daß Bäche erfreuen die Stadt Elohims,
Das Heilige der Gezelte des Höchsten.
- 6 Elohim ist in ihr drin, sie wanket nicht,
Es hilft ihr Elohim mit Morgenanbruch.
- 7 Toben Völker, wanken Königreiche —
Er erhebt seine Stimme, so zerfließt die Erde.
- 8 Jahve der Heere ist mit uns,
Eine Burg uns der Gott Jakobs. (Sela)
- 9 Gehet hin, schauet die Thaten Jahve's,
Der angerichtet Verheerungen auf Erden,
- 10 Der den Kriegen steuert bis an der Erde Enden,
Bogen zerbricht und Lanzen zerhaut,
Streitwagen vernichtet durch Feuer.
- 11 „Laßt ab und erkennt, daß ich Elohim bin!
Erhaben sein will ich unter den Völkern, erhaben auf Erden.“
- 12 Jahve der Heere ist mit uns,
Eine Burg uns der Gott Jakobs. (Sela)

Als unter Josafat Moabiter, Ammoniter und Edomiter (insbes. Maoniter, denn 2 Chr. 20, 1 ist מַמְוֹנִיִּים zu lesen) das davidische Reich mit Krieg überzogen und Jerusalem bedrohten, überkam in der vom Könige zusammenberufenen Tempelversammlung Jahaziël den Asafiten der Geist des HERRN und er weissagte auf morgen eine wunderbare Heilthat. Da priesen levitische Sänger den Gott Israels mit jubelnder Stimme, Sänger nämlich vom Geschlechte Kehäths und zwar von der Familie Korahs. Levitische Sänger zogen am andern Tage in heiligem Schmuck und unter Gesang vor dem Heere Josafats her. Die Feinde, durch den Angriff einer beutelustigen Schaar anderer Söhne der Wüste überrumpelt, hatten, in wilde Flucht aufgelöst, die Waffen gegen einander gekehrt und das Heer Josafats fand das feindliche Lager in ein Leichenfeld verwandelt. Bei dem Siegesdankfeste darauf in *Emek ha-Beracha* waren auch wieder levitische Sänger thätig, denn unter Musik der Nablā's, Cithern und Trompeten bewegte sich von da der beutebeladene Heereszug nach Jerusalem und dem Tempel Jahve's. So 2 Chr. c. 20 erzählend reicht uns der Chronist den Schlüssel zu dem asaf. Ps. 88. (76 ?) und zu den korah. Ps. 46. 47. 48. Die Bez. dieser drei korah. Ps. auf die Niederlage des Heeres Sanheribs unter Hizkia ist zwar gleich statthaft, hat aber nicht gleichen historischen Halt. Jenseit des 14. J. Hizkia's mußte die Gemeinde bei diesen Ps. freilich an die jüngsterlebte assyr. Katastrophe denken, zumal da Jesaia diese mit engem Anschluß an diese Ps. geweissagt hatte. Denn Jesaia und diese Ps. sind wundersam verkettet.

Wie Ps. 2 gleichsam die Quintessenz des B. Immanuel Jes. c. 7—12 ist, so Ps. 46 von Jes. c. 33., der lyrisch gehaltenen Schlußrede zu Jes. c. 28—32., gesprochen vor Jerusalems Errettung zur Zeit der höchsten Noth. Der Grundged. des Ps. ist dort v. 2 bittweise ausgesprochen und man sieht in Zusammenhang mit Jes. 25, 4 f., wie gleichartige Sprache der Psalmist und der Profet reden. Mit der Schlußermahnung klingt dort v. 13 zus. und das Bild vom Strom im Ps. hat das ausgemaltere großartig kühne des Prof. v. 21 veranlaßt: „Nein, dort wohnt uns ein Herrlicher, Jahve — ein Ort von Strömen, Kanälen [weiter Ausdehnung, in den eine Ruderflotte sich nicht wagt und den ein mächtiges Kriegsschiff nicht überschreitet.“ Den in אֲרֻמִּים

ausgesprochenen Gotteswillen vernehmen wir auch Jes. 33, 10. Und die Aussicht auf Endschaft des Krieges erinnert an die bekannte, mit Micha gleichlautende Weiss. Jesaia's c. 2 vom ewigen Frieden, so wie v. 8. 12 an die Losung אל עמנו in Jes. c. 7—12. Der Geist Jesaia's wie Jeremia's haben sich, jeder in seiner Weise, an den Ps. befruchtet.

Von dem überschr. עַל-עֲלָמִים war beiläufig schon zu 6, 1 die Rede. Böttcher übers. *ad voces puberes* zu Tenor-Stimmen, was allerdings dazu paßt, daß nach 1 Chr. 15, 20 עַל-עֲלָמִים בְּנֵי־לֵוִי gesungen wird und die orientalische Laute nach Villoteau (*description de l'Égypte*) *aux six sons vers l'aigu de l'octave du médium de la voix de tenor* entspricht. Aber עַלָּמִים bed. nicht *voces puberes*, sondern *pueLLas puberes* (von עַלָּם verw. חַלָּם geschlechtsreif s.), und obschon allerdings keine Castraten im Tempel sangen, so ist doch Mitgesang von Levitenknaben im zweiten Tempel ausdrücklich bezeugt¹, und Ps. 68 erwähnt bei einem Tempelfeste der handpaukenschlagenden עַלָּמִים. Uebrigens ist zu bedenken, daß der Umfang des Tenors ja bis in den Sopran hineinreicht, daß die Sänger verschiedenen Alters bis zum 20. J. herab waren und daß der orient., zumal auch jüd. Gesang das Fistuliren liebt. Deshalb billigen wir die Uebers. Perret-Gentila *chant avec voix de femmes* und noch mehr Armand de Mestral's *en soprano*, wogegen Melissus' Uebers. *uf musik-instrumenten Alamothe genant* (Virginal wurden die Teutischen sagen) nichts für sich hat.

V. 2—4. Die Gemeinde beginnt mit einer allg. Aussage dessen was Gott ihr ist; diese Aussage ist das Ergebnis ihrer Erfahrung. Luther nach LXX Vulg.: *in den großen Nöten die uns getroffen haben*. Als ob נִסְצָא נִסְצָא für הִנֵּמְצָאֵינוּ stehen und dies etwas anders als „den vorhandenen“ bed. könnte, wozu מָאֵר nicht paßt. Gott selber heißt מָאֵר als der in Drangsalen sich finden Lassende (2 Chr. 15, 4 u. ö.) sehr d. h. denen die ihn da suchen sich überschwenglich Offenbarende und Bewährende. Weil ihr Gott ein solcher ist, fürchtet die Gemeinde sich nicht, wenn auch eine noch größere Drangsal, als die eben bestandene, hereinbräche: wenn die Erde wechselte d. i. Wandelung vollzöge, einginge, erlitte (innerlich transitives Hi. Ges. §. 53, 2) und wenn die Berge sanken in das Herz בְּלִבָּי ganz so wie Ez. 27, 27. Jon. 2, 4) der Meere (des Oceans) hinab d. h. wenn gleich diese wieder in die Gewässer zurücksanken, aus denen sie am 3. Schöpfungstage aufgetaucht sind, so daß also das alte Chaos zurückkehrte. Die Gemeinde setzt das Aeüßerste: den Einsturz des schöpferisch geordneten Weltganzen; an Allegorie (Hgst.: Berge = Reiche der Welt) ist so wenig zu denken, als bei dem horazischen *si fractus illabatur orbis*. Weil יָמֵינוּ nicht numerischer, sondern amplificativer Pl. ist, so können v. 4 um so eher Singularsuffixe darauf zurückgehn; גָּאֲוִי, Selbsterhebung, vom Meere wie 89, 10 גָּאֲוִי und Iob 38, 11 גָּאֲוִי. Die Fut. v. 4 setzen nicht die Infinitivconstr. fort: wenn tosen, schäumen etc., sondern sind, wie die Stellung und Verdoppelung anzeigt, concessiv gemeint, was der Vermuthung

1) Die Mischna *Erachin* 13^b berichtet ausdrücklich, dass während die Leviten zu Naba- und Citherspiel sangen, ihre Knaben, unterhalb des Pulpets zu ihren Füsen stehend, mitsangen, um dem Gesange Harmonie hoher und tiefer Stimmen (פְּתִילִי condimentum) zu geben. Diese Levitenknaben hießen צַעֲרִים oder סְעִירֵי הַלְלוּיִים *parvuli* (obwol die Gemara anders erklärt) oder *adjutores Levitarum*.

günstig, daß der Refrain v. 8. 12., welcher den Nachsatz dieses Concessivsatzes bilden sollte (vgl. 139, 8—10. Iob 20, 24. Jes. 40, 30 f.), hier wesentlich ausgefallen sei (Ew. Hupf.). In vorliegendem Texte schließt sich v. 4 an אֵלֵינוּ אֵלֵינוּ an: (wir fürchten nicht), mögen immerhin tosen, schäumen seine, des Weltmeers, Wasser und, indem das Meer hoch empor sich thürmend aus seinen Ufern tritt, die Berge einzustürzen drohen. Die hier sich steigernde Musik bekräftigt die Glaubenszuversicht der Gemeinde trotz so wilder Erregtheit der Elemente.

V. 5—8. Wie nach Gen. 2, 10 aus Eden ein Strom ging, um den ganzen Garten zu tränken, so macht ein Strom Jerusalem gleichsam zum anderen Paradiese: ein Strom — dessen Bäche erfreuen die Stadt Elohims (87, 3. 48, 9 vgl. 101, 8); מְגִינֵי (von den Biegungen und Armen des Quellstroms) ist permutatives zweites Subj. (vgl. 44, 3). Gemeint ist der Strom der Gnade, welche auch 36, 9 einem Paradiesesstrom verglichen wird. Wenn Gottes Stadt von Feinden bedroht und umlagert ist, so wird sie doch nicht hungern und dürsten, nicht bangen und zagen, denn der Strom der Gnade und ihrer Stiftungen und Verheißungen fließt mit seinen lustigen Wellen durch den heiligen Ort, wo die Wohnstätte des Höchsten aufgeschlagen ist; קֹדֶשׁ Sanctum (vgl. el-kuds als Namen Jerusalems) wie 65, 5. Jes. 57, 15. גִּדְלֵל Ex. 15, 16., מְשֻׁבְּרֵי Wohnungen wie 43, 3. 84, 2. 132, 5. 7 s. v. a. herrliche Wohnung. In v. 6 tritt an die Stelle des Stroms Der von dem er ausgeht. Elohim hilft ihr בָּקָר בָּקָר — nur eine Nacht der Angst, die Zukehr des Morgens ist auch Sonnenaufgang der schleunigen Hülfe. Die Prät. v. 7 sind hypothetisch: wenn Völker und Reiche in feindliche Erregung und Umwälzung gerathen, so daß die Gemeinde in diese Katastrophe hineingezogen zu werden Gefahr läuft — es kostet Gott nur ein Dröhnen mit seiner allmächtigen Donuerstimme (בָּקָר) wie 68, 34. Jer. 12, 8 vgl. הָרִים בָּשָׂה Hebung machen mit dem Stabe Ex. 7, 20), sofort zerrinnt die Erde (כִּיג) wie Am. 9, 5. N. Jes. 14, 31 u. ö.) d. h. ihr titanischer Trotz wird feig, die Fugen ihrer Ligen locker, ihre aufgebotene Kraft zunichte — es zeigt sich, daß יְהוָה צבאות mit seinem Volke ist. Dieser Gottesname ist in den korah. Ps. heimisch, denn es ist der eig. Gottesname der Königszeit (s. zu 24, 10. 59, 6), an deren Schwelle er zuerst im Munde Hanna's vorkommt 1 S. 1, 11., und die korah. Ps. sind königlichen Gepräges. An dem Gotte, auf dessen Aufgebot sich alle geschöpflichen Mächte wie Kriegsscharen stellen müssen, hat Israel eine steile Veste מְשֻׁבְּרֵי, die von keinem Feinde erklommen werden kann — das Heer verbündeter Völker und Reiche ist ehe es Jerusalem erreicht hat zum Todtenacker geworden.

V. 9—12. Die Großthaten Jahve's liegen noch in ihren Folgen sichtbar vor, die außerhalb der Gemeinde sind sollen sich überzeugen. In einer nachgebildeten Stelle 66, 5 steht מַשְׁעֲלוֹת אֱלֹהִים, hier nach Trg. u. Masora (s. Psalter 2, 472) מַשְׁעֲלוֹת יְהוָה; auch ein elohim. Ps. nennt den Gott

1) Indes findet sich auch hier מַשְׁעֲלוֹת אֱלֹהִים als bis in die talm. Zeit zurückgehende Variante. Das älteste hebr. Psalterium von 1477 liest so, s. Repertorium für Bibl. u. Morgenl. Lit. V (1779), 148. Norzi entscheidet sich dafür und auch Bie-

Israels gegenüber aller Welt nicht anders als יְהוָה יִרְאוּ bed. hier nicht *stupenda* (Jer. 8, 21), sondern gemäß der RA לְשֹׁמְרוֹתָם Jes. 13, 9 u. ö.: Verwüstungen, näml. unter den wider die Stadt Gottes zu Felde gelegenen Feinden. Absichtlich wird im Part. מְשַׁבְּרִים fortgefahren. Die Vernichtung der Weltmacht, welche die Gemeinde so eben zu ihrer Rettung erfahren hat, ist ein Vorspiel der Aufhebung alles Krieges Mi. 4, 3 (Jes. 2, 4). Bis an der Erde Enden wird J. dem Kriegführen ein Ende machen und weil er am Kriege überh., geschweige an dem Kriege gegen sein Volk kein Gefallen hat, alles Kriegsgeräte theils zertrümmern theils den Flammen übergeben (vgl. Jes. 54, 16f.). Laßt ab, ruft er v. 12 den Völkern zu, vom Bekriegen meines Volkes und erkennt daß ich Gott bin, der in sich selbst und seinem Volke Unüberwindliche, der in seiner Hoheit von aller Welt anerkannt sein will. Eine ähnliche schlußfolgerungsartige Ermahnung schließt Ps. 2. Mit dieser Ermahnung, die zugleich Warnung und Drohung ist, werden die Völker entlassen; die Gemeinde aber rühmt noch einmal, daß Jahve Zebaoth ihr Gott und ihre Burg ist.

PSALM XLVII.

Jubel über des HErrn triumfirende Auffahrt.

- 2 All ihr Völker, klatscht in die Hände,
Jauchzt Elohim mit lautem Frohlocken.
- 3 Denn Jahve ist hoherhaben, furchtbar,
Ein großer König über die ganze Erde.
- 4 Er bückte Völker unter uns
Und Völkerschaften unter unsere Füße.
- 5 Er wählte uns unser Erbe aus,
Den Stolz Jakobs, daß den er liebgewonnen. (*Sela*)
- 6 Aufgefahren ist Elohim unter Jauchzen,
Jahve unter Heerhornklang.
- 7 Harfnet Elohim, harfnet,
Harfnet unserem Könige, harfnet!
- 8 Denn König der ganzen Erde ist Elohim —
Harfnet Lobgedichte.
- 9 Königlich herrscht Elohim über Nationen,
Elohim hat sich gesetzt auf seinen heiligen Thron.
- 10 Die Edlen der Völker thun sich zusammen —
Ein Volk des Gottes Abrahams.
Denn Elohims sind die Schilde der Erde,
Gar sehr erhaben steht er da.

Während zwischen Ps. 45 und 46 sich kaum ein anderes Band der Verwandtschaft, als der gleiche Gebrauch des bedeutsamen כָּן - עַל entdecken läßt, hat Ps. 47 mit Ps. 46 nicht allein den Ged. der königlichen Erhabenheit Jahve's über die Völker der Erde, sondern auch den gesch. Anlaß gemein, näml. den Sieg Josafats über die vereinigten Nachbarvölker — einen Sieg ohne Kampf und also um so offensichtlicher einen Sieg Jahve's, der, nachdem er für sein Volk gestritten, unter der Musik

senthal hat sie in seiner Psalter-Ausgabe 1837, die sonst den Heidenheimschen Text wiedergibt, aufgenommen.

der Siegesfeier desselben wieder auffuhr, was sich äußerlich in der Zurückgeleitung der Bundeslade nach dem Tempel darstellte 2 Chr. 20, 28. Aus diesem Erlebnis ist Ps. 47 erwachsen. Das Strofenschema 8. 8. 4 ist nicht zu verfehlen.

Dieser Ps. ist wegen des v. 6 erwähnten Schofarblasens¹ der eig. Neujahrsp. der Synagoge (neben Ps. 81, dem Ps. des zweiten Neujahrstags) und wegen der eben- das. erwähnten Auffahrt Jahve's der Himmelfahrtsp. der Kirche. Luther nennt ihn „der Kinder Korah Christ fuhr gen Himmel“. Paulus Burgensis rechnet mit Lyra, daß er ihn nicht direkt von der Himmelfahrt verstehe, und Bakius sagt: *Lyranus a Judaeis seductus, in cortice haeret*. Die volle Wahrheit ist hier, wie häufig, auf keiner von beiden Seiten. Veranlaßt ist der Ps. durch das Ereignis unter Josafat. Sollte aber die Gemeinde der Folgezeit und soll insbes. die neutestamentliche noch jene Niederlage der verbündeten Nachbarvölker feiern? Diese Niederlage verschaffte dem Volke Gottes eine Zeit lang Ruhe und Ansehn, nicht aber wahren und bleibenden Frieden, und die damalige Auffahrt Jahve's, der für sein Volk hienieden gestritten hatte, war noch nicht die Auffahrt über die seinem Volke gefährlichsten und den Fortgang des Heils hemmendsten Mächte, jene Mächte der Finsternis, welche den geheimen Hintergrund alles widergöttlichen Geschehens auf Erden bilden. Darum hat dieser Ps. im Verlauf der Geschichte einen über seinen nächsten Anlaß hinausragenden profetischen Sinn gewonnen, welchen erst die Himmelfahrt Christi enträthelt hat.

V. 2—5. *Schrecken Elohim* — so schließt der Chronist 2 Chr. 20, 29 die Erzählung der Niederlage der Verbündeten — *überkam hierauf alle Reiche der Länder, als sie hörten, daß gestritten Jahve mit Israels Feinden*. Der Psalmist aber ruft infolge ebendieses Ereignisses nicht zum Schrecken, sondern zur Freude auf, denn Schrecken ist unwillkürliche abgezwungene, Freude aber willige innere Bewegung. Der rechte letzte Sieg Jahve's besteht nicht in blutiger Unterwerfung und dumpfer Bestürzung, sondern in Umstimmung der Völkerherzen zu freudiger Anbetung. Um so aller Völker Gott zu werden, ist er vorerst Israels Gott geworden, und Israel sehnt sich, daß dieser Zweck seiner Erwählung erreicht werde. Aus dieser Sehnsucht geht die Aufforderung v. 2 hervor. Die Völker sollen dem Gott der Offenbarung in Geberden und Worten ihre Freude bezeigen, denn J. ist schlechthin erhaben (עָלִיּוֹן hier Praed. wie 78, 56 Attribut), furchtbar und sein Herrschaftsgebiet hat Israel zum Mittelpunkt, aber nicht zur Schranke, sondern erstreckt sich über die ganze Erde. Alles muß ihm in seinem Volke huldigen, sei es williglich oder gezwungen. Was v. 4 besagt scheint der Tempuswahl nach ein dem Erlebten entnommener Erfahrungssatz zu sein, indem die zeitgeschichtliche Thatsache nicht in historischer Form ausgesprochen, sondern verallgemeinert und idealisirt wird. Aber יִבְחֶר 5^a widerstrebt, da Auswählen (Erkiesen) ein einmaliger Act, kein sich fortsetzender ist, und veranlaßt uns also, die Futt. wie Num. 23, 7. Richt. 2, 1 als Aussage geschichtlicher Thatsachen zu fassen. Ueber יִבְחֶר er rückte, duckte s. 18, 48. Der Abänderung von יִבְחֶר יִרְחֶב bedarf es nun nicht, zumal da dieses auf die Thatsache, wel-

1) Wobei dann עָלִיּוֹן darauf gedeutet wird, daß Gott, wenn das Schofargetöne Israels beginnt, sich vom Throne der Gerechtigkeit erhebt und auf den Thron der Barmherzigkeit setzt, s. Buxtorf, *Lex. Talmud.* c. 2605.

che den Ps. veranlaßt hat, nicht paßt. Vielmehr setzt יבחר voraus, daß Gott sich in dem Ereignis des Tages als treuen und mächtigen Lehnsherrn des Landes Israels erwiesen; die feindliche Ligue hatte es ja auf nichts Geringeres abgesehen, als Israel aus seinem Erbesitz ganz und gar zu vertreiben 2 Chr. 20, 11. Das h. Land heißt der Stolz גאון Jakobs als die Gnadengabe, mit welcher dieses, das Volk der göttlichen Liebe, prangen kann; anders ist גאון יעקב Am. 6, 8 (von der Sünde des Stolzes) und wieder anders Nah. 2, 3 (von der verheißungsgemäßen Herrlichkeit Gesamtisraels) gemeint, hier ähnlich wie Jes. 13, 19. אר hat wie 60, 2. Spr. 3, 12 (die drei einzigen Beispiele) einen verbindenden Acc. statt folgenden Makkefs. Daß der D. in v. 5 eine Gottesthat der Gegenwart im Sinne hat, bestätigt die folg. Str.

V. 6—9. Das Auffahren Gottes setzt ein Herabsteigen voraus, sei es zu verheißender Selbstbezeugung Gen. 17, 22. Richt. 13, 20 oder siegreicher Gerichtsvollstreckung 7, 8. 68, 19. So hier: Gott ist herabgestiegen, um für sein Volk zu streiten. Dieses kehrt in die h. Stadt und er zu seinem Thronszitz zurück, der oben auf Zion und höher noch droben im Himmel ist. Zu בָּתְרִיזָה und קוֹל שׁוֹפָר vgl. 98, 6. 1 Chr. 15, 28., bes. aber Am. 2, 2., denn die בָּתְרִיזָה ist hier der Siegesjubel des Volkes und קוֹל שׁוֹפָר der helle Klang der siegverkündenden Schlachthörner, mit Bez. auf die Siegesfeier im Lobethal und den Heimzug unter schallender Musik 2 Chr. 20, 26 f. Der D., der dieses Siegesfest hinter sich hat, will, daß die Festklänge zu Ehren Gottes einen end- und grenzenlosen Nachhall finden. וְיָרִיב ist erst mit dem Acc. wie 68, 33., dann mit dem Dat. construiert; über בְּשִׁבְלִי = ὁδὸς νευματιζάς (Eph. 5, 19. Col. 3, 16) s. zu 32, 1. Das zu Lobliedern Begeisternde ist die so eben offenbar gewordene Weltherrschaft Jahve's. Man fasse בְּלָהֶם ebenso historisch, wie ἐβουλήσους Apok. 11, 15—18. Es ist ein Vorspiel des schließlichen offenen Reichsantritts geschehen, dessen Verkündigung dort der neutest. Seher vernimmt. Gott ist herniedergefahren und nachdem er sich durch die Vernichtung der Feinde Israels Anerkennung verschafft hat, in offener Königsherrlichkeit wieder aufgefahren. *Imago consensu a Messia throni gloriae* — sagt Chr. A. Crusius — *tunc erat deportatio arcae foederis in sedem regni.*

V. 10. Der D. liest in dem Spiegel des gegenwärtigen Geschehnisses die große endgeschichtliche Thatsache der Bekehrung aller Völker zu J. Die Edlen der Völker (גְּדִילֵי) mit dem Doppelsinne von *generosi*), die „Schilde (d. i. Schirmherren) der Erde“ Hos. 4, 18 gehen in den Verband des Volkes des Gottes Abrahams ein, *πέρους αἱ πρὸς τὸν πατριάρχην Ἀβραάμ ἔλθουσιν ὑποσχέσις*, wie Theodoret bemerkt: die Verheißung von der Segnung der Völkersippen im Patriarchensamen erfüllt sich, denn die Edlen ziehen die von ihnen geschildeten Völker nach sich. Mit Ew. nach LXX Syr. גִּם statt צִם zu lesen ist unnöthig und da man nicht נִסְתָּרם, sondern לִי oder לָהֶם sagt, unstatthaft. Mit Recht rühmt schon Eusebios den Symmachus und Theodotion, daß sie das zweideutige αἱ übers. haben λαὸς (τοῦ θεοῦ Ἀβραάμ), näml. als Nomin. der Wirkung, wie auch Trg. Hier. Lth. u. die meisten jüd. Ausll., unter den Neuern Crus. Hupf. Hitz. es verstehen: sie scharen und schließen sich als ein Volk oder zu

33, 14; v. 8 mit Jes. 33, 21; v. 13 mit Jes. 33, 18; v. 15 mit Jes. 33, 22) so wie mit Ps. 46 beweisen nicht, daß er dessen Verf. ist.

V. 2—9. Inhaltlich betrachtet zerlegt sich der Ps. in drei Theile. Wir beginnen mit Zusammenfassung der drei Str. des ersten. Die mittlere stellt das auf- und absteigende Cäsurenschema dar. Weil J. Jerusalem wundermächtig gerettet, beginnt der D. mit Preis des großen Königs und seiner h. Stadt. Groß und nach Gebühr gepriesen (גָּדוֹל וְנִכְבָּד wie 18, 4) ist er in ihr, ist er auf seinem h. Berge, der dort sein Wohnsitz ist. Es folgen nun v. 3 zwei Prädicate eines dreifachen oder im Grunde zweifachen Subj., denn יְהוָה צִיּוֹן ist wie man es auch verstehe Apposition zu יְהוָה צִיּוֹן. Die Präd. bez. sich also auf Zion-Jerusalem, denn כְּהָרֵי מְלָכִים רֶב heisst nicht der Zion, sondern, indem vom h. Berge zur h. Stadt fortgegangen wird (wie umgekehrt 2^b), Jerusalem, ὁ τοῦ πόλεως ἑστί τοῦ μεγάλου βασιλέως Mt. 5, 35. Von Zion-Jer. also wird gesagt, es sei יָפֶה נֶחָד schön im Hervor- oder Emporragen (נֶחָד von נָחָד arab. *nāfa nauf*, *√ נח*, die stärkere Potenz von נָב sich erheben, aufsteigen, sinnfällig hervortreten, wie auch יָפֶה auf eine *√ יפ* zurückgeht, welche „ragen, hoch s.“ bed. und im Hebr. auf Eminenz, Vollkommenheit, Schönheit der Gestalt übertragen ist), eine schön emporsteigende terrassenförmige Höhe¹, und zweitens es sei Wonne מְשֻׁשׁ der ganzen Erde: es verdient das zu sein, wie das Volk, das da wohnt, überzeugt ist (Thren. 2, 15), und ist bestimmt, es zu werden, ist es schon jetzt in vorspielsweise sich bewährender Hoffnung. In welchem Sinne aber tritt zu יְהוָה צִיּוֹן das appositionelle צִיּוֹן? Hitz. Ew. Hgst. Caspari (Micha S. 359) u. A. sind der Ansicht, der Zionsberg werde der äußerste Norden genannt mit Bezug auf die alte asiatische Vorstellung von dem in unantastbarer h. Ferne und Verborgtheit des äußersten Nordens gelegenen, Himmel und Erde verbindenden Götterberge, altper. *Ar-burg* (*Al-burg*), auch schlechtweg *hara* oder *haraiti* genannt², altind. *Kailāsa* und *Mēru*³. Aber der D. verräth durch nichts, daß er Zion nur in idealem Sinne so nenne als dem äußersten Norden nicht nachstehend (Bertheau, Lage des Paradieses S. 50 und so auch S. D. Luzzatto zu Jes. 14, 13), oder an die Stelle desselben getreten (Hitz.); auch erscheint jene Vorstellung zwar Jes. 14, 13 im Munde des Chaldäerkönigs, wir haben aber außer u. St. keine Spur, daß das isr. Bewußtsein dieses ausländische Mythologumenon mit sich verschmolzen habe. Deshalb fassen wir יְהוָה צִיּוֹן als eig. gemeinte topografische Bezeichnung. Der Berg Zion wird dadurch näher als der Tempelberg bez., denn der Tempelberg oder Zion im engern Sinne bildete wirklich die Nordostecke des alten Jer. Es ist nicht nothwendig der äußerste Norden (Ez. 38, 6. 39, 2), welcher יְהוָה צִיּוֹן heisst; denn יְהוָה צִיּוֹן sind die zwei Schenkel, dann der Winkel in welchen die beiden Schenkellinien zusammenlaufen, und

1) Lth. übers. mit Hier. (abweichend von LXX u. Vulg.): „Der berg Zion ist wie ein schön Zweiglin“, nach dem mischnisch-talmudischen נֶחָד Zweig *Maccoth 12^a*, welches auch Saadia und Dunasch vergleichen. Letzterer erklärt „schön an Gezweig“ und bez. das auf den Oelberg.

2) s. Spiegel, *Erän* S. 287 f.

3) s. Lassen, *Indische Alterthumskunde* II, 847.

wie ein solcher nördlicher Winkel verhielt sich der Moria zur Davidsstadt und zur Unterstadt. Daß des D. Lobpreis auf einem zeitgesch. Ereignis fußt, zeigt v. 4, wo mit Fug נִירָם, nicht נִירָם vocalisirt ist; Elohim hat sich an den Hochbauten¹ Jerusalems (122, 7) kundgethan לְבָנֵי־הַמִּצְדָּה (das bei Vv. des Werdens und Machens übliche לְ) d. i. als unnahbare, sie vor feindlichem Angriff sicher stellende Veste. Die Thatsache, durch die er sich so erwiesen, folgt sofort. נִירָם weist auf eine bestimmte Anzahl dem D. bekannter Könige hin, spricht also für die Kriegsgefahr unter Josafat und gegen die unter Hizkia. נִירָם reciprok: sich wohin bestellen und einfinden. נִירָם wie Richt. 11, 29. 2 K. 8, 21 von Grenzüberschreitung und Invasion (Hitz.), nicht von Vergehen und Untergehen wie 37, 36. Nah. 1, 12 (de Wette); denn נִירָם bedarf der Weiterführung und die Aussage des plötzlichen Untergangs folgt erst später. Die Verbündeten lagerten in der Wüste des ungef. 3 St. von Jer. entfernten Thekoa. Die weite Aussicht, die man dort hat, reicht bis Jer.: so wie sie dieses sahen, also staunten sie d. h. Sehen und Staunen, Bestürzung, wilde Flucht fielen zus., es ging von der h. Stadt, weil Elohim in ihr wohnt, ein הָרָה אֱלֹהִים (1 S. 14, 15) oder wie wir sagen panischer Schrecken auf sie aus. Ueber בָּן als Ausdruck des Simultanen s. zu Hab. 3, 10; בָּאֲשֶׁר im correlaten Vordersatze ist weggelassen wie Hos. 11, 2 u. ö., vgl. zu Jes. 55, 9. Zittern ergriff sie da (כָּפַח wie 14, 5), Angstschmerz gleich der Gebälerin. In v. 8 geht die Schilderung affektiv in Anrede über. Sie gestaltet sich nach der zeitgeschichtlichen Erinnerung an das Scheitern der von Josafat im Verein mit Abazja von Israel ausgerüsteten Handelsflotte 1 K. 22, 49. 2 Chr. 20, 36 f. Der allgem. Sinn von v. 8 ist, daß Gottes Allmacht unwiderstehlich. Ueber den „Wind der Ostgegend“, der hier wie Ez. 27, 26 Schiffbruch bewirkt, s. zu Job 27, 21. Die Tarsisschiffe sind, wie aus dem Zus. rückwärts und vorwärts erhellt, nicht eig. gemeint, sondern als Bild der Weltmächte verwendet; auch Jesaja c. 33 vergleicht Assur mit einem prächtigen Schiffe. So kann denn die Gemeinde sagen, daß sie an Jer. als Augenzeugin erlebt hat, was sie bisher aus Ueberlieferung der Vorzeit vernommen (רָאָה u. שָׁמָע wie Job 42, 5), daß näml. Gott sie aufrecht hält auf ewig. „Das untergegangene Jerusalem — bemerkt hier Hgst. — ist nicht dasjenige, welches der S. meint; es ist nur dessen abgestreifte Leiblichkeit.“ Es ist wahr, daß Jer. in der neuest. Gemeinde seinem wahren inneren Wesen nach fortbesteht, aber nicht minder wahr, daß sein zeitweiliges Zertretenwerden in den καιροὶ ἐμῶν die Verheißung Gottes so wenig aufhebt, als Israels zeitweilige Verstoßung seine Erwählung. Die h. Stadt geht nicht unter, ohne wieder zu erstehen.

V. 10—12. Nun folgt lobpreisender Dank gegen Gott, der Gebete erhört und Gerechtigkeit übt zur Freude seiner Stadt und seines Volkes. Mit הִינֵנִי bez. sich der D. auf den 2 Chr. c. 20 erzählten Tempelgottesdienst vor dem Auszuge zurück, auf die Gebete in der obschwebenden Gefahr, auf die Erinnerung an die bisher an Jer. bewiesene Gnade, aus der

1) LXX: ἐν ταῖς βάρεσιν αὐτῆς, wozu Gregor von Nyssa (Opp. ed. Paris. t. I. p. 333): βάρεῖς λέγει τὰς τῶν οἰκοδομημάτων περιγραφὰς ἐν τετραγώνῳ τῷ σχήματι.

man Trost der Hoffnung für die Gegenwart schöpfte; נִחַם vergleichen, gegeneinanderhalten, hier indem man die Gesch. der Vergangenheit an sich vorbeiziehen läßt. Zu den alten Großthaten Gottes ist nun eine neue hinzugekommen. Der Name Gottes d. i. die Summa seiner bisherigen Selbstbezeugungen war Gegenstand des נִחַם im Tempel und insbes. der korabitischen Lieder 2 Chr. 20, 19., dieser Name hat sich durch eine neue Gerechtigkeitsthat ruhmvoll bewahrheitet. Sein Ruhm reicht hinan an der Erde Enden 2 Chr. 20, 29.; als einen solchen, daß rechte Hand voll Gerechtigkeit ist und der sie übt, wo es nöthig, hat er sich bewiesen. Möge denn die h. Stadt, mögen die Landstädte Juda's (Jes. 40, 9 vgl. 16, 2) sich freuen. Israels ganzes Erbe war bedroht. Nun ist es glorreich gerettet.

V. 13—15. Die Aufforderung ergeht nicht an die Feinde Jerusalems — denn diese einzuladen, sich in Jer. gemüthlich umzusehen, wäre unklug — sondern an das Volk Jerusalems selber. Von dem Auszuge des Heeres bis zur Siegesbotschaft sind sie voll banger Erwartung hinter den Stadtmauern verblieben. Jetzt sollen sie außen die Runde machen (נִחַם) noch bestimmter als כָּבֹד Jos. 6, 3) und prüfend sie ansehen, noch stehen alle ihre Thürme, ihr Wall ist unversehrt, ihre Paläste prangen wie früher. לְהִלָּח „auf ihre Vormauer“ = לְהִלָּח (Zach. 9, 4), mit erweichtem Suff. wie Jes. 23, 17. 45, 6 u. ö. Ew. §. 247^d. בָּטַח (nach a. LA הַבָּטִיחַ) bed. *b. Baba kamma* 81^b durchschneiden (einen Weinberg da wo kein Weg hindurchgelegt ist); die Bed. „betrachtend zerlegen, Stück für Stück betrachten“ ist ohne Halt im Sprachgebrauch und die Bed. erhöhen (Lth. nach jüd. Tradition) beruht auf einem falschen Schlusse aus בָּטַח; richtig Louis de Dieu: *dividite palatia h. e. obambulate inter palatia ejus, secando omnes palatiorum vias, quo omnia possitis commodè intueri*. Sie sollen sich allseits von der Unverletzttheit der h. Stadt überzeugen, damit sie der Nachwelt erzählen können, daß נַחְשׁ ein solcher, ein so wunderbarer Helfer, wie jetzt vor Augen liegt, Elohim unser Gott ist. Er wird auch in Zukunft uns leiten. . Hier schließt der Ps., denn obschon נַחְשׁ mit עַל in der Bed. ἄγειν ἐπὶ verbunden zu werden pflegt (23, 2. Jes. 49, 10), so gibt doch „beim Sterben“ d. i. wenns zum Sterben geht (Hgst.) oder „bis zum (עַל wie v. 11. 19, 7) Sterben“ (Hupf.) keinen passenden Schluß des durchaus nationalen Liedes, auf das Volk bezüglich, von dem der Siracide 37, 25 sagt: ζῶν ἀνθρῶς ἐν ἀριθμῷ ἡμερῶν καὶ αἱ ἡμέραι τοῦ Ἰσραὴλ ἀναριθμητοί. Besser wäre: „über den Tod“ (Mendels. Stier u. A.) d. h. über den Tod hinüber (Syr.), genauer: über Sterben = Verderben hinweg (Bunsen a. a. O. CLXI), aber der Ausdruck reicht hiefür nicht aus und der Ged. kommt unerwartet und befremdet in diesem vorexilischen Ps. Der jerus. Talmud *Megilla* c. II (f. 73 col. b ed. Ven.) gibt folg. Erklärungen zur Wahl: 1) עַלְמוֹת = עַלְמוֹת בְּעֵלְמוֹת in Jugendlichkeit, wonach, etwas anders gewendet, das Targ.: in den Tagen der Jugend; 2) כַּאֲלֵי יוֹנָתָן den Jungfrauen gleich, womit Lth. zusammentrifft: *wie die Jügent*; 3) nach der LA עַלְמוֹת, welche auch LXX wiedergibt: in dieser und der zukünftigen Welt, zugleich bemerkend, daß Akilas (Aquila) das Wort mit ἀθανάτου übers.: „in eine Welt wo kein Tod ist“. Aber bei dieser Uebers.

ließe sich statt *על-טור* vielmehr *אל-טור* (Spr. 12, 28) erwarten; *על-טור* aber = *alōwres* ist mischnisch, nicht biblisch und ein hebr. *על-טור* (על-טור) im Sinne des aram. *על-טור* ist sonst unbelegbar. Man sieht aus dem Schwan-ken der HSS, die theils *על-טור* theils *על-טור* bieten, und aus dem Schwan-ken der Ausll., wie wenig es gelingen will, dem *על-טור* als Bestandtheil des Ps. einen sichern sprach- und sachgemäßen Sinn abzugewinnen. Wahrsch. ist es Beischrift der Tonweise, kurz für *על-טור לכן* 9, 1. Und entw. steht diese Beischrift, wie Hab. 3, 19 *לְסַנְצַח בְּנִינִי־רִי*, ausnahmsweise zu Ende statt zu Anfang (Hitz. Reggio), oder sie gehört zu dem *לְסַנְצַח* des folg. Ps. und ist dort einzufügen (Böttcher *de inferis* §. 371). Gehört aber *על-טור* nicht zum Ps. selbst, so ist zu vermuthen, daß die eig. Schlußworte abhandengekommen sind. Der urspr. Schluß mag volltönender und ungef. wie Jes. 33, 22 gelautet haben.

PSALM XLIX.

Lehrgedicht von der Nichtigkeit der irdischen Glücksgüter.

- 2 Höret solches, all ihr Völker,
Merket auf, all ihr Bewohner der Zeitwelt,
- 3 Sowol Menschenkinder als Herrenkinder,
Zusamt Reiche und Dürftige!
- 4 Mein Mund wird aussprechen Fülle von Weisheit,
Und meines Herzens Dichten ist Fülle von Einsicht.
- 5 Neigen will ich dem Lehrspruch mein Ohr,
Erschließen mit Citherbegleitung mein Räthsel.
- 6 Warum sollt' ich mich fürchten in Tagen des Unglücks,
Wenn Uebelthun meiner Untertreter mich umgibt,
- 7 Die da vertraun auf ihr Vermögen
Und mit der Menge ihres Reichtums sich brüsten?
- 8 Den Bruder loszukaufen vermag mit nichten der Mann,
Nicht kann er geben Elohim für ihn ein Sühngeld
- 9 (Zu theuer ist der Loskauf ihrer Seele
Und er muß es anstehn lassen ewiglich),
- 10 Daß er fortlebe auf die Dauer,
Nicht sehe die Grube.
- 11 Nein, sehen muß er: Weiso sterben,
Desgleichen kommen Thor und Dummer um,
Und lassen Andern ihr Vermögen.
- 12 Ihr Sinn ist: ihre Häuser seien ewig,
Ihre Wohnungen in Geschlecht und Geschlecht;
Sie rufen aus ihre Namen über Ländereien.
- 13 Aber der Mensch in Prunk hat nicht Bleibens,
Er gleicht dem Vieh, das hingetiltgt wird.
- 14 Dies das Geschick derer die voll Selbstzuversicht,
Und die nachtretend ihrem Munde Beifall zollen. (*Sela*)
- 15 Wie Schafe zum Hades gelagert weidet der Tod sie,
Und es triumphiren über sie Rechtschaffne an jenem Morgen,
Während jener Gestalt, der Verzehrung des Hades verfallend, wohn-
stattlos wird.
- 16 Doch meine Seele wird Elohim erlösen aus Hades' Hand,
Denn er wird mich aufnehmen. (*Sela*)
- 17 Fürchte nicht, wenn reich ein Mann wird,
Wenn seines Hauses Herrlichkeit sich mehrt.

- 19 Denn nicht wird er in seinem Sterben mitnehmen das alles,
Nicht folgt ihm hinab seine Herrlichkeit.
20 Ob einer seine Seele bei Lebzeiten segnet,
Und man dich rühmt, daß du dir göttlich thu'st —
21 Hinkommen wird sie zum Geschlecht seiner Väter:
In Ewigkeit nimmer sehn sie das Licht.
22 Der Mensch in Prunk und dabei unverständlich
Ist gleich dem Vieh, das hingetiltzt wird.

An das Psalmenpaar 47 und 48 schließt sich der gleichfalls mit anredendem כְּלִי-הַצִּמְצִימִים beginnende Ps. 49, übrigens ein didaktisches Lied, welches mit den volksgeschichtlichen Ps. 46—48 nichts gemein hat. Der D. tritt hier als Prediger mitten unter die Menschen. Sein Thema ist die Vergänglichkeit des Glückes der Gottlosen und dagegen die auf Gott ruhende Hoffnung der Rechtschaffenen. Demgemäß zerfällt der Ps. in eine Einleitung v. 2—5, welche durch ihren vielverheißenden Ton an die Reden Elihu's erinnert, und zwei darauf folgende Theile der Predigt v. 6—13. 14—21., welche durch einen nur wenig verschieden lautenden Kehrrvers abgesteckt sind. Er stimmt dogmatisch mit den Ps. der david. Zeit und tritt durch seine antike kühne Form solchen Ps., wie 17 von David und 73 von Asaf, an die Seite. Da auch in den Lehrps. Davids und Asafs ein anderer Stil als sonst und da, wo das Treiben der Gottlosen gegeißelt wird, eine härtere gedrängtere Ausdrucksweise und ein dumpfer Ton eintritt, so steht der Abfassung des Ps. 49 durch den D. von 42—43. 84 nichts entgegen, zumal da David Ps. verwandten Inhalts (39 u. 62) in der absalom. Verfolgungszeit gedichtet hat. Indes ist an dieser Einheit des Verf. nichts gelegen.

V. 2—5. Einleitung. Ähnlich leiten der ältere (unter Josafat) und jüngere Micha ihre Weiss. (1 K. 22, 28. Mi. 1, 2), Elihu im B. Job seine Lehrvorträge (34, 2 vgl. 33, 2) ein. Es ist ein gemeinmenschliches Thema, welches der D. behandeln will, darum ruft er alle Völker und alle Bewohner des כָּל-אֶרֶץ auf. So heißt zunächst die unbemerkt hingleitende Zeitlichkeit, dann die zeitlich vergehende Welt selbst (s. zu 17, 14). Er will den Reichen die Nichtigkeit ihres falschen und den Armen den Vorzug des wahren Hoffnungsgrundes predigen, darum wünscht er sich zu Zuhörern sowol בְּנֵי אָדָם Kinder gemeiner Leute, welche Menschen sind und sonst nichts Auszeichnendes haben, als בְּנֵי-אִישׁ Kinder von Männern d. i. Vornehmen (s. zu 4, 3) — Reich und Arm, wie er verdeutschend hinzufügt. Denn sein Mund wird oder soll aussprechen חֲכָמָה nicht: ein Mancherlei weiser Lehren, sondern: gewichtvolle Weisheit; ebenso bed. חֲכָמָה gründliche Einsicht, vgl. Plurale wie בִּינָה Jes. 27, 11. יִשְׁעָהּ 42, 12 u. 8. שְׁלִיחַ Jer. 22, 21. Daß חֲכָמָה hier und Spr. 1, 20. 9, 1 vgl. 14, 1 nicht mit Hitz. Olsh. u. A. für eine Abwandlung des Sing. חֲכָמָה zu halten ist, zeigt an u. St. das parallele חֲכָמָה, Spr. 24, 7 der Plur. des Präd. Dem Sprechen des Mundes steht לִבְ הַנִּיחַ zur Seite (mit unwandelbarem Kamez des Vortons Ew. §. 166°): die Meditation (LXX μελέτη) des Herzens und demgemäß der woldurchdachte Vortrag. Es ist aber nicht Selbstgeschaffenes, was er vortragen will, sondern Empfangenes. Ein מִשְׁלַל Lebensweisheitsspruch, wie Gott solche die Menschen lehrt, gibt sich ihm innerlich zu vernehmen und diesem neigt er sein Ohr, um aus einem gelehrigen Schüler der Weisheit von oben ein nützlicher Lehrer der Menschen zu werden, indem er den göttlichen מִשְׁלַל, welcher in der Tiefe und Fülle seines Inhalts eine הִרְחָה

d. i. ein verschlungenes Räthsel ist (von **חורר** verw. **אָנַר, אָנַר**), aufthut d. i. auseinanderlegt und dazu die Cithar spielt (**ב** der Begleitung). Die Oeffnung des Räthsels besteht nicht in Lösung, sondern in Darlegung desselben; **פָּתַח** eröffnen = vortragen geht von der RA **פָּתַח אֶת-פִּי** Spr. 31, 26 aus, vgl. 119, 130., wo **פָּתַח** Eröffnung = Erschließung, Offenbarung.

V. 6—13. Erster Theil der Predigt. Die von reichen Sündern zu leiden haben, brauchen sich nicht zu fürchten, denn Macht und Pracht ihrer Bedrucker eilt dem Untergange zu. **יָמֵי רָע** sind Tage, wo man Schlimmes erlebt, wie 94, 13 vgl. Am. 6, 3.; der Genit. **רָע** setzt sich 6^b in einem dem **בִּימֵי** untergeordneten Satze fort (vgl. 1 S. 25, 15. Iob 29, 2. Ps. 90, 15). **עֲקָבִי** nennt der D. seine heimtückischen Feinde; man braucht nicht **עֲקָבִי** (Böttch.) zu lesen, da ein Participiale **עֲקָב** *supplantator* v. **עָקַב** *supplantare* sich ohne Zweifel bilden läßt und obwol in der Abbeugung mit **עָקַב** *planta* zusammentreffend sich seine Bed. durch den Zus. sichert. Hier zu erkl.: „wenn der Frevel auf meinen Fersen mich umgibt“, sei es mit oder ohne Umänderung des **עֵין** in **עֵין** (Hupf. v. Ortenb.), erweist sich von allen Seiten als unzulässig: es müßte **עֵינִי** statt **עֵין** heißen, aber auch dann bliebe der ungeschickte Ausdruck: jemandes Fersen umgeben¹, und das folg. **הַבְּטָחוֹת** wäre ohne Anschluß. Dieses tritt näher beschreibend zu **עֲקָבִי** und setzt sich 7^b regelrecht im Finitum fort. Bis hieher ist alles klar, aber nun häufen sich die Schwierigkeiten. Man erwartet den Ged., daß der Reiche sich selbst nicht vom Tode loskaufen könne. Statt dessen heißt es, daß kein Mensch den andern vom Tode loskaufen könne. Ew. Böttch. u. A. nehmen deshalb **אֶחָד** wie Ez. 18, 10. 21, 20 (s. Hitz.) als nachlässige Schreibung für **אֶחָד** und ändern **יִפְתָּה** in reflexives **יִפְתָּה** um; aber der Ged. den man so herausbringen möchte ergibt sich auch so nur nothdürftig: es müßte **אֶחָד אֶחָד לֹא יִפְתָּה נַפְשׁוֹ** heißen. Die Worte wie sie lauten besagen: einen Bruder (**אֶחָד** als vorausgestelltes Obj. mit Groß-*Rebia* = **אֶחָדִי** vgl. Ez. 5, 10. 18, 18. Mi. 7, 6. Mal. 1, 6) kann mit nichts erlösen ein Mann d. i. Menschen können einer den andern nicht erlösen. Hgst. u. Hitz. finden den zu erwartenden Ged. in 8^b; der reiche Gottlose kann mit allem seinem Reichtum nicht einmal einen Anderen (**אֶחָד**), geschweige denn sich selbst erlösen, ein **כֶּסֶף** aufbringen für sich selber. Aber so verstanden sein wollend mußte der D. **לֹא יִפְתָּה נַפְשׁוֹ** schreiben: 8^a und 8^b haben nicht den Anschein verschiedener Beziehungen, der zweite Satz ist vielmehr die nothw. Ergänzung des ersten: unter Menschen kann allerdings ein dem Tode Verfallener unter Umständen durch Geld losgemacht werden, aber Gotte **לֹא יִפְתָּה** läßt sich kein **כֶּסֶף** = **סְרִיּוֹן נָפֶשׁ** (Ex. 21, 30 u. ö.) geben. Man wird also auf den zunächst zu erwartenden Ged. verzichten müssen, sofern sich begreifen läßt, warum der D. ihm keinen unmittelbaren Ausdruck gegeben hat. Und das läßt sich. Der Ged. der Selbsterlösung des Menschen liegt dem D. ferne, und der Gegens., den er im Sinne hat, ist

1) Man entginge diesem, wenn **עֵינִי עָקַבִּי** „die meinen Fersen, mir auf der Ferse folgende Missethat“ bed. könnte, aber abgesehen von dem unpassenden **עֵין** wird damit der genit. Verbindung Unmögliches zugemuthet. Indes ist so viell. das bis auf den heutigen Tag in der griech. Kirche vielbesprochene *ἡ ἀνομία τῆς πτέρυγος μου* der LXX gemeint.

dieser: kein Mensch kann den andern, nur Elohim kann den Menschen erlösen. Daß keinen Menschen einer seines Gleichen erlösen kann, ist durch **לֹא-יִפְדֶּה יָחִיד** so stark als möglich ausgedrückt; die Negation steht sonst hinter dem intensiven Infin., hier wie Gen. 3, 4. Am. 9, 8. Jes. 28, 28 davor. Mit einem leichten Anflug von Ironie sagt v. 9., daß das *λύτρον*, welches für Menschenseelen gezahlt werden müßte, zu theuer d. i. unerschwinglich ist und daß er (wer immer ein solches erlegen möchte) es bleiben läßt (bleiben lassen muß) ewiglich. Das ist sprachlich klar (**וְיָחִיד**) nach der *consec. temp.* = **וְיָחִיד** und, obgleich etwas wortreich, doch ganz zusammenhangsgemäß. Aber wie schließt sich v. 10 an? Hgst. übers.: „er muß es lassen austehen ewiglich, daß er immerfort lebe und nicht sehe die Grube“. Aber der Syntax nach kann sich **וְיָחִיד** nicht an **וְיָחִיד** anschließen, sondern nur an die Futt. v. 8, denen sich anreihend der Voluntativ **וְיָחִיד** *et vivat* s. v. a. folgesätzliches *ut vivat* ist (Ew. §. 347^a). So bleibt also nichts übrig als v. 9 (den v. Ortenb. als Glossem zu v. 8 streicht) als Zwischensatz zu fassen; der Hauptsatz besagt: kein Mensch kann Gotte ein den andern vor dem Tode schützendes Lösegeld geben, daß dieser Andere lebe **וְיָחִיד** weiter fort und zwar **לְנֶצַח** ohne Ende, ohne die Gruft sehen d. i. die Einsenkung ins Grab erleiden zu müssen. Das **וְיָחִיד** v. 11 ist nun Begründung des Verneinten durch sein Gegentheil, also dem Sinne nach *imo* (vgl. 1 K. 21, 15): . . daß er nicht sehe die Gruft — nein, ohne ändernd eingreifen zu können, muß er sehen, wie alle Menschen ohne Unterschied dem Tode erliegen. Absichtlich heißt es vom Tode der Weisen **וְיָחִיד**, von dem des Thoren und Narren **וְיָחִיד**; Kurtz übers.: samt dem Thoren und Dummen, aber **וְיָחִיד** als Präp. ist unnachweisbar, auch würde dann **וְיָחִיד** die Weisen zum Subj. haben, was gewiß nicht des D. Meinung ist. Alles verfällt bunt durcheinander dem Tode, das muß der Reiche sehen und doch ist er dabei des närrischen Wahnes voll, er mit seiner Habe sei unsterblich. Die von Ew. bevorzugte LA **קְבָרִים** (LXX Trg. Syr.) und die Conj. **קְבָרִים** (Olsh. Riehm) gibt einen nicht gerade zusammenhangswidrigen Ged.: das enge Grab ist die ewige Wohnung derer welche weite Ländereien ihr eigen nannten, aber dieser Ged. erscheint hier im Hinblick auf 12° zu früh. **קְבָרִים** bez. das Innere peripherisch: ihr Inneres ist: ihre Häuser (sprich *bättemo*) auf ewig (Hgst. Hitz.) d. h. der Inhalt ihres Innern ist die Selbsttäuschung, ihre Häuser seien ewigwährend und ihre Wohnungen so dauerhaft, daß eine Generation nach der andern an ihnen vorüberziehe, vgl. die ähnliche Stilisierung 10, 4^b. Est. 5, 7. Hitz. übers. weiter: man feiert ihre Namen in den Ländern, **קָרָא בְּשֵׁם** mit einem Namen rufen = ihn feierlich ausrufen, jem. ehrenvoll nennen (Jes. 44, 5). Aber daß das Subj. von **קָרָא** nun wieder ein anderes sei als die Reichen selber, ist unwahrsch. und **אֶרֶץ** **אֶרֶץ** für **בְּלִי-הָאָרֶץ** oder **בְּאֶרְצוֹתָם** ist sprachgebrauchswidrig; **אֶרֶץ** die Erde als Ackerland, **אֶרְצוֹתָם** (nur hier) in diesem Zus. Grundstücke, Liegenschaften, Landgüter, die Namensaufrufung nach 2 S. 12, 28. 1 K. 8, 43. Am. 9, 12 s. v. a. Benennung der Landgüter nach ihren, der Besitzer, Namen (Böttch. Hupf. Kurtz). Der Reichen Meinung ist, ihre Häuser und Wohnsitze (und sie selber, die mit ihnen Verwachsenen) seien von ewiger Dauer; sie belegen deshalb ihre Ländereien feierlich mit

ihren Namen, wie den Namen Unsterblicher. Aber — fügt der D. hinzu — der Mensch בִּיָּקָר im Gepränge seines Reichtums und Ansehens bleibt nicht *non pernoctat* = *non permanet*; בִּיָּקָר ist Complement des Subj., obgleich es logisch (vgl. 25, 13) auch zu בִּלְרִלְיָן gehört. Wie verkehrt es ist, hier nach v. 21 בִּלְרִיבָן zu lesen, hat Böttcher dargethan; Kehrverse lauten auch anderwärts nicht überein, und schon dadurch widerlegt sich jene Correctur daß בִּל zu בִּיָּקָר nicht paßt, es würde jeden Vornehmen als solchen zum Unverständigen stempeln. Dagegen paßt dieses mit Affekt verneinende בִּל trefflich zu יָלִין : nein, der hat nicht Bleibens. Er ist gleich gestellt כְּצִיִּי wie neust. $\omega\mu\omega\omega\theta\eta$, gleicher Art und gleichen Geschicks wie das Vieh (כְּ wie Iob 30, 19). כְּצִיִּי ist Attributivsatz zu בְּרִמְיָהוּ wie Stücke Vieh welche hingetilt werden; das V. ist so gewählt daß es zugleich auf die dem Vieh verglichenen Menschen (Hos. 10, 7. 15. Ob. 5. Jes. 6, 5) paßt.

V. 14—21. Zweiter Theil der Predigt, von gleichem Umfang wie der erste: die vermeintlich Unsterblichen werden in den Hades gebettet, während dagegen die welche sich zu Gott halten hoffen dürfen, durch ihn aus dem Hades erlöst zu werden. Der Ausdruck, klagt hier Olsh., ist abgerissen, holpricht und theilweise gänzlich dunkel. Die Schuld liegt aber nicht, wie er meint, an starker Verdorbenheit des Textes, sondern an der geflissentlichen Stilart solcher Ps. düsteren Inhalts. וְהָיָה לָהֶם weist auf v. 13, das eig. Maschal des Ps., zurück: das ist ihr Ergehen (וְהָיָה wie 37, 5 vgl. Hagg. 1, 5). Daran schließt sich לְמַטְּלָהֶם (ihr Weg), derer (vgl. 69, 4), die Selbstvertrauen besitzen; לְמַטְּלָהֶם bed. die Zuversicht in gutem und schlechtem Sinne, Selbstzuversicht, Dummdreistheit und auch (Koh. 7, 25) überh. Thorheit. In 14^b setzt sich der Attributivsatz fort: und derer die nach ihnen d. i. wenn sie gesprochen (Hitz.) oder allgemeiner: hinter ihnen drein d. i. in ihre Fußstapfen tretend Gefallen haben an ihrem Munde d. i. ihren hochmütigen frechen vermessenen Reden (vgl. Richt. 9, 38). Wäre der Sinn: und ihnen nach fahren die welche etc., so ließe sich bei אֲחֵרֵיהֶם ein V. erwarten (vgl. Iob 21, 33); als Nebenbestimmung „nach ihnen = nach ihrem Tode“ aber würde es ohne Grund gleichzeitig gezollten Beifall ausschließen. Man erkläre also nach Iob 29, 22 oder allgemeiner nach Dt. 12, 30. Daß die Musik hier verstärkend einfällt, kann auffallen, aber die Musik kann ja auch ihrerseits in traurig schrillen Tönen die Thorheit der Welt beklagen. Der eschatologisch inhaltvolle v. 15 beschreibt nun was mit den Abgeschiedenen wird. Subj. von שָׁמָיִם (wie 73, 9 wo es *Mitra*, für שָׁמָיִם) sind nicht, wie etwa bei $\alpha\upsilon\tau\omicron\sigma\theta\omicron\varsigma$ Lc. 12, 20., ungenannte höhere Gewalten, sondern שָׁמָיִם (hier שָׁמָיִם) ist wie 3, 7. Hos. 6, 11. Jes. 22, 7 halbpassiv gebraucht: gleich einer Schafheerde lagern sie sich oder werden sie gelagert לְשָׂאוֹל (so punktiert Ben-Ascher, wogegen Ben-Naftali לְשָׂאוֹל mit ruhendem *Schebā*) zum Hades = in den Hades hinab (vgl. 88, 7), so daß sie in diesen wie Schafe in ihren Pferch eingeschlossen sind. Und wer ist dort der Hirt, der diese Schafe mit seinem Stecken regiert? $\text{בְּיָמֵי הָרִצִּים}$. Nicht der gute Hirte (23, 1), dessen Weide das Land der Lebendigen ist, sondern der Tod wird sie weiden, dem sie rettungslos anheimgefallen. Der Tod personificirt wie Iob 18, 14 als König der Schrek-

ken. Der Modus der Folge **וַיִּרְדּוּ** bez. nun die zukunfts geschichtliche Tatsache, welche die Kehrseite jener andern ist. Nachdem die Nacht der Trübsal schnell verschwunden, bricht für die Rechtschaffenen ein Morgen an, und an diesem Morgen sehen sie sich als Herren über jene ihre Unterdrücker, gleich Siegern, die den Ueberwundenen den Fuß auf den Nacken setzen (LXX gut: *κατακαρπύσουσιν*). So die Rechtschaffenen, während die Reichen zu ihren Füßen unten in der Erde vollends zunichte werden. **לְבָקָר** hat Groß-Rebia, **לְשָׁרִים** *Asla-Legarme*; jenes gehört hienach nicht zum Folg. (am Morgen, da schwindet hin), sondern zum Vorausgegangenen. **צִיר** oder **צִיר** (wie Jes. 45, 16) bed. das Gebilde, wie sonst gew. **צִירָה**

صُورَة, eig. Ein- Ab- oder Ausgedrücktes d. h. zunächst sinnlich mit der drückenden Hand (wie beim Töpfer **יָצַר**) oder mit einem drückend oder schneidend eindringenden Werkzeuge Gebildetes, Geformtes. Hier heißt so die Leiblichkeit mit Einschluß der ganzen äußeren Erscheinung (*φασμα* Act. 25, 23); das darauf bezügliche **לֹא** zeigt, daß **וְצִירָה** nicht aus **וְצִירָהּ** (s. zu 27, 5) verkürzt ist. Ihre Leiblichkeit, ihre ganze diesseitige Aeußerlichkeit wird (verfällt) **לְבִלְוַת שָׂאֵל**. Das **ל** ist wie in **לְבָקָר** Jes. 6, 13 gemeint und **שָׂאֵל** ist Subjekt wie z. B. das dem Inf. folgende Nomen 68, 19. Iob 34, 22. Gleichen Sinn gewinnt man wenn man erkl.: und ihr Gebilde zu verzehren ist bereit (*consumiturus est*) der Hades, aber dem ist die Wortstellung, obwol nicht unmöglich (vgl. 39, 9., sofern dort **עָרִי** „seine Backe“ bed.), doch minder günstig (vgl. Spr. 19, 8. Est. 3, 11). **בָּלָה** war das treffendste Wort für das langsame, aber sichere und gänzliche Verzehren (Iob 13, 28) des Leichnams, der im Grabe, dieser Unterwelts-pforte, zernagt wird. Hiezu tritt **לֹא** als verneinender Bestimmungssatz der Wirkung: so daß ihr, der prunkhaften Aeußerlichkeit der Gottlosen, keine Wohnstätte und überhaupt keine Stätte mehr bleibt, denn was sie auf Erden an und um sich hatten wird vernichtet, so daß sie als nackte Schatten in der Oede des Hades umherschweifen. Ihnen, welche Häuser für die Ewigkeit gebaut zu haben meinten und große Länderstrecken mit ihren Namen belegten, verbleibt, indem der Hades ihr Leibliches allmählig sicher zugrunderichtet, kein **בָּלָה** dieses Leiblichen mehr, es ist seines festen und prangenden Gehäuses auf immer entledigt, es verwest einsam im Grabe, es geht spurlos zu Grunde. Wesentlich ebenso Hupf. und ähnlich schon Hier.: *et figura eorum conteretur in infero post habitaculum suum* und schon Symm. τὸ δὲ κρατερόν αὐτῶν παλαιώσει ἄδης ἀπὸ τῆς οὐκίσεως τῆς ἐντίμου αὐτῶν. Andere Ausll. lösen das Räthsel des Halbverses freilich ganz anders. Mendelssohn bez. **וְצִירָה** auf die Rechtschaffenen: deren Wesen länger als die Hölle währt (sie überdauert), daher sie ihm keine Herberge (ewige Wohnung) sein kann und fügt hinzu: „Deutlicher konnte der D. von der Auferstehung (Unsterblichkeit) nicht sprechen.“¹⁾ Ein neuerer Judenchrist, der in Jerusalem verschollene Isr. Pick, findet hier die Durchbrechung des Todtenreichs

1) In den von Dav. Friedländer mitgetheilten Commentar-Fragmenten zu seiner Psalmen-Übersetzung.

durch den Auferstandenen geweihsagt: „Ihr Fels ist da zu durchreißen das Todtenreich, daß es ihm nicht zur Wohnung diene.“¹ Auf nähere Erwägung hat die Deutung v. Hofmanns (zuletzt Schriftb. 2, 2, 467) schon deshalb Anspruch, weil sie sich noch immer gegen alle Einwände zu behaupten sucht. Er versteht unter dem Morgen das Ende des Todeszustandes sowol der Gerechten als Unfrommen. „Im Todeszustande haben sie sich beide gleicher Maßen befunden: nun aber des Todes Herrschaft aufhört, beginnt die Herrschaft der Gerechten“. Aber die nach v. 15 dem Tode verfallen, sind nur die Unfrommen, nicht auch die Gerechten. Hofm. erklärt dann weiter: ihr Leibesgebilde verfällt der Vernichtung der Unterwelt, so daß es keine Wohnung mehr hat, was den Ged. ergeben soll, daß die Unfrommen durch die Vernichtung der Unterwelt, welcher ihr Leibliches mitverfällt, um dessen letzte traurige Wohnung, somit aber um ihr Leibliches selbst kommen, welches nun nicht mehr seines Bleibens hat: ihr Dasein wird forthin ein schlechthin besitzloses und raumloses. Aber auch schon nach alttest. nachexilischer Lehre von den letzten Dingen befaßt ja die Auferstehung Gerechte und Ungerechte Dan. 12, 2., und nach neuest. Lehre erhalten ja die Verdammten, nachdem Tod und Hades in den Feuerpfuhl geworfen, einen andern זביל, näml. die Geenna, welche sich zum Hades ebenso verhält, wie die Welt der Verklärung zu dem alten Himmel und der alten Erde. Der in v. 15 gefundene Ged. besteht also nicht die Probe. Es kommt aber hinzu, daß das A. T. von einer solchen Vernichtung des Scheol nirgends sonst etwas weiß, und לְבָלוֹר unseres Ps. wäre dafür das unpassendste Wort, statt dessen es לְבָבוֹר heißen müßte, denn die Bildreden 102, 27. Jes. 51, 6 sind untuglich, dieses Wort, welches eine allmähliche Abnutzung und Verbrauchung bed. und nicht wider den Sprachgebrauch nach בָּל und בָּלִי erklärt werden darf, zu rechtfertigen. Deshalb verzichten wir darauf, diese Psalmstelle zu einem *locus classicus* für eine im A. T. sonst unbelegbare eschatologische Vorstellung zu machen. Andererseits aber schmälert man den Sinn des לְבָבוֹר, wenn man darunter nur den Morgen versteht, welcher für den Gerechten nach der Leidensnacht anbricht (Kurtz). Es ist ja doch ein Morgen gemeint, welcher nicht bloß für einzelne, sondern für alle Rechtschaffenen das Ende der Drangsal und der Anbruch der Herrschaft sein wird: die Gottlosen sind ausgerottet und jene triumphieren nun über ihren Gräbern. Es ist damit in alttest. Weise das Ende aller Geschichte ausgesprochen. Auch nach alttest. Anschauung schließt die Geschichte mit dem Siege des Guten über das Böse. Insofern ist v. 15 wirklich eine חִירָה von dem großen letzten Tage, neutestamentlich: von dem Auferstehungsmorgen, an welchem οἱ ἄγιοι τὸν κόσμον κεραιοῦσι (1 Cor. 6, 2). Mit אָף v. 16 (hier wie z. B. Iob 13, 15 und häufiger אֶבֶן adversativ gebraucht) setzt der D. das ganz andere Loos, das seiner wartet, dem Loose der selbstseligen gottvergesenen Reichen entgegen, אָף gehört logisch mit נַפְשִׁי zus., ist aber (was auch öfter mit רָץ, צָם, אָף geschieht) ungeachtet dieser Zugehörigkeit zu einem

1) Auf einem fliegenden Blatte der nun traurig geendeten sogen. amënischen Gemeinde in München-Gladbach.

folgenden Satzglied an die Spitze des Satzes gestellt: jedoch meine Seele wird Elohim frei machen aus der Hand des Scheöl (89, 49. Hos. 13, 14). Wie der D. diese Erlösung meint, zeigt die in יִקְרֶהוּ בִי enthaltene Anspielung auf die Gesch. Henochs Gen. 5, 24. Böttcher macht die feine Bem., daß diese Verszeile um so sinnvoller sein müsse, je kürzer sie verhältnismäßig ist. Ihr Sinn kann nicht sein: er wird mich in seinen Schutz nehmen, denn das bed. לָקַח nicht. Die rechten Parallelen sind 73, 24. Gen. 5, 24. Die Entrückungen Henochs und Elia's waren Fingerzeige die über die trostlose Vorstellung von dem Wege aller Menschen in die Tiefe des Hades hinauswiesen. Auf diese hinblickend spricht der D., der hier im Namen aller rechtschaffenen Dulder redet, die Hoffnung aus, daß ihn Gott der Macht des Scheöl entreißen und zu sich nehmen werde. Es ist eine Hoffnung, die kein direktes Gotteswort hat, auf das sie sich stützen könnte; sie erhält erst später die Stütze göttlicher Verheißung und ist vorjetzt nur ein „kühner Aufschwung“ des Glaubens. Wir dürfen ebendeshalb auch nicht bestimmen wollen, wie sich der D. jene Erlösung, jene Hinnahme dachte; er hat darüber selbst kein entfaltetes Wissen, seine Hoffnung hat zu ihrem Inhalt nur dunkle Ahnung. Dieses nur allmählig sich aufhellende Dunkel, welches im A. T. über den letzten Dingen liegt, ist die Folge eines göttlichen Erziehungsplans, wonach die Hoffnung des ewigen Lebens allmählig reifen und aus dem ringenden Glauben selbst geboren werden sollte. Dieser Glaube spricht sich v. 16 aus; die Musik begleitet seine Zuversicht in heiteren frohlockenden Tönen. Hierauf wird v. 17 ff. aus dem lyrischen Tone wieder in den gnomisch-didaktischen eingelenkt. Man übers. nicht mit Mendels.: nicht fürchte sie sich (meine Seele), sondern, da der Ps. ja predigtweise beginnt: nicht fürchte du dich. Steigender דָּבָר d. i. Macht, Ueberfluß, Ansehn (alles zus. von דָּבָר *grave* *esse*) des vornehmen Bedrückers soll dem Frommen nicht bange machen: er muß doch sterben und kann da nicht mitnehmen הַכֹּל das alles = irgendetwas (vgl. לֵכֵל zu irgendetwas Jer. 13, 7). בִּי v. 17 setzt wie לֵבִי denkbaren Fall, בִּי v. 18 begründet und בִּי 19^a räumt ein im Sinne von גַּם־בִּי nach Ew. §. 362^b: wenn er gleich seine Seele während seines Lebens segnete d. i. sie glücklich pries und ihr durch Wollustpflege schmeichelte (vgl. Dt. 29, 18 הִתְבַּהֵּר בְּנִפְאָרוֹ und das Selbstgespräch des reichen Mannes Lc. 12, 19) und wenn man gleich dich, o Reicher, preist, daß du dir so gütlich thuest (Lc. 16, 25), indem man sich selber Gleiches wünscht: so wird sie, die Seele eines solchen, doch kommen oder eingehen müssen צִירֵהוּ אֲבוֹתָיו. Das N. צִירֵהוּ hier in der seltenen Bed. Wohnung (arab. *dār* Synon. von *menzil*) zu fassen ist unnötig, und am natürlichsten erscheint es, נִפְאָרוֹ zu נִפְאָר als Subj. hinzu zu denken (Hofm. Kurtz u. A.), indem man falls אַנְדֵּדֶה wäre אֲבוֹתָיו erwartete und nun nicht zu Gunsten der jedenfalls unschönen Synallage anzunehmen braucht, daß das Suff. יָדָיו aus der Formel אֶל־אֲבוֹתָיו (נִפְאָרוֹ) בּוֹא herstamme und trotz des unangemessenen gramm. Zusammenhangs ebenso beibehalten sei, wie רָחֵם und בָּלֵם, unangesehen die Suff. „zusamt“ und „allesamt“ bed. (Böttch.). Allerdings gefällt sich der D. in stilistischen Härten, deren ihm ohnedies genug verbleiben. Unklar ist auch ob 20^b als אֲבוֹתָיו an-

geschlossener Relativsatz oder als selbständiger Satz gefaßt sein will. Das Letztere ist zulässig und also vorzuziehen: dort sind die stolzen Reichen samt ihren Vätern auf ewig in die Finsternis begraben, ohne je das Licht eines Lebens, welches nicht bloß Schattenleben ist, wiederzusehen. Der Lehrvortrag schließt nun mit gleichem Spruche wie der erste Theil v. 13. Statt *וְלֹא יִרְיֶן בְּלִי-יָלִין* heißt es aber hier *וְלֹא יִרְיֶן בְּיָקָר* als zweite attributive Bestimmung des Subj. sich nebenordnet (Ew. §. 351^b): ein Mensch in Herrlichkeit und der keinen Verstand hat, näml. zwischen Vergänglichem und Unvergänglichem, Zeit und Ewigkeit nicht unterscheidet. Der Spruch ist hier mehr präcisirt. Die traurige Aussicht gilt nicht dem Reichen als solchen, sondern dem irdisch und fleischlich gesiunten.

PSALM L.

Göttliche Predigt vom rechten Opfer und Gottesdienst.

- 1 El Elohim Jahve redet
Und ruft die Erde auf vom Sonnenaufgang bis Niedergang.
- 2 Aus Zion, der Schönheit Vollendung, erglänzt Elohim.
- 3 Kommen wird unser Gott und darf nicht schweigen,
Feuer frisst vor ihm her
Und rings um ihn stürmt gewaltig.
- 4 Er ruft herbei die Himmel droben
Und die Erde, zu urtheilen sein Volk.
- 5 „Versammelt mir meine Frommen,
Die Bund mit mir schließen über Opfer!“ —
- 6 Und es verkünden die Himmel seine Gerechtigkeit,
Denn Elohim hat vor, zu richten. (*Sela*)
- 7 Höre doch, mein Volk, so will ich reden;
O Israel, so will ich dir Zeugnis ablegen —
Elohim dein Gott bin Ich.
- 8 Nicht ob deiner Schlachtopfer rüg' ich dich
Und deine Ganzopfer sind vor mir stetiglich.
- 9 Nicht brauch' ich aus deinem Hause Farren,
Böcke zu nehmen aus deinen Hürden.
- 10 Denn mein ist alles Wild des Waldes,
Das Gethier auf den tausend Bergen.
- 11 Ich kenne alles Geflügel der Berge,
Und was auf Fluren trummelt, ist bei mir.
- 12 Wenn ich hungerte, würd' ichs dir nicht sagen,
Da mein die Erdwelt und ihre Fülle.
- 13 Ess ich etwa Fleisch von Stieren?
Und Blut von Böcken tränke ich?
- 14 Opfere Elohim Dankgebet
Und bezahle dem Höchsten deine Gelübde.
- 15 Und ruf mich an am Drangsalstage —
Ich reiße dich heraus und du wirst mich ehren.
- 16 Aber zu dem Frevler spricht Elohim:
Was wagst du zu erzählen meine Satzungen
Und daß du in deinen Mund nimmst mein Bündnis,
- 17 Während du doch hassest Zucht
Und wirfst meine Worte hinter dich?!
- 18 Siehst du einen Dieb, so gefällt dirs bei ihm,
Und mit Ehebrechern machst du dich gemein.

- 19 Deinen Mund lässest du los zu Bösem
Und deine Zunge stricket Trug.
20 Du sitzest beredend deinen Bruder,
Auf deiner Mutter Sohn bringst du Schandfleck.
21 Solches thust du und, weil ich schweige,
Meinst du, ich sei gleich als wie du —
Ich will dich weisen und dir vor Augen legen.
22 O merkt doch das, ihr Gottesvergessen,
Damit ich nicht zerfleische ohne Rettung.
23 Wer Dank opfert, ehrt mich recht,
Und bahnt Weg, wo ich ihm zeige das Heil Elohims.

Mit dem vorigen Ps. schließt die Reihe der korahitischen Elohimps. der Grundsammlung (Ps. 1—72). Es sind, wenn wir 42. 43 als Einen zählen, deren sieben (Ps. 42—49) — die Hauptgruppe der korah. Ps., zu welcher das dritte Psalmbuch einen Nachtrag theils elohimischen (Ps. 84) theils jehovischen Gepräges (Ps. 85. 87. 88) liefert. Die asafischen Ps. dagegen gehören sämtlich der elohimischen Psalmsammlung an, stehen aber doch nicht beisammen: ihre Hauptgruppe findet sich im 3. Psalmbuch (Ps. 73—83), und die Grundsammlung enthält deren nur einen, näml. Ps. 50., der hier an Ps. 49 wegen mehrfacher Wechselbeziehung und bes. deshalb angeschlossen ist, weil mit dem Anfange von Ps. 49: *Höret, alle Völker* das hervorstechende *Höre doch, mein Volk* 50, 7 zusammenklingt.

Die Masse der 38000 Leviten wurde von David nach 1 Chr. 23, 2—5 in vier Dienstabtheilungen (24000 + 6000 + 4000 + 4000) getheilt; der vierten (4000) fiel die gottesdienstliche Musik zu. Aus dieser Dienstabtheilung ward aber weiter ein Eliten-Corps von 288 Sängern ausgehoben und in 24 Klassen getheilt, die unter drei Sangmeister gestellt wurden, 14 Klassen unter Heman den Kehathiten und dessen 14 Söhne, 4 Klassen unter Asaf den Gersoniten und dessen 4 Söhne, 6 Klassen unter Ethan (Jeduthun) und dessen 6 Söhne 1 Chr. c. 25 vgl. 15, 17 ff. Das Instrument dieser drei Sangmeister, dessen sie sich wegen seines hellen durchdringenden Klanges bedienten, waren die Cymbeln 1 Chr. 15, 19. Auch 1 Chr. 16, 5., wo Asaf als *חֲזָנֵה הַמִּזְמֹרֹת* der h. Musik am Bundesladenzelte bez. wird, schlägt er die Cymbeln. Daß er oberster erster Sangmeister war, läßt sich nicht sagen. Die gew. Namenfolge ist *חֲזָנֵה הַמִּזְמֹרֹת*. So folgen sich auch die Stammbäume der Drei 1 Chr. 6, 16—32. Heman steht voran, ihm zur Rechten Asaf, zur Linken Ethan.

Daß Asaf auch Psalmendichter war, bestätigt die Geschichte. Denn Hizkia brachte laut 2 Chr. 29, 30 *חֲזָנֵה הַמִּזְמֹרֹת* wieder in gottesdienstlichen Gebrauch. Und im B. Nehemia 12, 46 werden David und Asaf als *חֲזָנֵה הַמִּזְמֹרֹת* in Israels Vorzeit nebeneinandergestellt.

Die 12 Ps. mit der Aufschrift *לְאַסָּף* sind sämtlich elohimisch. Der Gottesname *יהוה* kommt in zweien (77. 82) gar nicht vor, in den übrigen nur einmal oder höchstens zweimal. Neben *אלהים* sind *אֱלֹהִים* und *אֱלֹהִים* beliebt und mit bes. Vorliebe wird auch *אֱלֹהִים* gebraucht. Von zusammengesetzten Gottesnamen ist ihnen im Psalter *אֱלֹהִים יְהוה* (nur noch Jos. 22, 22) und überh. in der alttest. Schrift *אֱלֹהִים יְהוה* (s. *Symbolae* p. 14—16) ausschließlich eigen. Inhaltlich unterscheiden sie sich von den korah. Ps. durch ihren profetisch richterlichen Charakter. Wie bei den Prof. wird Gott häufig redend eingeführt; wir treffen auf ausführliche prof. Gemälde der Erscheinung Gottes des Richters mit ziemlich langen richterlichen Ansprachen Ps. 50. 75. 82. Dazu paßt der Beiname *חֲזָנֵה הַמִּזְמֹרֹת*, den Asaf führt 2 Chr. 29, 30; indes

gibt ihn der Chronist auch den beiden andern Sangmeistern: er hat, wie auch das beim Chronisten vom gottesdienstlichen Sang und Spiel übliche שִׁיר, in der innigen Verbindung der h. Lyrik und der Profetie überh. seinen Grund. Der zukunftsge- schichtliche visionäre Charakter der asafischen Ps. hat zur Kehrseite den vergangen- heitsgeschichtlichen historischen; wir begegnen öfter schildernden Rückblicken auf urgeschichtliche Thatsachen 74, 13—15. 77, 15 ff. 80, 9—12. 81, 5—8. 83, 10—12 und Ps. 78 ist ganz damit beschäftigt, der Gegenwart den Spiegel der alten Volksgeschichte vorzuhalten. Liest man die 12 Asafps. hintereinander, so wird man außerdem die auf- fällige Eigentümlichkeit merken, daß hier häufiger als sonst Josefs und der josephi- schen Stämme Erwähnung geschieht 77, 16. 78, 9. 67 f. 81, 6. 80, 2 f., und nicht min- der eine andere, daß nämli. das Wechselverhältnis Jahve's zu Israel am liebsten unter dem Bilde des Hirten und der Herde aufgefaßt wird 74, 1. 77, 21. 78, 52 vgl. 70 —72. 79, 13. 80, 2. Auch sonst gefallen sich diese Ps. darin, mit den mannigfach- sten Benennungen des Volkes Gottes zu wechseln.

Es ist ein eigentümlicher Psalmentypus, welcher in Ps. 50. 73—83 vorliegt. Die Ueberschrift שִׁיר דָּאָסָף hat also tiefliegende innere Gründe. Daß aber alle diese Ps. den alten Asaf, der, wie 78, 69 zeigt, bis in die erste Zeit Salomo's gelebt hat, zum Verf. haben, folgt daraus nicht. Asafs Anschau pßanzte sich auf seine Nachkommen bis in die nachexil. Zeit fort. Die Gesch. kennt Asafiten unter Josafat 2 Chr. 20, 14., unter Hizkia 2 Chr. 29, 13 und unter den zurückgekehrten Exulanten (Ezr. 2, 41 vgl. 3, 10: 128 Asafiten; Neh. 7, 44 vgl. 11, 22: deren 148). Da bis nach dem Exile sogar die Cymbeln תְּזַמְּרִים von ihrem Ahn her sich auf sie vererbt haben, so mag auch Dichteranlage und Dichterlust unter ihnen erblich gewesen sein. Die jüngeren Asafps., seien sie von jüngeren Asafiten oder irgendwem anders, sind לְאָסָף über- schrieben, weil von irgendwem in asafischer Psalmweise und nach asafischen Vor- bildern gedichtet. Ps. 50 aber ist ein asafischer Originalps.

In Profetenweise wird hier die doppelte Wahrheit vorgetragen, daß Gott Thier- opfer ohne das Herzensopfer des Gebets nicht mag und daß das Bekenntnis zu sei- nem Worte ohne Leben nach seinem Worte ihm ein Greuel ist. Es ist ebender Grundged., welcher 40, 7—9. 69, 31 f. 51, 18 f. ausgesprochen wird und den Ps. 24 (1—6) und 15 unterliegt, alles Nachklänge des großen Wortes Samuels 1 S. 15, 22., des Vaters der Psalmenpoesie. Daß diese Verwerflichkeit herzlosen Werkdienstes gerade in der dav. Zeit so vielstimmig betont wird, kann nicht befremden; die Nicht- tigkeit des *opus operatum* ist ja auch weiterhin das Lösungswort der Prof. in Zei- ten, wo wolgeordneter gesetzmäßiger Cultus in Juda herrschend ist. Auch das darf nicht befremden, daß Asaf der Levit, der bei dem Heiligtume auf Zion angestellt war, sich so ausspricht, denn auch Jeremia war Levit und sogar Cohen, und doch hat Niemand ein kühneres schneidendes Wort gegen den äußerlichen Opferdienst gesprochen, als er Jer. 7, 22 f. Da sich diese beiden Bedenken heben, so steht dem altasaf. Ursprung des Ps. nichts weiter entgegen. Nachklänge bei den Prof. (vgl. v. 2 mit Thren. 2, 15 und den Versausgang v. 8. 38, 18 mit Jes. 49, 16) sind ihm günstig und in der Sprachform zeugt nichts dagegen.

V. 1—3. Die Theophanie. Die Gottesnamen werden v. 1 gehäuft, um für die Schilderung Gottes des Weltrichters ein recht volltönendes Exor- dium zu gewinnen. Hupf. findet diese Häufung frostig, sie ist aber eben nach dem Geschmack der elohimischen Psalmweise. Die 3 Namen sind einander coordinirt, denn אֱלֹהֵינוּ bed. nicht „Gott der Götter“, was viel-

mehr durch אֱלֹהִים oder אֱלֹהִים ausgedrückt wird. אֱלֹהִים heißt Gott als der Mächtige, אֱלֹהִים als der Ehrfurchtbare, יְהוָה als der schlechthin Seiende und demgemäß frei nach eignem Plan die Geschichte Durchwaltende und Gestaltende — dieser sein eigentlicher Eigenname ist die Terz im Dreiklang. Perff. wechseln in v. 1—6 mit Futt., indem bald die Vorstellung des Tatsächlichen, bald die des Künftigen überwiegt. Die Erde ruft J. auf, daß sie Zeugnis sei des göttlichen Gerichts über das Bundesvolk; der Beisatz: von der Sonne Aufgang bis zu ihrem Niedergang zeigt, daß der D. die Erde mit Bezug auf ihre Bevölkerung meint. Er redet und weil was Er redet universale Bedeutung hat nimmt er sich die Erde in ihrem ganzen Umfang zur Zuhörerschaft. Dieser Aufruf geht seiner Selbsterscheinung voraus. Man construiere mit Aq. Syr. Hier. Tremell. Mont.: „aus Zion, der Schönheit Vollendung, erglänzt Elohim.“ Zion, die vollkommene an Schönheit (vgl. die Lehnstelle Thren. 2, 15 und 1 M. 2, 12., wo der Tempel ἡ καλλονὴ ἡμῶν genannt wird), weil die Stätte der Gegenwart Gottes des Herrlichen, ist der Lichtpunkt, von wo aus der Lichtglanz der göttlichen Erscheinung sich gleich der aufgehenden Sonne ausbreitet. An sich freilich ist es auch nicht unpassend, mit LXX Vulg. Lth. מְכַל־יְהוָה als Bezeichnung der Erscheinung Elohim in seiner Herrlichkeit zu fassen, welche das Nonplusultra der Schönheit ist, und also nicht nach Thren. 2, 15 (zumal da Jeremia älteren Schriftstellen gern neue Wendung gibt), sondern nach Ez. 28, 12 vgl. Ex. 33, 19 zu erklären. Aber in Erwägung daß nirgends in der Schrift Schönheit יְהוָה so unmittelbar von Gott prädicirt wird, welchem über alle Schönheit hinausliegende Herrlichkeit eignet, hat man dem Fingerzeig der Accentuation zu folgen, welche מְכַל־יְהוָה durch *Mercha* als Appos. von צִיּוֹן bez. (vgl. Psychol. S. 49). Die sonnenaufgangsähnliche Erscheinung Gottes (יְהוָה) wie in dem Asafps. 80, 2 nach Dt. 33, 2 von יְהוָה mit Uebergang des Grundbegriffs des Aufsteigens رَفَعَ, in den des Aufstrahlens und Weitleuchtens, wie in سَطَعَ schaut der D., denn „kommen wird unser Gott und mit

nichten schweigen“. Man übers. nicht: kommen möge unser Gott (Hupf.) und schweige nicht (Olsh.). Der erstere Wunsch kommt nach vorausgeg. יְהוָה zu spät (בֹּא also *veniet*, geschrieben wie z. B. 37, 13) und der letztere ist überflüssig; אֵל verneint wie 34, 6. 41, 3. Jes. 2, 9 u. ö. mit gemüthlicher Bethheiligung: er kann, er darf nicht schweigen, seine Heiligkeit läßt es nicht zu. Der das Gesetz gegeben, wird ins Gericht gehn mit denen, die es haben und nicht halten; dazu kann er auf die Dauer nicht schweigend zusehn. Er muß strafen, zunächst im Wort, um zu warnen vor der Strafe durch That. Feuer und Sturm sind die Vorboten des als Richter erscheinenden Gesetzgebers vom Sinai. Das Feuer droht die Sünder zu verzehren, und der Sturm (näml. Gewittersturm, wie Iob 38, 1) droht sie hinwegzustieben wie Spreu. Der Ausdruck 3^b ist wie 18, 9; das fem. *Ni*. נִשְׁפָּרָה geht nicht auf שָׂרָא, sondern ist neutrich gebraucht: es wird gestürmt d. h. es toset Sturm (Ap. ἐλαττωθήσεται σφοδρῶς). Das Feuer ist sein Zorn und der Sturm seine Zorngewalt.

V. 4—6. Die Gerichtsscene. Den Himmeln oberhalb (מִלְּפָנֶיךָ sonst Präp.,

hier wie Gen. 27, 39. 49, 25 Adv. *desuper, superne*) und der Erde ruft Gott (אל קרא wie z. B. Gen. 28, 1), beiden גבוי לרין um unter ihrer Zeugen-schaft Gericht zu halten über sein Volk. Oder werden sie nicht herbeige-rufen, sondern ihnen der Auftrag v. 5 zugerufen (Olsh. Hitz.)? Gewiß nicht, denn die Handlung des Sammelns eignet sich nicht für Himmel und Erde, die sich aber weil sie von Ur her bestehen und ewig bestehen werden, zu Zeugen (Dt. 4, 26. 32, 1. Jes. 1, 2, 1 Macc. 2, 37) eignen. Der Aufruf אקא richtet sich, wie Mt. 24, 31 und häufig in Visionen, an die himmlischen Geister, die Diener des hier erscheinenden Gottes. Die Beklagten, wel-che vor das göttliche Tribunal gebracht werden sollen, werden mit Na-men genannt, welche, ohne daß diesen ihr innerer Zustand entspricht, das Verhältnis ausdrücken, in welches sie Gott zu sich gestellt hat (vgl. Dt. 32, 15. Jes. 42, 19). Sie heißen גבויים wie in dem Asafps. 79, 2. Dieser Widerspruch des Verhältnisses und Verhaltens gibt eine unbeabsichtigte bittere Ironie. In Bundesverhältnis, geweiht und bekräftigt durch Bundes-opfer (גבוי-גבוי ähnlich wie 92, 4. Num. 10, 10) hat sich Gott zu ihnen ge-stellt (Ex. c. 24), und dieses Bundesverhältnis wird ihrerseits durch Dar-bringung von Opfern als Ausdruck ihres Gehorsams und ihrer Treue auch unterhalten; das Partic. גבוי besagt hier die dauernde Fortsetzung jener grundlegenden Bundesschließung. Während nun die Beklagten her-beigeschafft werden, hört der D. die Himmel die Gerechtigkeit des Rich-ters invoraus feierlich anerkennen. Die Participialconstr. שפט רוא, wel-che je nach dem Zus. Gegenwärtiges Nah. 1, 2 oder Vergangenes Richt. 4, 4 oder Zukünftiges Jes. 25, 31 besagt, ist hier Ausdruck des Bevor-stehenden (*fut. instans*). רוא hat nicht den Sinn von *ipse* (Ew. §. 314^a), denn es entspricht dem „ich“ in שפט אני oder שפט הני, und כי ist nicht *nam* (Hitz.) zu übers., denn daß Gott richten wolle, bedarf weiter keiner Ankündigung, vielmehr weil Gott eben jetzt Gericht zu halten in Begriff steht, geben die Himmel, die vornehmsten und ihm nächststehenden Zeu-gen, seiner Gerechtigkeit Zeugnis. Die irdische Musik soll hier, wie das סלה sagt, in den himmlischen Lobpreis einstimmen. Es fehlt der Gerichts-scene nun nichts weiter; die Verhandlung beginnt.

V. 7—15. Die Auslegung der Opfertora für die Werkheiligen. Die durch *ah* verstärkten Formen v. 7 bez. den Drang Gottes, Israel zu wil-ligen Zuhörern zu haben, als ebenso starken, wie seinen Drang, zu reden und Zeugnis abzulegen; קב *obtestari aliquem* als Zeuge auftreten, entw. heilig versichernd oder wie hier und in dem Asafps. 81, 9 ernst mah-nend und strafend (vgl. شهد mit ב wider jem. zeugen); über das *Da-*

geseh forte conj. in קב s. Ges. §. 20, 2^a. So Israel gegenüber zu treten hat der Redende das Recht, denn er ist Elohim, Israels Gott — womit zurück-geedeutet wird auf das die sinait. Gesetzgebung beginnende אלהים אלהים Ex. 20, 2., welches hier elohimisch lautet (wogegen es 81, 11 unverändert bleibt) und zusammenhangsgemäß invertirt ist. Gegenstand des rügenden Zeugnisses sind nicht, wie v. 8 sagt, die äußern Opfer, die Israel ja unun-terbrochen darbringt; וכליך auch wenn es wie bei Baer *Mugrasch* hat ist im Sinne der Accentuation deshalb nicht s. v. a. וכליך (vgl.

dagegen 38, 18), es ist ein einfacher assertorischer Nominalsatz: deine Ganzopfer sind, ohne sich vermissen zu lassen, vor mir fort und fort. Wegen Opfer in ihrer Aeufferlichkeit will Gott nicht rechten, denn — so fährt v. 9—11 fort — er braucht die Opfer nicht, um von Israels Seite etwas zu empfangen was er nicht ohnehin besäße. Sein ist alles Wild (וְהַיְיָ כַּדְּרֵי-אֵלֶּה wie in dem Asafps. 79, 2) des Waldes, sein die Thiere בְּהֵמַת הָאֲרָצִים auf den Bergen der Tausend d. i. den tausend (und abertausend) Bergen (ähnlich wie בְּהֵמַת הָאֲרָצִים oder בְּהֵמַת הָאֲרָצִים) oder: wo sie zu Tausenden leben (ähnliche Verbindung wie בְּכָל-עֵשֶׂר); ein vollkommen gleichartiger sprachlicher Beleg fehlt für beide Erkl. des Genit., die erstere aber ist wegen des besser zu ihr passenden Sing. vorzuziehen. Er kennt alles auf Bergen horstende Geflügel; כָּרִב, wie gew., von einem Wissen, welches des Gegenstandes mächtig ist, ihn umschließt und zu eigen hat. Was auf dem Gefilde sich tummelt, ist bei ihm d. i. befindet sich im Bereiche seines Wissens (vgl. Job 27, 11. 10, 13) und also seiner Macht, יָדִי (hier und in dem Asafps. 80, 14) von יָדָא = יָדָא hin- und herbewegen, wie יָדָא von יָדָא auslegen, vgl. κινώπειτον, κινώδαλον von κινεῖν. So wenig aber Gott die Opfer braucht, um sich dadurch zu bereichern, so wenig ist ein Bedürfnis auf seiner Seite vorhanden, welches durch Opfer zu stillen wäre v. 12 f. Wenn Gott hungerte, so bedürfte er nicht der Menschen, um sich zu sättigen; er hungert aber nicht, denn er ist der Uebersinnliche. Ebendeshalb ist was Gott will gar nicht der äußere Opfercultus, sondern das geistliche Opfer, der inwendige Cultus v. 14. Statt der שְׁלֵמִים und insbes. זֶבַח הַיֵּרֶדָה Lev. 7, 11—15 und שְׁלֵמִי נָרָה Lev. 7, 16 (in deren Gattungsbegriff auch eigens angelobte Dankopfer hineinfallen) will Gott Dank des Herzens und Leistung des in Betreff des sittlichen Verhältnisses zu ihm und den Menschen Angebotenen, statt der נִזְלָה in ihren mannigfachen Arten Anbetung, Gebet des Herzens, welches nicht unerhört bleiben soll, so daß im Kreislauf dieser λογικὴ λατρεία alles von εὐχαριστία ausgeht und darauf hinausläuft. Es werden den herzlos dargebrachten Opfern nicht die mit der erforderlichen Gesinnung dargebrachten entgegengestellt (wie z. B. Sir. 32, 1—9), sondern das äußere Opfer scheint überhaupt gegen das innere verworfen zu werden. Diese gänzliche Abkehr von der Aeufferlichkeit des gesetzlichen Ceremoniells ist im A. T. bereits weissagende Zukehr zu jener Anbetung Gottes im Geist und in der Wahrheit, welche der N. B. zur ausschließlichen Geltung bringt, nachdem die Formen des Gesetzes dem im A. B. werdenden neustest. Leben als Windeln gedient haben. Dieses Werden beginnt schon in der Tōra selbst, bes. im Deuteronomium. Unser Ps., wie die Chokma (Spr. 21, 3) und Profetie der Folgezeit (vgl. Hos. 6, 6. Mi. 6, 6—8. Jes. 1, 11—15 u. a. St.), steht auf dem Standpunkt dieses Schlußbuchs der Tōra, welches alle Forderungen des Gesetzes auf das Grundgebot der Liebe zurückführt.

V. 16—21. Die Rüge der offenbaren Sünder. Es sind hier nicht, wie Hgst. meint, dieselben angeredet, welche v. 7 ff.; schon die Wortstellung וְלֹא-שָׁמַע zeigt deutlich, daß die göttliche Rede sich nun an eine andere Klasse wendet, näml. an die Frevler, welche bei offenbaren Thatsünden und Lastern das Wort Gottes im Munde führen, versch. von den Werk-

heiligen, welche die Gebote Gottes äußerlich erfüllen, aber sich mit dieser Aeußerlichkeit begnügen und betrügen. לָּ was hast du, was kommt dir bei, daß du = es kommt dir nicht zu. Mit וְאַתָּה v. 17 beginnt ein gegensätzlicher Untersatz: da du doch von der durchs Gesetz beabsichtigten sittlichen Veredelung nichts wissen magst und meine Worte, statt sie als stete Richtschnur vor Augen zu haben, hinter dich wirfst und also mit dem Rücken ansiehst (vgl. Jes. 38, 17). וְאַתָּה nicht von וְיָי (LXX Trg. Saad.), wovon וְיָי zu vocalisiren wäre, sondern von וְאַתָּה, hier wie Iob 34, 9 mit כָּם: Gefallen haben am Umgang mit jem. In 18^a wird die Uebertretung des siebenten Gebotes, in 18^b die des sechsten, v. 19 f. die des achten (der Wahrhaftigkeit des Zeugnisses) gestraft. שִׁלַּח פִּי וְכָרַעַתָּ dem Maule den Zügel schießen lassen im Bösen d. i. so daß Böses herauskommt. וְכָרַעַתָּ 20^a deutet auf Klatschgesellschaft (vgl. 1, 1). וְכָרַעַתָּ bed. Stoß (vgl. וְכָרַעַתָּ), wonach LXX *ἐπιθαις σκάνδαλον* (vgl. Lev. 19, 14), aber auch Kränkung und Höhnung (vgl. וְכָרַעַתָּ), also: Schimpf (Hier. *opprobrium*) auf jem. bringen, ihm Schande anhängen. Die Praep. בְּ bei וְכָרַעַתָּ hat wie Num. 12, 1 u. ö. feindliche Bed.; „Sohn deiner Mutter“ ist der mit dir von Einer Mutter, nicht bloß Einem Vater, geborene, also dein leiblicher Bruder im vollsten Sinne. Was hier Jahve sagt, ist ganz dasselbe, was Röm. 2, 17—24 der Ap. Jesu Christi. Diesen Widerspruch des Wissens und Lebens muß Gott um seiner Heiligkeit willen entlarven und strafen v. 21. Der Sünder meint sonst, Gott sei wie er d. h. es gelte auch Gotte nicht für Sünde, was er sich unter der Decke seines toten Wissens gestattet. Denn wie der Mensch ist, so denkt er sich auch seinen Gott (s. 18, 26 f.). Aber Gott wird diesen Wahn nicht nähren: „so will ich denn dich strafen und dir (es) vor Augen darlegen“ (וְאַתָּה, nicht וְאַתָּה, um die durch das Suff. gehinderte Modusform wenigstens das 2. Mal zum Ausdruck zu bringen), er will dem Sünder, welcher thatsächlich und auch grundsätzlich die göttliche Heiligkeit negirt, seine wirkliche Herzens- und Lebensgestalt vor Augen legen, daß er davor erschrecken muß. Statt וְיָי lautet der *inf. intens.* hier unter Einfluß des engen Zusammenhangs der Sätze (Ew. §. 240^c) וְיָי; es beginnt damit *or. obliqua* ohne בְּ (*quod*). וְיָי entspricht genau unserem „deines Gleichen.“

V. 22—23. Epilog der göttlichen Rede. Unter dem Namen וְכָרַעַתָּ werden die ehrbaren Werkheiligen und die lasterhaften Wissener zusammengefaßt und vor dem schließlichen Vollzuge des Strafurtheils gewarnt, das sie verschulden. Die toten Werke mag Gott nicht, sondern wer Dank opfert (nämlich nicht Schelamim-Tôda, sondern Herzens-Tôda), der preiset ihn¹ und וְכָרַעַתָּ. Es ist unnöthig mit Lth. nach LXX Vulg. Syr. וְכָרַעַתָּ zu lesen; das talmudische וְכָרַעַתָּ אֵלָּא וְכָרַעַתָּ setzt וְכָרַעַתָּ als überlieferte LA voraus. Faßt man וְכָרַעַתָּ als in sich geschlossenen Ged., was in gewissem Sinne möglich (s. Jes. 43, 19) so erklärt man am besten nach Vulg. (*qui ordinat viam*) mit Böttch. Mr. Hupf.: *viam h. e. recta incedere (lege agere) parans*, aber der Ausdruck ist für diesen ethischen Sinn unzureichend

1) In dem vedischen *jağ*, altbaktr. *jaz* (wov. *jağjas*, das Urwort zu *εἵλος*) liegen die Begriffe des Opfern und Preisens ineinander.

(vgl. Spr. 4, 26) und deshalb auch beispiellos. Schon LXX καὶ ἐὰν ὁδὸς ἡ δίκαιη ἀνὴρ ᾧ δὲ σωτήριον θάωτ' deutet auf das Richtige. Das für sich allein bestimmten Sinns ermangelnde וַיִּשָׁם דָּרַךְ (absichtlich nicht דָּרַךְ vocalisirt) erhält durch den folgenden Attributivsatz seine erforderliche Ergänzung. Ein solcher bahnt einen Weg, auf dem ich ihm zu sehen geben werde das Heil Elohims d. i. auf dem ich ihm den Wonneanblick der vollen Wirklichkeit meines Heils gewähren werde. Sonst beispiellos ist die Form יִקְרָאֲנִי. Sie lautet wie das gleichfalls epenthetische יִקְרָאֲנִי Spr. 1, 28 vgl. 8, 17. Hos. 5, 15 und begreift sich als lautliche Nachbildung dieser. Als außerpausale Form ist יִקְרָאֲנִי (= יִקְרָאֲנִי) gedacht (Ges. §. 58, 4). Mit v. 23 ist der Ps. auf seinen Mittel- und Höhepunkt v. 14 f. zurückgekommen. Was hier Jahve in nachsinaitischer Erscheinung predigt, ebendieselbe Predigt von der Werthlosigkeit der todten Werke und dem wahren Gotteswillen hält Jesus beim Antritt seines Amtes dem versammelten Volke. Mit der Bergpredigt schließt sich an den Offenbarungskreis der Tôra der Offenbarungskreis des Evangeliums; sie ist der Punkt, in welchem beide Kreise sich berühren.

PSALM LI.

Reumüthige Bitte und Fürbitte um Wiederbenedigung.

- 3 Sei lind mir, Elohim, nach deiner Gnade,
Nach der Größe deines Erbarmens lösche meine Frevel!
- 4 Völlig wasche mich von meiner Missethat
Und von meiner Sünde mach mich rein.
- 5 Denn meiner Frevel bin ich mir bewußt
Und meine Sünde ist stets mir gegenwärtig.
- 6 An dir allein hab' ich gesündigt
Und was böse in deinen Augen gethan,
Daß du gerecht erscheinst in deinem Sprechen,
Lauter erscheinst in deinem Richten.
- 7 Sieh in Missethat bin ich geboren,
Und in Sünd' empfing mich meine Mutter.
- 8 Siehe Wahrheit willst du in den Nieren
Und im Verborgnen mögst Weisheit du mir kundthun.
- 9 O entsündige mich mit Ysop, so werd' ich rein;
Wasche mich, so werd' ich weißer denn Schnee.
- 10 Gib mir zu hören Ergötzen und Freude,
Daß jubeln die Gebeine, die du zerschlagen.
- 11 Verberg dein Antlitz vor meinen Sünden
Und alle meine Missethaten lösche.
- 12 Ein reines Herz schaffe mir, Elohim,
Und einen festen Geist erneuere in meinem Innern.
- 13 Verwirf mich nicht von deinem Angesicht,
Und deinen heiligen Geist nimm nicht von mir.
- 14 Wende mir wieder zu deines Heils Ergötzen
Und mit einem Geiste der Willigkeit stütze mich.
- 15 So will ich lehren Frevler deine Wege
Und Sünder sollen zu dir sich bekehren.

- 16 Rette mich von Blutschuld, Elohim mein Heilsgott,
So wird jubeln meine Zunge über deine Gerechtigkeit,
- 17 HErr, meine Lippen wollst du aufthun,
So wird mein Mund verkünden deinen Ruhm.
- 18 Denn Schlachtopfer magst du nicht, ich gäb' sie wol,
Ganzopfer begehrest du nicht.
- 19 Schlachtopfer Elohims sind ein zerbrochener Geist,
Ein Herz zerbrochen und zerknirscht, Elohim, verschmäht du nicht! —
- 20 Thue doch wol in deiner Huld an Zion,
O baue die Mauern Jerusalems,
- 21 Dann wirst du rechte Opfer mögen, Brand- und Ganzopfer,
Dann werden hinaufsteigen auf deinen Altar Farren.

Gleiche Entwerthung des äußeren Opfers, wie Ps. 50, spricht sich in Ps. 51 aus, welcher den vorigen insofern ergänzt, als er die Verinnerlichung des Opfers auf das Sündopfer (vgl. 40, 7) ausdehnt. Es ist der erste der dav. Elohimps. Die Ueberschrift lautet: *Dem Sangmeister, ein Psalm von David, als kam zu ihm Nathan der Profet, wie er gekommen war zu Bathseba.* Darin, daß von dem amtlichen Kommen Nathans zu David (vgl. 2 S. 12, 1) und von dem geschlechtlichen Kommen Davids zu Bathseba (לָאָה בָּרָא wie Gen. 6, 4. 16, 2 vgl. 2 S. 11, 4) ein und dieselbe RA gebraucht ist, zeigt sich die Sorglosigkeit des hebr. Stils. Das vergleichende אֲשֶׁר hält als Zeitpartikel im ganzen Umfange des lat. *quum* Vorgängiges und Nachmaliges zus.; mit folg. Perf. (2 S. 12, 21. 1 S. 12, 8) hat es den Sinn von *postquam* (vgl. die Vermengung dieses כִּאֲשֶׁר mit אֲשֶׁר אַחֲרֵי Jos. 2, 7). Mit בָּרָא wird nur im Allgem. die Zeit angegeben, in welche die Entstehung des Ps. hineinfällt: er zeigt uns, wie David danach ringt, der von Nathan ihm verkündigten Sündenvergebung (2 S. 12, 13) innerlich und empfindlich gewiß zu werden. Schon in Ps. 6 und 38 hörten wir David krank an Seele und Leib um Sündenvergebung flehen, hier in Ps. 51 ist schon stiller und heiterer in seiner Seele geworden und es fehlt ihm nichts als das wonnige Schmecken der Gnade, in deren Bereich er sich bereits befindet. Hingegen liegt Ps. 32 schon jenseit Ps. 51. Denn was David 51, 15 verspricht, daß er, wenn ihm Gnade widerfahren sei, die Abfälligen Gottes Wege, die Sünder wie sie sich zu Gott bekehren sollen lehren wolle, das hörten wir ihn in dem spruchartigen Lehrps. 32 erfüllen.

Hitz. eignet Ps. 51 wie 50 dem Verf. von Jes. c. 40—66 zu. Aber die mannigfachen sachlichen und stilistischen Berührungen beweisen nur, daß dieser Prof. mit beiden Ps. vertraut war. Wir unterscheiden in Ps 51 vier Theile von absteigender Größe. Der erste Theil v. 3—11 enthält die Bitte um Entsündigung; der zweite v. 12—15 die Bitte um Erneuerung; der dritte v. 16—19 das Gelübde geistlicher Opfer; der vierte v. 20—21 die Fürbitte für ganz Jerusalem. Der Gottesname אֱלֹהִים kommt fünfmal vor in sinniger Vertheilung.

V. 3—4. Bitte um Entsündigung. Ueber die wechselnden Namen der Sünde s. zu 32, 1f. Obgleich der Ps. in der Ehebruchsünde seinen nächsten Anlaß hat, sagt David doch אֲשֶׁר nicht nur deshalb, weil sich aus ihr viele andere Sünden, wie die Blutschuld an Uria, das den Feinden Jahve's gegebene Aergernis und die fast ein Jahr lang fortgeführte Selbstverblendung entwickelten, sondern auch deshalb, weil jede einzelne Sünde, je gründlicher und gleichsam mikroskopischer sie erkannt wird, als ein um so vielfacher verschlungener Sündenknäuel erscheint und

in um so engeren und erschreckenderen Folgezus. mit dem verderbten Gesamtzustande tritt. In חַיָּה sind die Frevel als eine auf die Zeit der Strafzahlung aufgeschriebene (Jer. 17, 1) Schuldenmasse (nach Jes. 44, 22 vgl. 43, 25 gleich einer dicken dunklen Wolke) gedacht; in כְּבַסְתִּי (v. כָּבַס *plúnein* waschen mittelst Knetens, versch. v. חָרַץ *lóúein* waschen mittelst Abspülens) die Missethat als tief eingedrungener Schmutz; in כְּהַרְגִי, dem von declarativer und faktischer Reinigung üblichen Wort, die Sünde als Aussatz Lev. 13, 6. 34. Das *Keri* lautet: חָרַב כְּבַסְתִּי (*imper. Hi.* wie חָרַב 37, 8) „mache groß oder viel, wasche“ d. i. (nach Ges. §. 142, 3^b) wasche mich ganz und gar *penitus et totum*, was auch das *Chethib* חָרַבְתִּי (eig. *multum faciendo* = *multum, prorsus* Ges. §. 131, 2) besagt. In גָּדַב (Jes. 63, 7) und חָרַב spricht sich die Tiefe der Sündenerkenntnis aus; *profunda enim malitia*, wie Martin Geier bemerkt, *insolitam raramque gratiam postulat*.

V. 5—6. Begründung der Bitte daraus, daß er sich im Stände mehr als oberflächlicher Sündenerkenntnis und willig beichtender Bußfertigkeit befindet. Wahre Buße ist kein todes Wissen um begangene Sünde, sondern lebendiges empfindliches Bewußtsein derselben (Jes. 59, 12), welchem sie als Gegenstand und Grund der Unruhe und Pein immer gegenwärtig ist, und diese die ganze Persönlichkeit des Menschen einnehmende Bußtraurigkeit ist zwar kein Verdienst, welches Gnade erwirbt, wol aber die Bedingung, ohne welche keine Gnadenerweisung möglich. Solche wahre Sündenerkenntnis betrachtet die Sünde, welcherlei Art sie auch sei, direkt als Sünde an Gott und im letzten Grunde als Sünde an ihm allein (אֵימָה mit לֵב dessen, gegen den man sündigt Jes. 42, 24. Mi. 7, 9), denn alle Verhältnisse, in welchen der Mensch zu Menschen und überh. den Creaturen steht, sind nur Erscheinungsformen seines Grundverhältnisses zu Gott, und die Sünde ist „das Böse in den Augen Gottes“ (Jes. 65, 12. 66, 4), sie ist Widerspruch gegen den Willen Gottes, des alleinigen höchsten Gesetzgebers und Richters. So verhält es sich, wie David bekennt, mit seiner Sünde, auf daß . . . Man darf dieses לֵב אֵימָה nicht dadurch abschwächen, daß man es vom Erfolge statt von der Absicht versteht. Ist es aber intentionell gemeint, so schließt es sich an das in לֵב אֵימָה und חָרַב חָרַבְתִּי ausgesprochene sittliche Verhältniß des Menschen zu Gott an, welches darauf hin angelegt ist, daß Gott, wenn er nun den Sünder verurtheilt, als der Gerechte und Heilige erscheine, der, wie der Sünder selbst anerkennen muß, nicht anders als ihn verdammend entscheiden kann. Indem die Sünde dem Menschen als solche offenbar wird, muß er selber zu dem göttlichen Strafurtheil, wie David zu dem durch Nathan über ihn ergangenen, Amen sagen; und so sich selber Unrecht geben, damit Gott Recht habe und Recht behalte, ist eben das Wesen der Buße. Wenn aber des Sünders Selbstanklage die göttliche Gerechtigkeit rechtfertigt, wie andererseits alle Selbstrechtfertigung des Sünders (die aber eher oder später enttäuscht wird) Gott der Ungerechtigkeit anklagt (Iob 40, 8): so muß alle menschliche Sünde zuletzt der Verherrlichung Gottes dienen. In diesem Sinne wird 6^b von Paulus Röm. 3, 4 verwendet, indem er was hier im Psalter geschrieben steht: *ὅπως ἂν δικαιωθῇς ἐν τοῖς λόγοις σου καὶ νικήσῃς ἐν τῷ κρίνεσθαί σε* (LXX) als das Ziel ansieht, auf welches die

ganze Geschichte Israels hinstrebt. Statt בְּרִבְרָה (*inf.* wie שְׁלֵחָה Gen. 38, 17., hier des Gleichklangs halber¹ statt des sonst üblichen רִבֵּר) in *deinem Sprechen* übers. LXX ἐν τοῖς λόγοις σου = בְּרִבְרָה; statt בְּשִׁפְטָה ἐν τῷ κρίναι αὐτὸν = בְּשִׁפְטָה (*inf.* Ni.), wenn anders κρίναι passivisch und nicht (wie Jer. 2, 9 LXX vgl. Mt. 5, 40) medial gemeint ist. Der Gedanke bleibt bei diesen Abweichungen im Wesentlichen unverändert, auch die Fassung des V. וְכִי rein s. in der syrischen Bed. נִכָּאֵן alterirt ihn nicht. Darauf hin, daß Gott gerechtfertigt dastehe in seinem entscheidenden Sprechen und Richten, darauf hin daß er, der Richter, allem menschlichen Urtheil gegenüber Recht behalte, läuft Davids Sündenbekenntnis, läuft alle Geschichte der Menschen und insbes. Israels hinaus.

V. 7—8. David bekennt hier die Erbsünde als Wurzel seiner That-sünde. Die Aussage bewegt sich rückwärts von der Geburt zur Empfängnis, vertieft sich also bis zum fernsten Punkt des Lebensanfangs; הוֹלֵלָתִי steht für נִלְרָתִי, viell. (obwol anderwärts z. B. 90, 2 die Vorstellung des Schmerzhafteu ganz zurücktritt) mit Bezug auf das Verhängnis: „mit Schmerzen sollst du Kinder gebären“ Gen. 3, 16 (Kurtz), und statt הָרָתָה אִמִּי heißt es mit noch bestimmter Bez. des Vorgangs der Empfängnis הָרָתָתִי (für הָרָתָתִי nach gleichem Lautwechsel wie Gen. 30, 39. Richt. 5, 28). Die Wahl dieses V. entscheidet über die Frage, ob unter עֲוֹן und חַטָּא Schuld und Sünde des Kindes oder der Eltern gemeint sei. יָחַם (brunsten) deutet auf das Thierartige und für den Menschen Schamwürdige der Begattung, ohne daß deshalb עֲוֹן und חַטָּא Geburt und Empfängnis selbst zur Sünde machen; der Sinn ist nur, daß seine Eltern sündige Menschen waren und daß dieser sündige Habitus auf seine Geburt und schon seine Empfängnis eingewirkt hat und von da auf ihn übergegangen ist. Es ist damit nicht sowohl eine Selbstentschuldigung ausgesprochen, als vielmehr eine bis auf den letzten Grund des natürlichen Verderbens hinabblickende Selbstanklage: er ist sündig וְיָחַם הָאִמִּי (58, 4. Gen. 8, 21), ist עֲשָׂא בְּעֵשָׂא ein Unreiner von Unreinen stammend Iob 14, 4., Fleisch vom Fleische geboren. Daß der Mensch von seiner Entstehung an und daß diese selbst mit Sünde behaftet ist, daß die Sündhaftigkeit mit ihrer Schuld und ihrem Verderben sich von den Eltern auf die Kinder fortpflanzt und daß also in der einzelnen That-sünde die durch-sündete Natur des Menschen, indem er sich durch sie bestimmen läßt und ihr gemäß sich selbst bestimmt, zur Erscheinung kommt — also die That-sache der Erbsünde ist hier so deutlich, wie sonst nirgends im A. T., ausgesprochen, indem die alttest. Anschauung nach ihrem durchweg mehr an der phänomenellen Außenseite haftenden, als zu ihren geheimen Wurzeln durchdringenden Charakter sonst fast nur der Erscheinung der Sünde zugewandt ist und ihre naturhafte Grundlage, ihren urgeschichtlichen Ausgang, ihren dämonischen Hintergrund verdeckt läßt. Dem וְכִי v. 7 folgt ein correlates zweites v. 8 (vgl. Jes. 55, 4f. 54, 15f.). Richtig Geier: *orat ut sibi in peccatis concepto veraque cordis probitate carenti*

1) Vgl. die des Zusammenklangs wegen gewählten Formen הוֹלֵלָתִי 32, 1. הוֹלֵלָתִי 68, 3. צָאֵרָה Hoheles. 3, 11. שָׁרָרָה Jes. 22, 13. מְבַרְכִים ebend. 25, 6. הָלָאֵב ebend. 25, 7.

penitiozem ac mysticam largiri velit sapientiam, cujus medio liberetur a peccati tum reatu tum dominio. חָכְמָה ist dem Wesen und Willen Gottes gemäßes Wesen und Leben des Menschen (vgl. ἀλήθεια Eph. 4, 21); חָכְמָה die Weisheit, welche um solches Wesen und Leben und den Weg dazu eindringlich weiß. Gottes Wolgefallen und Verlangen geht auf Wahrheit חָכְמָה. Das ח dieses Worts ist hier nicht wie Iob 12, 6 Stammbuchstabe, sondern Praep.; חָכְמָה heißen hier u. Iob 38, 36 nach Trg. Hier. Parchon die Nieren *utpote adipe obducti* (Psychol. S. 269). Wahrheit in den Nieren (vgl. 40, 9 Gottes Gesetz *in visceribus meis*) ist rechtschaffen Wesen im tiefsten Innern des Menschen und zwar, da die Nieren als Sitz der zar- testen Empfindungen gelten, in des Menschen tiefinnerster Erfahrung und Empfindung, in seinem geheimsten Gewissens- und Gemütsleben (16, 7). In Parallele dazu bez. חָכְמָה das verborgne Inwendige des Menschen. Aus dem Bekenntnis, daß nach Gottes Willen Wahrheit im Menschen bis in seine Nieren wohnen und walten soll, geht der Wunsch hervor, daß Gott ihm, der als in Sünde geboren und empfangen auf Gottes Gnade angewiesen ist, in der Verborgenheit seines Gemüts die Weisheit mittheilen d. i. lehren und zu eigen machen möge, welche der Weg zu solcher Wahr- heit ist.

V. 9—11. Das ihm allernöthigste Gut aller Güter aber, die Grund- lage aller andern, ist Vergewisserung seiner Sündenvergebung. Die zwei- ten Futt. v. 9 sind Nachsätze der optativ gebrauchten ersten; 9^a erinnert an die Besprengung des Aussätzigen und des Todesunreinen mittelst des Ysopbüschels (Lev. c. 14. Num. c. 19), der *βοτάνη καθαρτική* (Bähr, Symb. 2, 503), 9^b an die Waschungen, welche nach priesterlicher Anweisung der Unreine in allen Fällen der Unreinheit an sich vorzunehmen hatte. Rei- nigung und Waschung, welche das Gesetz gebietet, werden mit Beseiti- gung ihrer symbolisch-sarkischen Außenseite bei ihrer Idee erfaßt, indem der Vollzug beider Handlungen, der sonst durch priesterliche Vermittlung geschieht, unmittelbar von Gott selbst erleht wird. Offenbar will בְּאֵזוֹב (nicht בְּאֵזוֹב) geistlich verstanden sein. Es ist ein geistliches Reinigungs- mittel gemeint, ohne daß sich sagen läßt, welches. Der neutest. Gläubige bekennt mit Petrarca im 2. seiner 7 Bußps.: *omnes sordes meas una gutta, vel tenuis, sacri sanguinis absterget*; hier aber ist von Versöhnung durch Blut keine Rede, denn das Gegenbild des versöhnenden Blutes war Da- vid noch verborgen. Die Wirkung der rechtfertigenden Gnade an dem durch die blutrothe Sündenschuld befleckten Menschen könnte aber nicht herrlicher bezeichnet sein, als daß sie ihn weißer als Schnee macht (vgl. die Lehnstelle Jes. 1, 18). Und die Geschichte kennt kaum ein größeres Beispiel der Wandlung blutrother Sünde in blendend Weiß, als die, daß aus der nachmaligen Ehe Davids und Bathseba's Salomo, der Gesegnetste aller Könige, hervorgegangen. Jetzt ist Davids Mark und Bein noch vom Bewußtsein der Sünde erschüttert und wie zermalmt. אֲרִיזָה ist Attri- butivsatz wie יִשְׁעֵל 7, 16. In welches Frohlocken wird diese Zerschlagen- heit übergehen, wenn er erst den trost- und freudenreichen Zuspruch des wieder gnädigen Gottes in seiner Seele vernimmt! Dahin geht sein Seh- nen, dahin, daß Gott vor der Sünde, die er jetzt an ihm straft, sein Antlitz

verhülle, so daß sie für Ihn wie nicht mehr vorhanden ist; dahin, daß er alle seine Verschuldungen lösche, so daß sie nicht mehr wider ihn zeugen. Hier schließt der 1. Theil des Ps., der Schluß kehrt zum Anfang 3^b zurück.

V. 12—13. In dem 2. Theile folgt auf die Bitte um Rechtfertigung die Bitte um Erneuerung. Ein reines Herz ist ein von Sünde und Bewußtsein der Sünde (denn לב begreift das Gewissen Psychol. S. 134) ungetrübtes; ein fester Geist (נבון vgl. 78, 37. 112, 7) ein seines Gnadenstandes gewisser und in diesem wolgegründeter. Die Bitte Davids geht auf ebendas, was von den Prof. als künftige Heilthat Gottes des Erlösers an seinem Volke verheißen wird Jer. 24, 7. Ez. 11, 19. 36, 26., auf jene geistlichen Erfahrungsthaten, welche zwar schon im A. T. relativ und anticipativ erfahrbar waren, zu deren Verwirklichung aber erst die neuest. Erfüllungsgeschichte die durchgreifenden und allumfassenden Möglichkeitengründe und Beweggründe beschafft hat, näml. μετάνοια (לב = νοῦς), καὶ ἡ χάρις, πνευματικὰ καὶ ἀναζωοτῶσις πνεύματος (Tit. 3, 5). David hat, ohne zu unterscheiden, sich als König, Israeliten und Menschen im Auge. Man darf also nicht sagen, ריחַ חַסֵּד (wie Jes. 63, 11) ריחַ חַסֵּד = ריחַ חַסֵּד sei hier der Geist der Gnade im Unterschiede vom Geiste des Amtes. Verwürfe J. David wie er Saul verworfen hat, so wäre dies das Aeußerste des Zorns (2 K. 24, 20) gegen ihn als König und Menschen zugleich. Der h. Geist ist kein anderer als der mittelst der Salbung 1 S. 16, 13 über ihn gekommen ist. Diesen Geist hat er durch Sünde betrübt und verwirkt. Darum bittet er Gott, daß er Gnade für Recht ergehen lasse und diesen seinen h. Geist nicht von ihm nehme.

V. 14—15. Die Alten dachten bei ריחַ חַסֵּד an ריחַ חַסֵּד Edler, Fürst und ריחַ חַסֵּד Adel, Hoheit Iob 30, 15., LXX πνεύματι ἡγεμονικῶν (*spiritu principali*) στήθεός μου, aber ohne Zweifel hat das Wort hier seinen ethischen Begriff Jes. 32, 8 vgl. נבון Ps. 54, 8., und man hat das Wortpaar ריחַ חַסֵּד nicht als adjektivisch, sondern da der D. so eben 12^a ריחַ männlich gebraucht hat, als genitivisch verbundenes und nicht als Subjektsnomin., sondern, was dem Gebetszus. entsprechender, nach Gen. 27, 37 als zweiten Objektsacc. zu fassen: mit einem Geiste der Willigkeit, willigen edlen Triebes zum Guten unterstütze mich, d. i. erhalte mich, mir solchen verleihend, in Beständigkeit des Guten. Es ist nicht der h. Geist, sondern der durch den h. Geist von der Herrschaft der Sünde frei gewordene menschliche gemeint, dem das Gute zu innerer instinktartiger Nothwendigkeit geworden ist. Dergestalt seiner Rechtfertigung vergewissert und im neuen Gehorsam befestigt will David die Uebertreter Gottes Wege lehren, und die Sünder sollen sich zu Ihm bekehren, näml. durch Vermittlung seines aus eigner Erfahrungsfülle abgelegten Zeugnisses von Gottes Gnadenordnung.

V. 16—19. Es beginnt nun der dritte Theil mit doppelt dringlicher Bitte. Die Anrufung Gottes mit dem Namen אלהים ist hier durch das beigefügte אלהים gesteigert, indem die Bitten um Rechtfertigung und Erneuerung in אלהים zusammenfließen. David verkleinert seine Schuld nicht; er nennt sie mit אלהים beim rechten Namen, ein Wort welches gewaltsam vergossenes Blut und dann auch Blutthat und Blutschuld (9, 13.

106, 38 u. ö.) bed., חַיִּיל mit חַיִּי der Sünde lasen wir auch 39, 9. Er hatte ja Uria dem Tode preisgegeben, um sich Bathseba's zu bemächtigen; die Anklage seines Gewissens lautete nicht nur auf Ehebruch, sondern auch auf Mord. Doch wirft ihn das Bewußtsein der Sünde nicht mehr zu Boden, die Gnade hat ihn aufgerichtet, er bittet nur, daß sie ihr Werk an ihm vollende, so wird seine Zunge Gottes Gerechtigkeit, die des Sünders verheißungsgemäß sich annehmende, jubelnd preisen (חַיִּי mit Objektsacc. wie 59, 17). Um aber zu leisten was er hiermit gelobt, bedarf er gleichfalls der Gnade und bittet deshalb um freudiges Aufthun des Mundes. Schlachtopfer mag Gott nicht (40, 7 vgl. Jes. 1, 11), er würde sonst welche bringen (וְאֶחָדָהּ *darem*, sc. *si velles*, s. zu 40, 6); Ganzopfer begehrt Gott nicht, die ihm wolgefälligen und liebsten Schlachtopfer, gegen welche das Fleisch und das todte Werk der חַיִּי und וְחַיִּי gänzlich werthlos ist, sind Dankbarkeit (50, 23) aus der Fülle eines bußfertigen demüthigen Herzens. Von dem geistlichen Gegenbilde des Sündopfers, welches nie וְחַיִּי heißt, ist hier wenigstens direkt keine Rede. Zerbroschen und zermalmt heißt das Innere eines Menschen, dessen sündige Natürlichkeit gebrochen, dessen ungöttliche Selbstheit getödtet, dessen unempfindliche Härte gemürbt, dessen hochmütige Selbstüberhebung geniedrigt, kurz welcher in sich selbst zernichtet und welchem Gott Alles ist. In einem solchen nach Gnade lechzenden Geiste und Herzen bestehen die wahrhaft gotteswürdigen und gottgefälligen Opfer (vgl. Jes. 57, 15., wo solcher Geist und solches Herz Gottes irdischer Tempel heißen).¹

V. 20—21. Von diesem gottgefälligen geistlichen Opfer kommt der Psalm v. 20 f. auf die mit rechter Gesinnung dargebrachten äußern zurück, was sich daraus erklärt, daß das Gebet Davids für sich selbst hier in Fürbitte für ganz Israel übergeht: thue wol in deiner Huld an Zion; אֶחָד kann Zeichen des Acc. sein, denn חַיִּי (חַיִּי) nimmt den Acc. der Person zu sich Iob 24, 21., aber auch Präp., denn es wird wie mit לְ und בְּ, so auch mit אֶחָד in gleicher Bed. verbunden Jer. 18, 10. 32, 41. וְחַיִּי sind hier wie 4, 6. Dt. 33, 19 solche Opfer, welche nicht blos in Ansehung ihrer äußern Beschaffenheit, sondern auch in Ansehung der innerlichen Beschaffenheit des für sich opfern Lassenden ganz so sind, wie Gott der Gesetzgeber sie haben will. Unter חַיִּי neben חַיִּי ließe sich, da jede חַיִּי als solche auch חַיִּי ist, das priesterliche vegetabilische Ganzopfer Lev. 6, 15 f. מִנְחָה מִבְּחֵירָה Hebräerbr. S. 761) verstehen; aber so speziell geht die Psalmenpoesie nicht auf die Opfertôra ein; חַיִּי ist wie כלִי 1 S. 7, 9 erklärender Beisatz und die Verbindung wie חַיִּי 44, 4. אֶחָד 90, 2 u. dgl. Ein חַיִּי (Hitz. nach den phöniz. Opfertafeln) kennt der israel. Opfercultus nicht. Die Bitte: *mögst du bauen die Mauern Jerusa-*

1) Der Talmud findet den Plur. וְחַיִּי bedeutsam. Zur Zeit, wo der Tempel stand — sagt b. *Sanhedrin* 43^b Josua b. Lévi — empfing wer ein Brandopfer brachte den Lohn eines solchen, und wer ein Speisopfer brachte, den Lohn eines solchen, aber der Demüthige gilt der Schrift wie einer der sämtliche Opfer auf einmal darbringt (כִּאִילוּ הַקָּרִיב כֹּל הַקִּרְבָּנוֹת כּוֹלֵן). Bei Irenäus IV, 17, 2 u. Clemens Al. *pædag.* III, 12 findet sich zu *Θυσία τῷ θεῷ καρδία συντετριμμένη* der Zusatz: *ὁμοῦ εὐωδίας τῷ θεῷ καρδία δοξάζουσα τὸν πεπλάκτου αὐτῆς*.

lems ist in Davids Munde nicht unstatthaft, da מִצָּד nicht bloß Zerstörtes aufbauen, sondern auch im Bau Begriffenes fortbauen und ausbauen bed. 89, 3. und übrigens der salomonische Ringmauerbau 1 K. 3, 1 als Erfüllung der Bitte Davids angesehen werden kann. Indes läßt sich nicht läugnen, was schon Theodoret gefühlt hat: τοῖς ἐν Βαβυλῶνι . . ἀρμόττει τὰ ῥήματα. Durch Buße ging der Weg der Exulanten nach Jer. zurück. Die Vermutung liegt nahe, daß v. 20 f. ein liturgischer Zusatz der Gemeinde des Exils sei. Und wäre die Entstehung von Jes. c. 40—66 im Exil so unzweifelhaft, als sie aus zwingenden Gründen verneint werden muß, so würde sie nicht nur der Herleitung von v. 20 f. (vgl. Jes. 60, 10. 5. 7), sondern der Herleitung des ganzen Ps. aus dem Exil zur Stütze gereichen, denn das Gepräge des Ps. ist nach Hitzigs zutreffender Beobachtung durch und durch deuterjesaianisch. Aber der Verf. von Jes. 40—66 bekundet auch sonst die vertrauteste Bekanntschaft mit der älteren Literatur des Schir und des Maschal, und daß er kein anderer als Jesaia, verräth sich an diesem Ps. durch Nachklänge desselben nicht bloß im 2. sondern auch im 1. Th. der jes. Weissagungssammlung (vgl. zu v. 9. 18). So werden wir auf die Schlußfolgerung hingedrängt, daß Ps. 51 ein Lieblingsps. Jesaia's gewesen ist und daß er, da die jesaianischen Anklänge an ihn sich gleichmäßig vom ersten bis zum letzten V. erstrecken, ihm schon so vollständig, wie uns, vorlag, daß also der ohnehin so fein und zart, wie das Ganze, stilisirte Schluß nicht erst ein jüngerer Zusatz ist.

PSALM LII.

Das Strafgeschick der bösen Zunge.

- 3 Was rühmst du dich der Bosheit, o du Held! —
Die Gnade Gottes dauert fort.
- 4 Verderbliches sinnet deine Zunge
Gleich gewetztem Schermesser, Arglistverübender!
- 5 Du liebst Böses vor Gutem,
Lüge statt Rechtes zu reden. (*Sela*)
- 6 Du liebst nur vernichtende Worte, trugvolle Zunge!
- 7 So wird denn auch Gott dich niederschmettern für immer,
Wird dich fortholen und dich herausreißen aus dem Zelte,
Und dich entwurzeln aus der Lebendigen Lande. (*Sela*)
- 8 Schauen werdens Gerechte und schauern,
Und werden über ihn lachen:
- 9 „Sieh da der Mann, der nicht machte Elohim zu seiner Bergung
Und pocht' auf seines Reichthums Meng', auf seine Selbstsucht trotzte!“
- 10 Ich aber bin wie ein frischgrüner Oelbaum im Hause Elohims,
Vertraue auf die Gnade Elohims immer und ewig.
- 11 Ich werde dir danken auf ewig, daß du's vollführt hast,
Und harren deines Namens, weil er so hold, angesichts deiner Frommen.

Mit Ps. 52, welcher neben Ps. 51 den Gegensatz des falschen Zungengebrauchs zu dem rechten darstellt, beginnt eine Reihe elohimischer Maskil (Ps. 52—55) von David. Es ist einer der 8 Ps., welche durch überschriftliche Angaben, die sich theils erweisen, theils wenigstens nicht durch Glaubhafteres ersetzen lassen, der saulischen Verfolgungszeit zugewiesen werden (7. 59. 56. 34. 52. 57. 142. 54); Augustin nennt

sie *Psalmos fugitivos*. Die Ueberschr. lautet: *Dem Sangmeister, eine Betrachtung* (s. 32, 1), von David, als einherkam Doëg der Edomiter und Saul meldete und ihm sagte: *Eingegangen ist David in das Haus Ahimelechs*. Mit בָּבוֹא wie 51, 2. 54, 2 bestimmt der Ueberschreiber nicht den Zeitpunkt der Entstehung des Ps., sondern nur im Allgem. die Zeit, in welche sie hineinfällt. Nachdem sich David einige Zeit bei Samuel aufgehalten, begab er sich nach Nob zu Ahimelech dem Priester, und dieser gab ihm als dem Eidam des Königs ohne Bedenken die abgenommenen Schaubrote und das im Heiligtume hinter dem Efof aufgehängte Schwert Goliaths. Doëg der Edomiter war des Zeuge, und als Saul unter der Tamariske in Gibeä eine Versammlung seiner Dienstmänner hielt, verrieth ihm jener, der Aufseher über die königlichen Maulthiere, den Vorgang zwischen David und Ahimelech. 85 Priester fielen sofort als Opfer dieses Verraths und nur der Sohn Ahimelechs Ebjathar entrann und gelangte zu David 1 S. 22, 6—10 (wo v. 9 עָרַר statt עָבַר zu lesen, vgl. 21, 8).

V. 3—6. Es ist schlecht genug, Böses zu begehen, aber über die Maßen schlecht, damit als einer Heldenthat zu prahlen. Das thut Doëg, der ein Blutbad angerichtet, aber nicht durch die Stärke seiner Faust, sondern durch die Hinterlist seiner Zunge. Deshalb heißt er sarkastisch (vgl. Jes. 5, 22) גִּבּוֹר. Die Sache Davids ist deshalb aber doch nicht verloren, denn sie ist die Sache Gottes, dessen Gnade immerfort währt, ohne wie Menschengunst sich durch Verleumdung umstimmen zu lassen. Ueber נִשְׁחָרַץ s. zu 5, 10. לָשׁוֹן ist wie gew. als *fem.* behandelt, נִשְׁחָרַץ רָחֵם (nach der Masora mit Zere) also Anrede der Person. In v. 5 hat רָץ nach אֶחָדָהּ das sonst nach der Regel des מרחיק אחי vorzugsweise bei den Buchstaben בּגדכפּ (denen das ר im B. Jezira beigelegt wird *Michlol* 96^b vgl. 63^b) übliche Dagesch.¹ Das וְנִשְׁחָרַץ וְנִשְׁחָרַץ will nicht sagen, daß er das Gute etc. weniger, sondern daß er es gar nicht liebt (vgl. 118, 8f. Hab. 2, 16). Die hinter v. 5 einfallende Musik hat die Anklagen *con amarezza* ohne Worte fortzusetzen. Dann nimmt der Gesang v. 6 sie wieder auf, indem er den Widersacher „du Truges-Zunge“ anredet (vgl. 120, 3) und ihm vorwirft, daß er lauter solche Reden liebe, welche des Nächsten Leben und Ehre und Habe verschlingen d. i. spurlos vertilgen (נִלְכָּץ Pausalform v. נִלְכַּץ wie נִלְכַּץ 119, 36., vgl. das V. 35, 25. 2 S. 17, 16. 20, 19f.). Hupf. faßt 6^b als zweites Obj., aber der bildliche und schwächere Ausdruck würde dann dem bildlosen und stärkeren folgen und „trugvolle

1) Der Name מרחיק אחי ist die nationalgrammatische Bez. einer Gruppe zweier Wörter, deren erstes, auf Kamez oder Segol auslautend, den Ton auf *penult.* hat und deren zweites einsilbig oder gleichfalls auf *penult.* betont ist; der Anfangsconsonant des zweiten bekommt hier *Dagesch*, um nicht infolge des „aus der Ferne kommenden“ d. i. entlegenen ersten Ictus der Wortgruppe zu weich und undeutlich gesprochen zu werden; die Dagessirung tritt aber nur ein, wenn das erste Wort an sich schon Milel ist oder doch wie z. B. מִצָּחַר בֵּירָה halbbetonte Penult. hatte, nicht wenn es von Haus aus Milra und nur mittelst Zurückziehung des Tones zu Milel geworden ist, wie נִשְׁחָרַץ נִלְכָּץ 78, 12 vgl. Dt. 24, 1. Der Penultima-Accent hat in ersterem Falle grössere Dehnungskraft als in letzterem; die folg. Silben sprechen sich deshalb in ersterem Falle schneller und das *Dag.* soll verhüten, daß die 3. Silbe sich nicht allzuflüchtig mit der zweiten verbinde, s. über die Regel Baers *Thorat Emeth* p. 29 s.

Zunge lieben“ läßt sich mit Bezug auf die so geartete Zunge anderer sagen, nicht mit Bezug auf die eigne.

V. 7—9. Mit **אֶל** beginnt wie Jes. 66, 4. Ez. 16, 43. Mal. 2, 9 die Ankündigung der göttlichen Vergeltung. Das **אֶל** ist nicht, wie man meinen könnte, das h. Zelt, das er zum Schlupfwinkel eines Verräthers entweiht hat 1 S. 21, 8., was **אֶל־בְּיָדוֹ** heißen würde, sondern seine eigne Wohnung. Gott wird ihn, den Hochgestellten und Hochfahrenden, von seiner Ehrenstellung und seinem Glücksstande niederreißen (**אֶל־כְּנֹפֶה** wie etwa einen Thurm Richt. 8, 9. Ez. 26, 9), und aus seiner Behausung fortholen, wie man etwa eine Kohle vom Herde fortholt (**אֶל־כְּנֹפֶה** bibl. u. talm. in diesem Sinne), und aus diesem seinem Heim herausreißen (**אֶל־כְּנֹפֶה** vgl. **אֶל־כְּנֹפֶה** Iob 18, 14) und fern hinweg versetzen (Dt. 28, 63), weil er den heimatlosen Flüchtling verrathen, und wird ihn aus dem Lande der Lebendigen entwurzeln, weil er die Priester Gottes gewürgt hat 1 S. 22, 18. Es geht dann v. 8 f. ähnlich weiter wie 40, 4^b. 5., wie auch schon das Bild vom Schermesser mit Ps. ebenderselben Zeit (51, 8. 57, 5 vgl. **אֶל־כְּנֹפֶה** 7, 13) zusammentrifft. Die in Rhythmus und Wortwahl sich ausdrückende Erregtheit und Entrüstung über die Gegner, ist uns schon von Ps. 7 her als Merkmal dieser Ps. bekannt. Die Hoffnung, die David v. 8 an Gottes richterliches Einschreiten knüpft, ist dieselbe wie z. B. 64, 10. Die Gerechten werden in der Gottesfurcht gestärkt werden (vgl. zum Lautspiel 40, 4) und über den von Gott Gestürzten lachen, indem sie sagen: Sieh da der Mann . . . Das Lachen ist nach 58, 11 Freude über den endlichen Durchbruch der lange verhüllten und verkannten Gerechtigkeit, denn gemeine Schadenfreude über des Feindes Sturz verwirft auch schon die alttest. Sittenlehre Spr. 24, 17. Mit **אֶל־כְּנֹפֶה** wird das frühere Vertrauen des Gestraften auf den Mammon als Folge des weggeworfenen Vertrauens auf Gott hingestellt, auf Ihn, den rechten **מִצִּיּוֹן** = **מִצִּיּוֹן** Berge- oder Schutzort (s. zu 31, 3. 37, 39 vgl. 17, 7. 2 S. 22, 33). **אֶל־כְּנֹפֶה** ist hier die Sucht nach Irdischem, die darüber herfährt und herstürzt (*animo fertur*).

V. 10—11. Das finstere Lied erheitert sich nun und eilt in milderen Tönen zu Ende. Der Verräther wird zum entwurzelten Baume, der Verräthene aber steht fest und gleicht einer grünlaubigen Olive (Jer. 11, 16), die im Hause Elohims 92, 14., also auf heiligem und unnahbarem Boden gepflanzt ist, vgl. die Verheißung Jes. 60, 13. Das gewichtige **אֶל־כְּנֹפֶה** geht wie 22, 32 auf die gnädige und gerechte Hinausführung des mit Davids Erwählung Bezweckten. Ist dies erreicht, so will er ewig danken und weiter des Namens d. i. der Selbstbezeugung Gottes harren, der so freundlichen, will danken und „harren“ angesichts aller Frommen. Dieses „harren“ **אֶל־כְּנֹפֶה** ist verdächtig da was er in Gegenwart der Frommen thun will etwas für diese Hörbares oder Sichtbares sein muß; auch ist „Hoffen auf Gottes Namen“ zwar eine nicht unbiblische Begriffsverbindung Jes. 26, 8., aber bei folg. **אֶל־כְּנֹפֶה** erwartet man eher ein Thatwort dankender, rühmender Verkündigung (vgl. 54, 8). Die Conj. Hitzigs **אֶל־כְּנֹפֶה** ist deshalb vollkommen befriedigend. **אֶל־כְּנֹפֶה** gehört nicht zu **אֶל־כְּנֹפֶה**, welches sich mit **אֶל־כְּנֹפֶה**, nicht **אֶל־כְּנֹפֶה** verbinden würde, sondern zu den

zwei Gelöbnisworten, vgl. 22, 26. 138, 1 u. a. St. Die ganze Gemeinde (22, 23 f. 40, 10 f.) soll Zeugin seiner Dankbarkeit gegen Gott, seiner Verkündigung der liebeichen Selbsterweisung Gottes sein.

PSALM LIII.

Elohimische Umlautung des Jahvepsalms XIV.

- 2 Es denkt der Thor bei sich: „es ist kein Gott“,
Verderblich und abscheulich treiben sie ihr Freveln,
Niemand der Gutes thut.
- 3 Elohim blickt vom Himmel nieder auf die Menschenkinder,
Zu sehn, ob Einsichtige vorhanden,
Ob solche die nach Gott fragen.
- 4 Männiglich sind sie abgewichen, allzumal verdorben,
Niemand der Gutes thut,
Auch nicht Einen gibt es.
- 5 Sind so gar unvernünftig die Unheilverübenden,
Die mein Volk verzehrend Brot verzehren,
Elohim nicht anrufen?
- 6 Allda erschauerten sie schauernd, als sie nicht schauerten,
Denn Elohim verstreute die Gebeine deines Belagerers,
Du machtest zuschanden, denn Elohim hatte verschmäht sie.
- 7 O erfüllte sich doch aus Zion Israels Heil!
Wenn Elohim wendet seines Volks Gefängnis,
Soll jubeln Jakob, sich freuen Israel.

Zwischen Ps. 52 und 54, welche durch Anlaß, Inhalt, Ausdruck nächstverwandt sind, ist Ps. 53 eingeschoben, in welchem der individuelle Inhalt von Ps. 52, die Schilderung sittlichen Verderbens und Verkündigung göttlichen Fluches, sich verallgemeinert. In diese Reihe gehört Ps. 53 auch seiner Dichtungsart nach, denn die Aufschrift lautet: *Dem Sangmeister, nach Machulath, ein Maskil Davids*. Die Formel **לְמַחֲלֹת** kehrt 88, 1 mit dem Zusatze **לְמַחֲלֹת** wieder. Da Ps. 53 der nächstlichste aller Ps. und Ps. 53, obwol mit lichtem Saume, doch auch ein Nachtgemälde ist, so ist bei der mit Ex. 15, 26 belegbaren Bed. von **מַחֲלֹת** Schlafheit ($\sqrt{\text{חל}}$ opp. **מר**), Krankheit, Wehe stehen zu bleiben; **לְמַחֲלֹת** bed. *nach schwermütiger Weise*, sei es daß **מַחֲלֹת** selber (mit der alten dialektischen Femininendung wie **מַחֲלֹת** 81, 1) Name solcher elegischen Tonart ist oder daß auf diese mit dem Anfangswort eines Volksliedes hingedeutet wurde. Im letzteren Falle ist **מַחֲלֹת** Verbindungsform, indem jenes Musterlied **לְמַחֲלֹת** oder irgendwie anders begann. Die Bed. süß (aram.) und wol klingend s. (aeth.), welche der Stamm **חל** in den Dialekten gewinnt,

ist dem Hebräischen fremd; **מַחֲלֹת** mit **مَحَلَّة** Gemächlichkeit (vgl. *mächlich* mit *mählich*) zu combiniren (Hitz.) ist vollends unzulässig, da **מַחֲלֹת** rabb. verzeihen eher mit **מַחֲלֹת** 51, 3. 11 zusammenhängt. Also = *mesto*, nicht *piano* oder *andante*.

Daß die zwei Texte Ps. 14 u. 53 „Trümmer einer urspr. Identität“ (Hupf.) seien, bewährt sich nicht: Ps. 53 ist eine jüngere Variation von Ps. 14. Ueber Josafat oder *Hizkia* hinabzugehen widerräth schon die nur den älteren Ps. gemeinsame musikalische Bezeichnung. Uebrigens haben wir hier ein handgreifliches Beispiel, daß

auch Ps. die aus davidischen umgedichtet oder solchen nachgedichtet sind ohne Bedenken לרור überschrieben wurden.

Neben der kritischen Aufgabe erübrigt hier für die exegetische nur das Eigentümliche der abweichenden Textgestalt.

V.2. Das wolbegründete Asyndeton הַשְׁחִיתוּ הָהָרִים ist hier aufgehoben und der Ausdruck durch כָּל־חַיָּה statt כָּל־חַיָּה höher geschraubt; כָּל־חַיָּה (das Masc. zu כָּל־חַיָּה) *pravitas* ist Objektsacc. (vgl. Ez. 16, 52) zu beiden Vv., welche dazu einen zwiefachen superlativen Eigenschaftsbegriff liefern; auch hier ist הַשְׁחִיתוּ in unsern Drucken mit *Mugrasch* statt *Tarcha* versehen. Zwei *Mugrasch* hinter einander sind wider alle Regel.

V.3. In beiden Recensionen des Ps. kommt der Name Gottes siebenmal vor. In Ps. 14 lautet er dreimal אֱלֹהִים, viermal יְהוָה, in unserm Ps. alle sieben Mal אֱלֹהִים, welches hier ein dem Eigennamen יְהוָה ganz und gar gleichgewertheter Eigenname ist. Da die Mischung in Ps. 14 wolbedacht ist, indem אֱלֹהִים v. 1. 2^c Gott als höchstes ehrfürchtig anzuerkennendes Wesen und v. 5 als den innerhalb der Menschheit unter dem gerechten Geschlechte Gegenwärtigen und in dessen Schwachheit Mächtigen bez., so erhellt, daß David selbst nicht Urheber dieser in noch weit strengerer Weise, als der elohimische Psalmcharakter es fordert, gleichmacherischen Umlautung sein kann.

V.4. Statt כָּל־חַיָּה die Gesamtheit כָּל־חַיָּה, welches jedweden eines Ganzen bez., auf welches sich das dem Sprachbewußtsein fast verschwundene (29, 9) Suff. bezieht; statt כִּי־חַיָּה das gewähltere כִּי־חַיָּה ohne Unterschied des Sinnes.

V.5. Hier fehlt in der 1. Zeile כָּל־חַיָּה, welches wie 5, 6, 6, 9 an seinem Platze ist. In Ps. 14 folgen dann statt zweier Tristichen zwei Distiche, welche viell. um je eine Zeile verstümmelt sind. Der Ueberarbeiter hat die vermißte tristichische Gleichmäßigkeit wiederhergestellt, aber durch ein Gewaltmittel: indem er die beiden Distichen in ein einziges möglichst an ihren Buchstabenlaut sich anschmiegendes Tristich eingeschmolzen hat.

V.6. Die beiden letzten Zeilen dieses Tristichs sind den beiden Distichen des Ps. 14 so buchstabenähnlich, daß sie wie ein Wiederherstellungsversuch einer verblichenen Handschrift aussehen; indes kommt solcher Anschluß an den Buchstabenlaut des Originals und solche Abwandlung desselben mittelst Buchstabenwechsels auch sonst (bes. bei Jeremia und z. B. auch im Verh. des 2 Petr. zu Jud.) vor, und die beiden Zeilen lauten so selbständig und schwunghaft, daß jene Entstehungsweise zu niedrig gegriffen ist. Ein jüngerer Dichter, etwa aus Josafats oder Hizkia's Zeit, hat dem dav. Ps. hier eine Bez. auf eine jüngsterlebte Gerichtskatastrofe gegeben und die allgem. gehaltene Gerichtsankündigung desselben spezialisirt. Der Zusatz לֹא־חָתָה פָּחַדְךָ (erg. אֲשֶׁר = שָׁם 84, 4) will sagen, daß Schrecken des Gerichts die Feinde des Volkes Gottes ergriffen habe, als kein Schrecken d. i. kein äußerer Grund des Schreckens vorhanden war, also חֲרָדָה אֱלֹהִים (1 S. 14, 15), eine gottgewirkte Panik. So ging es dem Heere der Verbündeten unter Josafat 2 Chr. 20, 22—24., so dem Heere Sanheribs vor Jerusalem Jes. 37, 36. בִּי begründet das Schreckensgeschick aus der göttlichen Machtwirkung. Die Anrede geht

an das Volk Gottes: *Elohim hat verstreut die Gebeine* (so daß sie unbestattet eine Beute wilder Thiere wie Unrat auf dem Felde liegen 141, 7. Ez. 6, 5) *deines Belagerers* d. i. dessen, der sich wider dich gelagert hatte; חָקַק für חָקַק = חָקַק. ¹ In der Macht seines Gottes, welcher sie, seines Volkes Feinde, verworfen, hat Israel sie zuschanden gemacht d. i. den Anschlag der so Siegesgewissen, die es wie Brot leicht und gemächlich verzehren zu können meinten, in einer für sie schimpflichen Weise vereitelt. Es ist klar, daß in diesem Zus. auch v. 5 eine dem Ps. ursprüngliche fremde Bez. auf auswärtige Feinde Israels erhält, so daß also nicht mehr Mi. 3, 3. parallel ist, sondern Stellen wie Num. 14, 9 *unser Brot sind sie* (die Bewohner Canaans) und Jer. 30, 16 *alle die dich fressen, sollen gefressen werden*.

V. 7. Nun finden sich beide Texte wieder zusammen. Statt יְשׁוּעָה hier יְשׁוּעָה; der Ausdruck ist gesteigert, der Plur. bed. das ganze, volle, schließliche Heil.

PSALM LIV.

Trost gegen blutgierige Widersacher.

- 3 Elohim, durch deinen Namen schaff mir Heil,
Und durch deine Stärke schaff mir Recht!
- 4 Elohim, höre mein Gebet,
Horch auf meines Mundes Reden:
- 5 Denn Fremde sind aufgestanden wider mich,
Und Gewaltthätige trachten nach meinem Leben,
Stellen Elohim sich nicht vor Augen. (*Sela*)
- 6 Siehe Elohim ist Helfer mir,
Der Allherr ist der meine Seele stützt.
- 7 Heimzahlen wird er das Böse meinen Laurern —
Kraft deiner Wahrheit tilg hinweg sie.
- 8 In Herzenstribe will ich dir opfern,
Danken deinem Namen, Jahve, daß er hold.
- 9 Denn aus aller Drangsal hat er mich gerettet
Und an meinen Feinden letzt sich mein Auge.

Wieder einer der 8 aus der saulischen Verfolgungszeit datirten Ps., ein משכיר, wie die beiden vorigen, und sowol mit Ps. 53 (vgl. v. 5 mit 53, 3) als mit Ps. 52 (vgl. die gleichlautenden Schlußworte v. 8. 52, 11) sich nahe berührend: *Dem Sangmeister, mit Saitenspielbegleitung* (s. zu 4, 1), *eine Betrachtung, von David, als gekommen waren die Zifiter und gesagt hatten zu Saul: Hält nicht David sich bei uns verborgen?* Ebjathar, Sohn Ahimelechs, war zu David entkommen, der damals

1) So erklärt schon Menachem, wogegen Dunasch verkehrter Weise das ח als wurzelhaft nimmt, sich daran stoßend, daß es statt חָקַק mit Suff. vielmehr חָקַק heißen müßte. Innerhalb des Verbuns kommt *ach* zwar als *suff. m. paus.* für *echa* am Prät. (Dt. 6, 17. Jes. 30, 19. 55, 5., sogar außer Pausa Jer. 23, 37) und am Inf. (Dt. 28, 24. Ez. 28, 15), aber nur an u. St. am Partic. vor. Am Partic. nähert sich dieses Masculinsuff. schon dem Aram., am eig. Nom. finden sich keine hebr. Beispiele davon. Simson ha-Nakdan in seinem חֲבוּר חֲקוּיִים (HS der Leipz. Universitätsbibl. f. 29^b) bemerkt richtig, dass Formen, wie חָקַק חָקַק nicht biblisch-hebräisch, sondern aramäisch seien und erst in der aus dem Hebr. und Aram. gemischten Talmudsprache vorkommen.

mit 600 Mann in der festen Stadt Keila stand, aber durch Ebjathar den göttlichen Bescheid erhielt, daß die Bewohner, wenn Saul die Stadt belagern werde, ihn ausliefern würden. Wir treffen ihn hierauf in der Wüste Zif; die Zifiter verrathen ihn und machen sich anheischig, ihn zu fangen, wodurch er in die größte Bedrängnis kommt, aus der er nur durch einen Einbruch der Philister, der Saul zum Abzug nöthigte, gerettet ward 1 S. 23, 19 ff. Dieselbe Gesch., welche hier der ältere Erzähler der BB. Samuel erzählt, finden wir, malerischer erzählt, noch einmal 1 S. c. 26. Die Form der Psalmüberschrift ist wörtlich sowol wie 1 S. 23, 19 als wie 1 S. 26, 1; die letzte Quelle derselben sind an allen drei Stellen die Annalen.

V. 3—5. Das kleine Lied wird durch סִיחַ halbirt. Die 1. Hälfte bittet um Hülfe und Erhörung. Der Name Gottes ist die Manifestation seines Wesens, welche zu ihrem Mittelpunkte Gnade hat (denn der Name Gottes ist שׁוֹמֵר v. 8. 52, 11), so daß also בְּשֵׁמֶךָ (hier das Parallelwort von בְּגִבּוֹרֶיךָ s. v. a. בְּחִסְדֶּךָ ist. Das Recht schaffen (יָרִין wie שֵׁשֶׁת 7, 9 u. 8., עָשָׂה, יָרִין 9, 5) wird der alles überwindenden Macht Gottes zugeeignet, welche nur eine Seite des göttlichen Namens d. i. des in der Mannigfaltigkeit seiner Eigenschaften sich offenbarenden göttlichen Wesens ist. 4^b wie 78, 1 mit לָ (vgl. 77, 2) verbunden. Statt יָרִים v. 5 liest das Trg., durch 86, 14 beirrt, יָרִים. Bei יָרִים und עֲרִיצִים ist zufolge der Überschr. insbes. an die Zifiter gedacht. Die beiden Wörter bez. meist auswärtige Feinde Jes. 25, 2 f. 29, 5. Ez. 31, 12., aber יָרִי heißt auch der Fremde im weitesten Sinne je nach dem Gegensatze z. B. der Nichtpriester Lev. 22, 10., und als עֲרִיצִים können auch Volksgenossen sich erweisen Jer. 15, 21. Die Zifiter, obwol Judäer wie David, können יָרִים heißen, weil sie Partei gegen David ergriffen, und עֲרִיצִים, weil sie sich anheischig machten, ihn zu packen und auszuliefern. Unter andern Umständen hätte dies Unterthanenpflicht sein können. In diesem Falle aber war es Gottlosigkeit, wie 5^c (vgl. 86, 14) sagt. Wer damals in Israel Gott mehr als Menschen fürchtete, der konnte sich nicht zum Werkzeuge der blinden Wut Sauls hergeben. Gott hatte sich schon offenbar genug zu David bekannt.

V. 6—9. In dieser 2. Hälfte freut sich der D. erhörungsgewiß der Hülfe und gelobt Dankbarkeit. Das בָּ von בְּסִכְּרִי will nicht sagen, daß Gott einer von den vielen sei, die sein bedrohtes Leben stützen, vielmehr daß er in die Kategorie solcher falle und für sich allein sie ausfülle, vgl. 118, 7 und für die Genesis dieses *Beth essentiae* 99, 6. Richt. 11, 35. In v. 7 verdient das *Keri* den Vorzug vor dem *Chethib* („heimfallen“ wird das Böse an meine Späher), welches mindestens כֵּל für לָ (vgl. 7, 17) erwarten ließ; über שְׁרָרִי s. zu 27, 11. In dem schnellen Absprung zur Gebetsanrede 7^b kündigt sich das Ende des Ps. an. Die Wahrheit Gottes wird mit בָּ nicht als werkzeugliches Mittel der Vertilgung, sondern als treibender Grund bez. Es ist dasselbe בָּ, wie in בְּדִרְבִּי (Num. 15, 3) in oder aus freiem Antrieb. Diese freiwilligen Opfer sind hier nicht geistliche im Gegens. zu den rituellen (50, 14), sondern rituelle als äußere Darstellung jener. Subj. zu הִצִּילָנִי ist Gottes Name, die nachbibl. Sprache nennt Gott nach Lev. 24, 11 geradezu הָשֵׁם, diesem Sprachgebrauch kommen St. wie Jes. 30, 27 u. die unsrige sehr nahe. Die Prätt. benennen den Dankensgrund. Was David jetzt noch hofft, hat er dann hinter sich. Die Schluß-

zeile 9^b erinnert an 35, 21 vgl. 59, 11. 92, 12., die Herabrufung des Fluches über die Feinde v. 7 an 17, 13. 56, 8. 59, 12 ff. und das Dankgelübde v. 8 an 22, 26. 35, 18. 40, 10f.

PSALM LV.

Gebet eines tückisch Umstellten und von seinem Freunde Verrathenen.

- 2 Nimm doch zu Ohren, Elohim, mein Gebet
Und nicht verhülle dich vor meinem Flehen,
- 3 O horche auf mich und erwidre mir!
Ich schwelf' in meinem Sinnen und muß stöhnen
- 4 Ob Feindes Stimm', von wegen Frevlers Aengstung.
Denn sie wälzen auf mich Unheil
Und in Zorn hinterlisten sie mich.
- 5 Mein Herz windet sich in meinem Innern
Und Todesschrecken haben mich überfallen.
- 6 Furcht und Zittern dringt auf mich ein
Und bedeckt hat mich Entsetzen.
- 7 Ich dacht': o hätt' ich Schwingen wie die Taube,
Fortfliegen würd' ich und würde bleiben!
- 8 Ja in die Ferne würd' ich flüchten,
Herbergen in der Wüste. (*Sela*)
- 9 Ich würd' erschwingen eine Freistatt mir
Vor rasendem Winde, vor dem Sturme.
- 10 Verschling', o HErr, zerspalte ihre Zunge,
Denn ich sehe Unbill und Hader in der Stadt.
- 11 Tag und Nacht machen sie auf ihren Mauern die Runde
Und Unheil und Beschwer ist drinnen.
- 12 Verderben ist drinnen
Und nicht weicht von ihrem Markte Druck und Arglist.
- 13 Denn nicht ein Feind schmäht mich, ich würd' es tragen;
Nicht mein Hasser überhebt sich wider mich,
Ich könnte ja vor ihm mich bergen.
- 14 Du aber warst ein Mensch, mir gleichgestellt, mein Genosse und Vertrauter,
- 15 Die wir zusammen süßen Umgang pflogen,
Ins Haus Elohims wallten in frohem Haufen.
- 16 Möge der Tod sie überraschen,
Mögen sie zum Hades fahren lebendig,
Denn Böses ist in ihrer Wohnstatt, in ihrem Innern.
- 17 Ich, zu Elohim rufe ich
Und Jahve wird Heil mir schaffen.
- 18 Abends und Morgens und Mittags will ich sinnen und stöhnen,
So hört er meine Stimme,
- 19 Befreit in Frieden meine Seele, daß sie mir nicht beikommen.
Denn in großer Menge sind sie wider mich.
- 20 Hören wird Gott und ihnen antworten,
Er thronet ja seit Urbeginn — (*Sela*)
Ihnen, die sich nicht eines Anderen besinnen
Und die nicht fürchten Elohim.
- 21 Er legt seine Hand an seine Befreundeten,
Entheiligt seinen Treubund.

- 22 Glatt sind die Batterworte seines Mundes, und Krieg sein Herz
Linder sind seine Reden als Oel, und sind doch Schwertklingen.
- 23 Wirf auf Jahve deine Bürde,
Er, er wird dich erhalten,
Wird ewig nicht wanken lassen den Gerechten.
- 24 Und du, Elohim, wirst sie hinabstürzen in der Grube Schlund,
Die Blut- und Truglist-Menschen werdens nicht zur Lebenshälfte bringen,
Ich aber vertrau' in dich.

Auf Ps. 54 folgt ein anderer davidischer Ps. gleicher Ueberschrift: *Dem Sängmeister, mit Saitenspielbegleitung, eine Betrachtung, von David*, welcher auch in der Form der Bitte, mit der er anhebt, an jenen anklingt (vgl. v. 2 mit 54, 3 f.), das elohimische Seitenstück zu dem Jahveps. 41. Ist der Ps. von David, so fordern wir (gegen Hgst.) einen nachweisbaren Anlaß in dessen Lebensgeschichte. Denn wie könnte der treulose Busenfreund, bei welchem die Klage über tückische Feinde hier wie in Ps. 41 mit besonderer Wehmut verweilt, eine abstrakte Figur sein, da er an Judas Ischarioth sein geschichtliches leibhaftiges Gegenbild im Leben und Leiden des andern David hat? Dieser alttest. Judas ist niemand anders als Ahitöfel, die rechte Hand Absaloms. Ps. 55 gehört wie Ps. 41 in die vier Jahre des Werdens der absal. Empörung, nur in eine etwas spätere Zeit, wo die Partei Absaloms ihrer Sache schon so sicher war, daß sie kein Hehl daraus zu machen brauchte. Wie es kam, daß David die Anfänge und Fortschritte der absal. Empörung gewähren ließ und keine andere Waffe dagegen kehrte, als die Waffe des Gebets, ist zu Ps. 41 erörtert.

Hitz. hält auch diesen Ps. 55 für jeremianisch. Aber der Rede werthe Berührungen mit Sprache und Gedanken Jeremia's enthält er nicht, außer daß dieser Prof. 9, 1 aus gleichem Beweggrunde einen ähnlichen Wunsch wie der Psalmist v. 7—9 ausspricht. Die Beweisführung für Jer. gegen David ist also auf das Lebens- und Leidensbild, welches der Ps. darstellt, angewiesen, und es fragt sich, ob dieses besser mit dem Verfolgungsleben Jeremia's oder Davids harmonirt. Die hier folg. Auslegung stellt sich, was mindestens des Versuches werth ist, auf den Standpunkt des Ueberschreibers.

V. 2—9. In dieser 1. Gruppe herrscht die Wehmut. David schüttet sein tiefes Weh vor Gott aus und wünscht sich fern von dem Herde der an seinem Sturze arbeitenden Spießgesellschaft ein einsames Plätzchen in der Wüste. „Verhülle dich nicht“ ist hier, da von Hörbarem, nicht Sichtbarem die Rede ist, s. v. a. verhülle nicht dein Ohr Thren. 3, 56., was er geflissentlich thut, wenn dem Beter die rechte Herzensstellung, und also dem Gebete die Erhörlichkeit abgeht (vgl. Jes. 1, 15). שָׁמַיִם bed. sowol das Gesträuch (syr. *schucho*, arab. شجيرة) als das Sinnen u. Sorgen (arab.

Sorgsamkeit, Sorgfalt, aram. סור plaudern, kosen, reden). Das חֲרִירִי, welches Gen. 27, 40 ein Tummelleben führen bed., hat hier die Bed. sich selbst hin und her bewegen, innerlich unruhig s., רָרָר, schwanken, wov. *rāda jarūdu* hin und wieder laufen (IV begehren, wollen), *raida* quabbeln (von weichem strotzendem Leibe), *radda* kehren, wenden (wov. *taraddud* Hin- und Herbewegung, Zweifeln) also: ich schweife hin und her in meinem Sinnen oder Grubeln, ruhelos von einem Gedanken auf den andern verfallend. Statt וְאַחֲרָיָהּ nach 77, 4 וְאַחֲרָיָהּ zu lesen ist nicht vonnöthen, da das V. הָיָה = הָיָה 42, 6. 12 durch die Derivv. gesichert ist. Da diese

nur **הים**, kein **הים** (im Arab. bes. von Liebesraserei) aufzeigen, so ist **וְאֶהְיֶה** wie auch **אֲרִיר** *Hi.* und zwar wie dieses mit innerem Obj.: ich muß Toben oder Stöhnen erheben, in dumpfe Schmerzenslaute ausbrechen; der Cohortativ bed. nicht selten „ich soll“ oder „ich muß“ von Selbsterregungen, die von außen bedingt sind. In dieser inneren Unruhe befindet er sich, in dieses Schmerzensgeschrei muß er ausbrechen wegen der Stimme des Feindes, die er hören, vonwegen des Druckes oder der Zwängung **עָקָה** des Frevlers, die er empfinden muß. Die Conj. **עָקָה** (Olsh. Hupf.) ist überflüssig; **עָקָה** ist ein gewählteres aramaisirendes Wort für **עָקָה**. Die 2. Str. beginnt mit näherer Begründung des Rechts des Schmerzes. Das *Hi.* **הִכְרִיתִי** bed. hier wie 140, 11 (*Chethib*) *declinare*: sie wälzen oder rollen Unheil auf ihn nieder und stellen ihm tückisch nach **בָּאָה**, Zorn schnaubend gegen den, der ihnen nur Liebe erwiesen zu haben sich bewußt ist. Das Herz wendet sich ihm im Leibe um, es windet sich **הִדְרִיל**, vgl. dazu 38, 11. Furcht und Zittern nimmt sein Inneres ein; **יָבֵא** in **יָבֵא** ist wie überall wo darauf eine Tonsilbe folgt sogen. **אֲחֹרֶר** d. h. es hat auf *penult.* zurückgewichenen Ton (Dt. 1, 38. Jes. 7, 24. 60, 20), obwol in den Druckausgaben dies nur schlecht ersichtlich ist, und ist deshalb (s. Accentsystem VI §. 2) mit *Mercha* versehen. Das folg. *fut. consec.* führt den gesteigerten Zustand des Entsetzens ein, der aus diesem Andringen von Furcht und Beben hervorgeht. Auch der dadurch erpreßte Wunsch, den David vor sich selbst aussprach, wird in Str. 3 mit *fut. consec.* eingeführt.¹ Wer gibt mir ist s. v. a. o hätte ich, Ges. §. 136, 1. In **וְאֶשְׁכְּנָה** liegt die sich selbst genügende Bed. der Niederlassung (Ez. 31, 13), des zur Ruhe Kommens und Verbleibens (2 S. 7, 10). Für **אֶחְיֶה** gewinnt man ohne Umweg einen sachgemäßen Sinn, wenn man **אֶחְיֶה** nicht als *Kal* (71, 12), sondern nach Jes. 5, 19. 60, 12 als *Hi.* nimmt: ich würde beschleunigen d. i. schnellig verschaffen mir einen Ort, der mir zum Asyle diene vor einherstürzendem Winde, vor dem Sturme. **סָדָה** ist s. v. a. arab. *rihin sāijat-in* sein würde, indem **סָדָה** „sich schnell bewegen, geschwind gehen oder laufen“ wie vom Lichte (Koran LXVI, 8) und Wasserbächen (s. Jones, *Comm. poes. asiat.*, ed. Lips. p. 358), so auch von Luftströmungen, Winden u. dgl. gesagt werden kann. Die Correctur **סָדָה** (Hupf.) gibt eine entstellende Tautologie. In der Umgebung Davids ist ein wildes, auf seinen Untergang gerichtetes Treiben. Vor diesem möchte er fliehen und sich bergen, wie eine beim Unwetter oder vor den Krallen des Raubvogels in ein Felsloch sich flüchtende Taube mit ihrem zwar geräuschlosen, aber ausdauernden Fluge.²

V. 10—17. In der 2. Gruppe herrscht der Zorn. In der Stadt sind alle Parteileidenschaften entfesselt, selbst sein Busenfreund ist an dieser feindlichen Erhebung theilhaftig. Die Rückbez. auf die babylonische

1) Aus dieser Psalmstrophe ist das schöne altkirchliche Jesuslied erwachsen: *Ecquis binas columbinas Alas dabit animae? Et in almam crucis palmam Evolat citissime cet.*

2) Kimchi bemerkt, daß die Taube, wenn sie müde wird, einen Flügel einzieht und mit dem anderen fliegt und so um so sicherer entrinnt. Aben Ezra findet hier eine Hindeutung auf die Brieftaube.

Sprachverwirrung, welche in dem **פָּלַג** (vgl. Gen. 10, 25) liegt, bringt auch in Erinnerung an **בָּלַל** Gen. 11, 1—9 die Wahl des **פָּלַג** mit sich, welches hier nach Jes. 19, 3 Verschlingung d. i. Vernichtung mittelst Verwirrung und Vereitelung bez.; **לְשׁוֹנָם** ist Obj. zu beiden Imper., deren 2. des Gleichklangs halber **פָּלַג** (wie sonst gew. bei gutturalem Auslaut) lautet. Statt **וְרִיב חָקֵם וְרִיב** heißt es regelrecht **וְרִיב חָקֵם** weil das mit verbindendem Acc. versehene **וְרִיב** logisch zu **בָּצִיר** als seiner Ergänzung hineilt.¹ Subj. zu 11^a sind nicht Unbill und Hader (Hgst. Hitz.), denn diese personifizirt auf der Stadtmauer herumlaufen zu lassen ist komisch, sondern (vgl. 59, 7. 15) die Absalomiten, und zwar die unablässig das Treiben Davids und der Seinen belauernden und dazu ringsum auf den Höhepunkten der Stadt flankirenden Spione. Wie thatlos David diesem Treiben zusah, bis er freiwillig seinen Palast im Stiche ließ und Jerusalem räumte, deutet der Bericht 2 S. c. 15 an. Der Spionage im Umring der Stadt wird mit **בָּקָרֵב** das Treiben innerhalb derselben entgegengesetzt. Wir wissen davon wenig Spezielles, aber nach dem ehrwürdigen, niederträchtigen, heimtückischen Charakter Absaloms können wir es uns ausmalen. Daß Heimtücke **מְרִיבָה** und die äußerste Verruchtheit in der Stadt sich festsetzt, wird mit **בִּי** v. 13 begründet. Es stehen ihm nicht offene Feinde, die des Ursache hätten, gegenüber, sondern treulose Freunde, unter ihnen jener Ahitofel aus Giloh, ein Abschaum treubruchiger Undankbarkeit. Die Futt. **וְאֶחָד וְאֶחָדִים** sind subjunktivisch und **וְ** = *alioqui*, wie 51, 18 vgl. Iob 6, 14. Diesem sagt er zu seiner Schande ins Gesicht, in welchem Verhältnis er zu ihm, den er jetzt verräth, gestanden. Man übersetze v. 14 nicht: und du bist . . , sondern: *und du* (der du so handelst) *warst*, denn nur weil der Hauptsatz rückblickend gemeint ist, besagen die Futt. **וְנִחֲמִים וְנִחֲמָה** ein Pflegen in der Vergangenheit. Absichtlich heißt es **אֲנֹכִי** **לְדָרְבִּי**, nicht **כְּדָרְבִּי**: David ließ ihn nicht seine königliche Hoheit fühlen, sondern stellte sich zu ihm in das Verhältnis des Menschen zum Menschen, ihn mit sich auf gleiche Linie stellend und als seines Gleichen behandelnd; das Suff. v. **כְּדָרְבִּי** ist hier nicht wie in dem **כְּדָרְבִּי** des Aschamgesetzes subjektiv: nach meiner Schätzung, sondern obj.: gleich dem Werthe den ich geschätzt bin, also: mir gleichgeschätzt. Welche herzdurchbohrende Bedeutung gewinnt dieses Wort erst im Munde des anderen David, welcher, obwol Gottessohn und König ohne Gleichen, doch zu seinen Jüngern und unter ihnen zu jenem Ischarioten als der Menschensohn in das menschlich traueste Verhältnis trat! **אֲלֵיךָ** v. **אֲלֵיךָ** arab. *alifa* an etw. gewohnen *assuescere* bed. den Anhänglichen oder Zugethanen, und **מִיָּדָךְ** nach dem hebr. Sinne des V. **יָדָךְ** den intim Bekannten. Der 1. der Beziehungssätze v. 15 bez. den vertraulichen Privatverkehr, der 2. dessen ungescheutes Hinaustreten in die Oeffentlichkeit. **סִיר** hier wie Iob 19, 19 (s. oben zu 25, 14); **הִחַיִּים** **סִיר** stß machen Freundschaftsverkehr ist s. v. a. dergleichen pflegen. Dem **סִיר** steht **רֵגֶשׁ** gegenüber, wie 64, 3 **סִיר** heimliche Berathung und **רֵגֶשׁ** lautes Toben. Hier ist **רֵגֶשׁ** ebendas, was der korahitische Dichter 42, 5 **חִסּוֹן חֵינֶה**

1) Es finden sich aber Ausnahmen, indem zuweilen **וְ** auch bei trennendem Acc. bleibt Jes. 49, 4. Jer. 40, 10. 41, 16 und **וְ** bei verbindendem vocalisirt wird Gen. 45, 23. 46, 12. Lev. 9, 3. Mi. 2, 11. Iob 4, 16. Koh. 4, 8.

nennt. Angesichts des zum absalom. Parteihaupt gewordenen treulosen Freundes bricht David nun v. 16 in furchtbare Verwünschungen aus. Das *Chethib* lautet: *חֲשִׁיבוֹתֵי*, *desolationes (super eos)*, aber dieses Wort kommt nur in einem Ortsnamen vor („Einöden-Haus“) und paßt nicht wol in so unmittelbarer Beziehung auf Personen. Einen nicht zu beanstandenden Sinn dagegen gibt das *Keri* *חֲשִׁיבָהוּ* berücken möge der Tod über sie, was prägnant s. v. a. er möge sie unversehens überfallen. Diesem *חֲשִׁיבָהוּ* entspricht das *חֲשִׁיבוּ* der zweiten Anwünschung: sie mögen in den Hades (*חֲשִׁיבוּ*, viell. urspr. *חֲשִׁיבוּ*, dessen *ח* bei folg. *ח* abhanden kam) hinabfahren lebendig d. i., wie die Rotte Korah, bei noch frischem Leibesleben und also jähen, gewaltsamen Todes. Die Zusammenziehung des *decipiat (opprimat) mors* in Ein Wort ist die Folge der alten *scriptio continua* und der defektiven Schreibung *חֲשִׁיבָהוּ* wie *חֲשִׁיבָהוּ* 141, 5. *חֲשִׁיבָהוּ* 1 K. 21, 29. Anders Böttch.: der Tod thue einen Krach über ihnen, aber die Futurform *חֲשִׁיבָהוּ* = *חֲשִׁיבָהוּ* v. *חֲשִׁיבָהוּ* = *חֲשִׁיבָהוּ* ist eine imaginierte, durch Num. 21, 30 nicht erweisbare, und Hitz.: erstarre (*חֲשִׁיבָהוּ*) ob ihnen der Tod, aber das gibt ein unvorstellbares Bild, mit dessen Schwulst sich die *trepidantes Manes* bei Virgil *Aen.* 8, 246 nicht vergleichen lassen. In der Begründung 16^b gibt *בְּמִגְדָּלָם* mit folg. *בְּמִגְדָּלָם* angeblich weder wenn man *מִגְדָּלָם* Ansiedelung, Wohnung *naoixia* (LXX Trg.) noch wenn man es Versammlung (Aq. S. Hier.) übers. einen innerlichen Fortgang, weshalb Hitz.: in ihrem Schreine, ihrer Brust (= *ἐν τῷ θώρακος τῆς καρδίας αὐτῶν* Lc. 6, 45), *בְּמִגְדָּלָם* kurz für *בְּמִגְדָּלָם* nach der in Poesie beliebten Verkürzung (zu 25, 5). Aber dieses Bild beabsichtigend würde der D. *בְּמִגְדָּלָם* geschrieben haben, und ist die Aussage daß das Böse unter ihnen, daß es in ihnen heimisch ist, nicht wirklich eine Klimax? Der Wechsel der Gottesnamen v. 17 ist bedeutsam. Den Ueberweltlichen ruft er an und der heilwärtig Innergeschichtliche hilft ihm.

V. 18—24. In der 3. Gruppe herrscht die Zuversicht, indem der v. 17 angeschlagene Ton sich fortsetzt. Abend, Morgen und Mittag als Anfang, Mitte und Ende des Tages bez. diesen in seinem ganzen Umfange, David gibt so der Unablässigkeit Ausdruck, mit welcher er Gotte stillinnerlich und laut vortragen will was ihn bewegt. Das *sut consec.* *חֲשִׁיבָהוּ* verknüpft mit dem Gebete die Erhörung als dessen unausbleibliche Folge. Auch in dem Praet. *חֲשִׁיבָהוּ* spricht sich Glaubensgewißheit aus; *בְּשִׁלִּים* daneben bez. in gleicher Prägnanz wie 118, 5 den Zustand unversehrter äußerer und innerer Wolbehaltenheit, in welchen Gott seine Seele befreiend versetzt. Liest man *mi-k'rob*, so ist *קרב*, wie es die alten Uebers. fassen, Inf. : *ne appropinquent mihi*, wogegen seit J. H. Michaelis die Aussprache *mi-k'rāb* bevorzugt wird: *a conflictu mihi sc. parato*, bei welcher *מִקְרָב* (mit *Metheg*) punktirt sein würde, während die HSS um die Lesung mit *ā* zu verhüten *מִקְרָב* punktiren. Hitz. bemerkt mit Recht, daß hinter negativem *בִּן* zum voraus der Inf. angezeigt ist und daß *לִי* = *לִי* 27, 2 sich besser zu diesem fügt. Auch schließt sich der Begründungssatz 19^b minder misverständlich an, wenn man *מִקְרָב* infinitivisch faßt: daß sie mir nichts anhaben können (91, 10). Denn nun erst ist es minder mislich, die Feinde als Subj. von *חֲשִׁיבָהוּ* und *חֲשִׁיבָהוּ* wie Job 10, 17. 13, 19. 23, 6. 31, 13

vgl. **לִבְּךָ** 94, 16 in feindlichem Sinne zu fassen, was immer nur da möglich, wo der Zus. diesen Sinn an die Hand gibt. Die Erkl. Heidenheims: Unter den Großen waren solche die mir beistanden (näml. Huzai, Zadok, Ebjathar, durch die Ahitofels Rath hintertrieben wurde) gibt keinen Psalmgedanken, und mit AE nach *Numeri Rabba* 294^a bei **בְּרִיבִים** an den Beistand der Engel zu denken, empfiehlt sich zwar im Hinblick auf 2 K. 6, 16 (womit Hitz. noch 2 Chr. 32, 7 zusammenhält) sehr, ist aber hier ohne Anhalt, wogegen der Ged.: „als Viele (im Bestande von Vielen) sind sie mit mir d. i. treten sie mit mir kriegend auf“ sich strafft an das Vorausgeg. anschließt. Das *Beth essent.* dient hier wie öfter z. B. 39, 7 der Qualifikation des Subj. Auf das Prät. der Zuversicht folgt v. 20 das Fut. der Hoffnung. Obgleich **וְנִזְכֹּר** neben **וְיָשָׁע** voraussetzlich die Bed. antworten d. i. der Gebeterhörung vergewissern hat, so wird doch hier diese Bed. dadurch ausgeschlossen, daß wie 20^d fordert (auch wenn man 19^b von den Gesinnungen genossen des D. versteht) die Feinde Obj. sind. LXX: *ἐλαυρούσται ὁ θεὸς καὶ ταπεινώσει αὐτοὺς ὁ ὑπάρχων πρὸ τῶν αἰώνων*, passend, aber die Aussprache **וְיִצְנֵם** fordernd, da die Bed. beugen, demütigen weder für *Kal* noch *Hi.* erweislich ist. Aber gesetzt auch daß **וְיִצְנֵם** nach 1 K. 8, 35 (s. Keil) *ταπεινώσει αὐτούς* bed. könnte, ist es doch schwer zu glauben, daß **וְיִצְנֵם** keinen dem **וְיָשָׁע**, welches es fortsetzt, correlaten Sinn haben soll. Schon Saadia erklärt beachtenswerth **וְיִצְנֵם** für **וְיִצְנֵהוּ** er wird wider sie zeugen, was AE billigt; besser Hgst.: „Gott wird hören (der Feinde Toben) und ihnen (richterlich) antworten.“ Der urspr. Text mag **וְיִצְנֵהוּ יֵשָׁב קָרָם** gelautet haben. Wie er aber jetzt lautet repräsentirt **קָרָם וְיֵשָׁב קָרָם** einen jene strafrichterliche Entgegnung verbürgenden Untersatz mit fehlendem **הוּא**: sintemal er der von urher Thronende ist (s. zu 7, 10); das kühne **קָרָם וְיֵשָׁב** ist die Abbreviatur der 74, 12. Hab. 1, 12 vgl. Dt. 33, 27 ausgesprochenen Anschauung Gottes als des von der Urzeit her königlich und richterlich Thronenden, der also auch gegenwärtig seine in seinem Gesalbten angetastete Majestät zu behaupten wissen wird. Trotz dieser Unterbrechung und der dabei aufrauschenden Musik setzt **וְאָזַר** mit Zubehör das **וְיִצְנֵם** fort, diejenigen näher beschreibend, denen Gott in seinem Zorn antworten wird. Der Relativsatz begründet zugleich dies ihr Geschick aus ihrer Beschaffenheit: sie verharren ohne sich eines andern zu besinnen in ihrer Gottlosigkeit. Das N. **הַלִּיפָה**, welches sonst von Kleiderwechsel, Kriegsreserve, Ablösung von Arbeiter-Truppen üblich ist, bed. hier Sinnesänderung (Trg.), wie Iob 14, 14 Zustandsänderung; der Plur. meint, daß ihnen jeder Wechsel dieser Art fern bleibt. In v. 21 faßt David in der Menge der Empörer wieder den Einen treubruchigen Feind ins Auge. **וְשִׁלְטָיו** ist s. v. a. **וְשִׁלְטָיו** Gen. 34, 21., die zu ihm in Wolverhältnis (**וְשִׁלְטָיו** 41, 10) standen. David faßt sich mit seinen Getreuen zus. **בְּרִיחַ** ist hier das vor Gottes Angesicht geschlossene Schutz- und Trutzbündnis wechselseitiger Treue. Bei **וְשִׁלְטָיו** und **וְהָלַל** ist die Intention gemeint, welche, wenn auch noch nicht ausgeführt, doch an sich schon Vergreifung und Entweiheung ist. In v. 22 geht die Schilderung in den Ton des Cäsurenschema's ein. Unmöglich ist hier **בְּהִמְתָּא** lautlich s. v. a. **בְּהִמְתָּא**, da diese Lautveränderung die Präpos.

verwischen würde; **מַחֲמֵאוֹ** aber zu lesen (Trg. Symm. Hier.) verbietet sich dadurch, daß **פִּי** (LXX τοῦ ἡρώδου αὐτοῦ wie Spr. 2, 6) nicht Subj. zu **חָלָקִי** sein kann. Also gehört **מ** zum Bestande des Nomens und das Denom. **מַחֲמֵאוֹ** (v. **חָמָאוֹ**), wie **מַצְרֵיחַ** (v. **צָרַח**) Leckerbissen, bed. Dickmilchspeisen, hier bildlich die dem Heuchler so sanft, süß und geschmeidig wie Rahm oder Sahne vom Munde gehenden Milch- oder Butterworte: *os nectar promit, mens aconita vomit*. In den folg. Worten **וְקָרֵב לְבֹ** (**וְקָרֵב**) ist das Makkef (bei welchem da das **ו** kein Metheg hat ebenso wie v. 19 *uk'rob* zu lesen sein würde) zu löschen (wie es auch wirklich in HSS und Ausgaben hie und da fehlt); die Worte sind ein selbständiger Nominalsatz: Krieg (**קָרֵב** Zusammenstoß, Angriff, Kampf n. d. F. **קָרֵב** mit festem **א**) ist sein Inneres und seine Worte Schwerter — diese

beiden Sätze correspondiren. **רַבִּי** (eig. wie **רָבִי**), dünn, schwach, dann auch: sanft, lind s., **רַבִּי** **רַבִּי** **רַבִּי** *tendere, tenuare* hat den Ton auf *ult.*, s. zu 38, 20. **מַחֲמֵאוֹ** ist das ausgezogene, gezückte Schwert (37, 14). Der eine neue Str. beginnende und dadurch minder abrupte Zuspruch v. 23 ist zunächst ein Rath, den David sich selbst, zugleich aber allen unschuldig Leidenden gibt, vgl. 27, 14. Statt des dunklen *ἀν. γεγενη* lesen wir 37, 5 **רִיבִי** und Spr. 16, 3 **מַעֲשֵׂיךָ**, wonach es nicht Verbum n. d. F. **רִיבִי** (*Chajug Gecat. Kimchi*), sondern Objektsacc. ist (wie es auch accentuirt ist, denn das *Legarme* von **יָחִיד** hat geringeren Trennungswerth als das *Zinnor* von **יָחִיד**). LXX übers. *ἐν ὁμοίᾳ ἐνὶ κύρῳ ἡν μέμυνάν σου*. So wird dieses Psalmwort 1P. 5, 7. verwendet. Dem Talmud zufolge bed. **יָחִיד** (gleicher Form mit **יָחִיד**) die Last. „Eines Tages — erzählt Rabba barbar-Chana b. Rosch ha-Schana 26^b u. 8. — ging ich mit einem arabischen (nabatäischen?) Handelsmann und trug gerade ein schweres Pack. Da sagte er mir: **יָחִיד וְשָׂרִי אֶמְלֹא** nimm deine Bürde und wirf sie auf mein Kameel.“ Hienach ist es rathsamer, **יָחִיד** auf **יָחִיד** geben, zutheilen, als auf ein **יָחִיד** = **יָחִיד** 119, 131 (**יָחִיד**, **יָחִיד**) begehren, zurückzuführen, so daß es also nicht das Begehren, Sehnen, Sorgen, sondern das Aufgegebene, Auferlegte, Beschiedene (Böttch.) bed., in welchem Sinne die chald. Derivv. v. **יָחִיד** (Trg. Ps. 11, 6. 16, 5 für **יָחִיד**) wirklich vorkommen. Auf wen man wirft was einem zu tragen beschieden ist, dem gibt mans zu tragen; die Ermahnung geht davon aus, daß Gott so willig als mächtig ist, auch das Schwerste für uns zu tragen, aber dieses Tragen für uns ist andererseits eignes Tragen in Gottes Kraft und darum lautet die beigefügte Verheißung: Er wird dich aufrecht halten (**יָחִיד**), daß du nicht kraftlos erliegest. Auch 23^b ist diesem Bilde einer Last günstig: nicht wird er geben d. i. (78, 66) widerfahren lassen auf ewig Wanken dem Gerechten. Der Gerechte wankt nun und nimmer mit folgendem Sturz, während David dessen gewiß ist, daß seine Feinde nicht allein zu Boden fallen, sondern in den Hades fahren werden (welcher hier mit Verbindung zweier Synon. wie z. B. Spr. 8, 31. Ez. 36, 3 **יָחִיד** Brunnen d. i. Loch der Einsenkung d. i. Gruft heißt), und zwar ehe sie ihre Tage gehältet d. i. bis zu der Hälfte der unter anderen Umständen erreichbaren Lebensdauer gelangt sind (vgl. 102, 25. Jer. 17, 11). Mit **יָחִיד** **יָחִיד** wird herausgeho-

ben, daß ebenderselbe Gott, der die Gerechten nicht fallen läßt, die Gottlosen hinabstürzt, und mit ׀ִנִּי׀ setzt sich David als getrosten Muthes für jetzt und alle Zukunft jenen entgegen.

PSALM LVI.

Getroster Muth eines Flüchtlings.

- 2 Sei mir gnädig, Elohim, da Sterbliche nach mir gieren,
Den ganzen Tag kriegsführend mich bedrängen.
- 3 Es gieren meine Laurer den ganzen Tag,
Denn viel sinds die hochher mich bekriegen.
- 4 Tage, da ich fürchte, halt' ich mich suversichtlich an dich.
- 5 Durch Elohim werd' ich preisen sein Wort,
In Elohim trau' ich, ohne zu fürchten:
Was kann Fleisch mir anthun!
- 6 Den ganzen Tag foltern sie meine Worte,
Wider mich sind alle ihre Gedanken auf Böses aus.
- 7 Sie rotten sich, stellen Späher aus —
Die bewachen meine Fersen, weil nach meinem Leben trachtend.
- 8 Bei so frevlem Treiben sollten sie entrinnen! —
In Zorn wirf Völker danieder, Elohim!
- 9 Mein Fluchtleben hast gezählt Du,
Gelegt sind meine Thränen in deinen Schlauch —
Stehn sie nicht in deinem Merkbuch?
- 10 Einst müssen zurückweichen meine Feinde am Tage da ich rufe;
Das weiß ich: daß Elohim für mich ist.
- 11 Durch Elohim' preis' ich das Wort,
Durch Jahve preis' ich das Wort.
- 12 In Elohim trau' ich, ohne zu fürchten:
Was können Menschen mir thun!
- 13 Mir obliegen, Elohim, deine Gelübde,
Entrichten werd' ich Dankopfer dir.
- 14 Denn du hast gerettet meine Seele vom Tode,
Ja meine Füße vom Umsturz,
Zu wandeln vor Elohim im Licht des Lebens.

An Ps. 55., welcher v. 7 f. wünscht: *O hätt' ich Flügel wie die Taube* u. s. w., schloß sich nach der Anordnungsweise des Sammlers kein Ps. passender an, als Ps. 56., dessen musikalische Ueberschr. lautet: *Dem Sangmeister, nach „Tauben der Verstumung unter den Fernen“, von David, ein Michtam.* ׀ִנִּי׀ ist zweiter Gen., vgl. Jes. 28, 1., und bed. entw. ferne Menschen oder *longinqua* ferne Orte wie 65, 6 vgl. ׀ִנִּי׀ 16, 6. Wie 58, 2 ist fraglich, ob die Punktation ׀ִנִּי׀ das Richtige getroffen. Hitz will ׀ִנִּי׀ lesen: Taube der Leute in der Ferne, aber ׀ִנִּי׀ Volk ist trotz Egli's Beifallsgeklatsch ein im Hebr. unerhörtes, im Phön. nur muthmaßliches Wort; eher empfiehlt sich Olshausens ׀ִנִּי׀ Taube ferner Terebinthen. ׀ִנִּי׀ bed., wie in anderen solchen Aufschriften, nicht *de* (wie Jo. Campensis in seiner Psalmen-Paraphrase 1532 u. ö. übers.: *Praefecto musices, de columba muta quae procul avolaverat*), sondern *secundum*, und das Zusammentreffen der Melodie-Angabe mit der Situation des Psalmdichters erkl. sich daraus, daß die Melodie im Hinblick darauf gewählt ist. LXX (vgl. Trg.) mit Deutung des Bildes: *ἐπὶ τοῦ λαοῦ τοῦ ἀπὸ τῶν ἁγίων* (vom Heiligtume) *μεμακρυσμένον*, wofür Symm.: *φύλου ἀπωσμένου*. Richtig Aq.: *ἐπὶ περιστρεφῆς ἀλλόλου μακρυσμένων*. An Ps. 55 (v. 7 f. vgl. 38, 14)

können wir uns eine Vorstellung von dem mit **אלם רחוקים** bezeichneten Musterliede machen, denn dieses selbst ist Ps. 55 nicht, schon deshalb nicht, weil er aus der absal. Zeit und also jünger ist, als Ps. 56, dessen histor. Ueberschr.: *als ergriffen ihn Philister in Gath* (vgl. **בָּרָךְ** 1 S. 21, 14) uns in die saulische Zeit zurückversetzt, in dieselbe Zeit des philistäischen Aufenthalts, welcher Ps. 34 zugeeignet wird. Mit den Ps. dieser Zeit zeigt sich Ps. 56, seine Ueberschr. rechtfertigend, vielfach aufs engste verflochten. Es ist diesen Ps. gemeinsam, daß mit der Aussicht Davids auf das Gericht über seine Feinde sich die Aussicht auf das Gericht über die ganze feindliche Welt verbindet 56, 8. 7, 9. 59, 6 (12); dem Wüstenaufenthalt entspricht das Bild vom Schlauch, in dem Gott die Thränen der Leidenden aufbewahrt. In Ansehung der Kunstform eröffnet Ps. 56 die Reihe davidisch-elohimischer **מִקְהִימִים** 56—60. Drei davon gehören der saulischen Zeit an, diese drei enthalten Kehrverse, was wir zu 16, 1 als eine Eigentümlichkeit dieser „Stichwortgedichte“ erkannt. Die Stichworte dieses Ps. 56 sind **בְּאֵלֵהֶם אֶחָלַל דְּבָרִי** und **יִשְׁכַּח עֲשֵׂיהִי לִי** (**אָדָם**).

V. 2—5. **אֵלֵהֶם** und **אֶנִּישׁ** v. 2 (9, 20. 10, 18) sind Gegensätze: Gotte dem Majestätischen gegenüber sind die Menschen machtlose Wesen. Ihre Auflehnung wider Gottes Rathschluß ist erfolglose Tollheit. Hat der D. Gottes Huld für sich, so steht er diesen riesig sich geberdenden Zwergen, die ihn **מִרְיֹם** hochher fahrend d. i. stolzighch bekriegen (vgl. **מִרְיֹם** 73, 8), in der unüberwindlichen Macht Gottes entgegen. **שָׂאֵף** *inhire* wie 57, 4; **לֹחֵם** wie 35, 1., mit **ל** wie **אֶל** z. B. Jer. 1, 19. So fürchtet er sich denn auch nicht; Tags wo (Ges. §. 123, 3^b) er sich fürchten könnte (conjunct. Fut. wie z. B. Jos. 9, 27), hält er sich vertrauend an (**אֶל** wie 4, 6 u. ö. Spr. 3, 5) seinen Gott, so daß Furcht ihn nicht ankommen kann. Er hat ja das Wort seiner Verheißung für sich (**דְּבָרִי** wie z. B. 130, 5), **בְּאֵלֵהֶם** durch Gott wird er dieses sein Wort preisen, indem es sich ihm glorreich bewährt. So richtig Hupf., während Andere theils „in Elohim rühm' ich sein Wort“ theils (wogegen die Form dieses Stichworts 11^{ab} sich sträubt): „Elohim rühme ich, sein Wort“ erklären, Hitz. aber: „Gottes berühm' ich mich in Sache“ d. i. in der betreffenden Angelegenheit, was frostige Prosa bei sprachwidriger Kürze. Die Auslegung ist hier durch 10, 3. 44, 9 beirrt. **הִגֵּל** bed. hier gar nicht *gloriar*, sondern *celebrare*, und **בְּאֵלֵהֶם** ist nicht anders als 60, 14 gemeint. **בְּיָמֵי** ist s. v. a. neutest. *ἡμετέρας* **אֶל** **אֵלֵהֶם** ist Umstandssatz mit Finitum, wie gew. bei **לֹא** 35, 8. Iob 29, 24 und **גַּל** Spr. 19, 23.

V. 6—8. Diese 2. Str. beschreibt die Widersacher und läuft, indem daran das Feuer des Zorns sich entzündet, in Verwünschung aus. „Alle Zeit — übers. Hitz. — kränken sie meine Belange“ d. h. schädigen sie meine Interessen. Auch das lautet unpoetisch. Wie man **הָקַם חֲרִיב** die Tōra vergewaltigen sagt Zef. 3, 4. Ez. 22, 26., so läßt sich auch sagen: die Worte jemandes d. i. seine Aussagen über sich selbst martern, näml. durch Misseutung und Verdrehung. Es hilft David nichts, daß er seine Unschuld, daß er seine kindliche Treue gegen Saul, Gottes Gesalbten behauptet — sie spannen sein Selbstzeugnis auf die Folter, ihm falschen Sinn und falsche Folgerungen aufzwingend. Sie rotten sich zusammen, stellen Hinterhalt. Das V. **גִּיר** bed. bald abbiegen, einkehren, wohnen (=

(**גָּרַח**), bald sich fürchten (= **וַיִּירָא**), bald aufrühren, erregen 140, 3 (= **וַיִּירָא**), bald wie hier und 59, 4. Jes. 54, 15: sich sammeln (= **וַיִּירָא**). Das *Keri* liest **וַיִּירָא** (wie 10, 8. Spr. 1, 11), aber die *scr. plena* führt auf *Hi.* (vgl. Job 24, 6 u. dazu Ps. 126, 5) und das folg. **וַיִּירָא** läßt schließen, daß **וַיִּירָא** causativ gemeint ist: sie machen daß man im Versteck aufpaßt, legen Hinterhalt (syn. **וַיִּירָא** 1 S. 15, 5), so daß **וַיִּירָא** auf die von ihnen abgeordneten Laurer geht: jene — meine Fersen oder (wie der *pl. fem.* 77, 20. 89, 52) Fußspuren (Raschi: *mes traces*) d. i. alle meine Schritte und Tritte hinter mir her beobachten sie, dieweil (eig. demgemäß daß, wie z. B. Mi. 3, 4) sie nach wie vor (was in dem Perf. liegt, vgl. 59, 4) mein Leben ertrachten d. i. danach trachten (**וַיִּירָא** wie **וַיִּירָא** 71, 10 mit Acc. = **וַיִּירָא** 119, 95). An diese umständliche Vergegenwärtigung ihres feindseligen Treibens schließt sich der nicht anders denn als Frage zu verstehende und als solche durch die Wortstellung (2 K. 5, 26. Jes. 28, 28) sich kennzeichnende Satz **וַיִּירָא וַיִּירָא** an: *Trotz Heillosigkeit Entrinnen ihnen* d. i. sollten sie, die Laurer, ungeachtet so heillosen nichtswürdiger Handlungsweise entrinnen? **וַיִּירָא** ist jedenfalls wie 32, 7 substantivierter Inf., und das Keineswegs, das als Antwort auf diese Frage gehört, geht sofort in die Bitte um den Sturz der Heillosen über. Dies die seit Kimchi übliche Erklärung. Anders Mendelssohn: „Umsonst sei ihr Entrinnen“ nach Aben-Jachja, der aber wie Saadia **וַיִּירָא** imperativisch faßt. Mit **וַיִּירָא** werden allerdings adv. Begriffe ausgedrückt z. B. **וַיִּירָא** reichlich 31, 24., **וַיִּירָא** lügnerisch Lev. 5, 22 (s. Ges. *thes.* p. 1028), aber man sagt nicht **וַיִּירָא** und hat also auch schwerlich **וַיִּירָא** (mit nichten, umsonst) gesagt; auch heischt hier der Zus. für **וַיִּירָא** den herrschenden ethischen Begriff. Hupf. ändert **וַיִּירָא** in **וַיִּירָא** und übers.: „Für den Frevel vergilt ihnen“, was nicht allein kritisch unwahrsch., sondern sogar sprachwidrig, da **וַיִּירָא** zuwägen, aber nicht vergelten bed. und einen Objektsacc. fordert. Die Verallgemeinerung des Gesichtskreises auf die ganze feindliche Völkerwelt erkl. Hgst. richtig daraus, daß die besondere richtende Thätigkeit Gottes nur ein Ausfluß seiner allgemeinen allumfassenden ist und der Glaube an die erstere in dem Glauben an die letztere wurzelt. Den Sinn von **וַיִּירָא** ersieht man aus dem vorigen Ps. (55, 24), dem der unsrige wegen mannigfacher verwandtschaftlicher Bez. angeschlossen ist.

V. 9—12. Was der D. v. 8 erbittet, spricht er nun als seine zuversichtliche Erwartung aus, mit der er sich tröstet. Man hat **וַיִּירָא** v. 9 nicht „Flucht“ zu übers., was freilich kein zählbares Ding ist (Olsh.), sondern „Flüchtigsein“, ein unstetes Flüchtlingsleben (Spr. 27, 8) ist ja wirklich sowol seiner Dauer als der Menge zeitweiliger Aufenthalte nach zählbar. Und daß Gott, daß Er es zählt, dessen allsehendes Auge ihn in die Schlupfwinkel der Wüste und Felsen begleitet, darauf legt der D. großes Gewicht, denn an Menschen hat er längst verzweifeln gelernt. Die Accentuation hebt **וַיִּירָא** als nachdrücklich vorausgestelltes Obj. durch *Zarka* hervor, worauf dann **וַיִּירָא** mit verbindendem *Galgal* und das pausale **וַיִּירָא** mit *Olenejored* folgt (dessen **וַיִּירָא**, wie überall wo das mit diesem Doppelacc. bezeichnete Wort ein einsilbiges oder zweisilbiges vornbetontes ist, auf dem Endbuchstaben des vorhergehenden zu stehen kommt). Er, der alle

Schritte der Menschen zählt (Iob 31, 4), weiß, wie lange Dav. schon ohne Verschuldung so heimatlos umhergetrieben wird. Dessen getröstet sich dieser, aber nicht ohne Thränen, die ihm dieses Elend erpreßt und die er Gott zu sammeln und aufzubewahren bittet. So nach der Accentuation, welche שִׁיטָה als Imper. wie z. B. 1 S. 8, 5 faßt; aber da שִׁיטָה auch die Form des passiven Particips ist (1 S. 9, 24 u. ö. 2 S. 13, 32), so liegt es den umgebenden Ged. nach näher, es auch hier so zu fassen (*posita est lacrima mea*) und es also als Milra zu sprechen (Ew. Hupf. Böttch. Hitz.). רִמְעִירי (Koh. 4, 1) entspricht chiasmisch dem יָרִי, mit welchem בְּנִינִי ein Lautspiel bildet; der Schlußsatz הִלֵּא בְּסִפְרָהָהּ schließt sich mit סִפְרָהָהּ im 1. Gliede zus. Sowol 9^b als 9^c fehlt jede Vergleichungspart. Daß Gott die Thränen der Seinen wie in einen Schlauch sammelt und sie mit ihren Anlässen wie in ein Memorial (Mal. 3, 16) verzeichnet, diese bildlich gefaßte Thatsache setzt der D. voraus und gibt ihr nur aneignungsweise die Wendung auf sich selbst. Das folg. אֵי läßt sich nun entw. als ein logisches „infolge dessen“ fassen (wie z. B. 19, 14. 40, 8), oder als ein den Wendepunkt des gegenwärtigen thränenvollen Wanderlebens fixirendes „alsdann“ (näml. wenn des יָרִי und der סִפְרָהָהּ genug ist) oder „dereinst“ (in mehr abrupter Weise, wie שָׁם 14, 5. 36, 13., s. zu 2, 5). יָמֵי אֶקְרָא ist nicht Entfaltung dieses אֵי, welche übel nachschleppen würde; der D. sagt, daß einst seine Feinde werden zurückweichen müssen, indem ein Tag kommen wird, wo sein schon jetzt erhörtes Gebet auch äußerlich sich erfüllt und mit dem Ruf um Hülfe die volle Wirklichkeit dieser zusammentrifft. Mit יִרְדָּתִי 10^b rechtfertigt er diese Hoffnung aus seinem Glaubensbewußtsein. Man übers. nicht nach Iob 19, 19: ich der ich weiß, was eine nachschleppende Appos. ohne rechte Anknüpfung gibt, sondern nach 1 K. 17, 24: das weiß ich (dessen bin ich gewiß) daß Elohim für mich ist; יָהּ neutr. wie bei יָרִי Spr. 24, 12 und auch sonst häufig Gen. 6, 15. Ex. 13, 8. 30, 13. Lev. 11, 4. Jes. 29, 11 vgl. Iob 15, 17) und לִי wie z. B. Gen. 31, 42. Durch Elohim — fährt v. 11 fort — werd' ich preisen דְּבָר; so heißt das Wort schlechthin, also das göttliche, wie 2, 12 בָּר der Sohn schlechthin, also der göttliche. Weil der Ged. wiederholt wird, steht nach elohimischer Psalmweise wie 58, 7 vorn אֱלֹהִים und dann יְהוָה. Der Kehrs v. 12 vgl. 5^b zeigt Strofenschluß an. Daß wir hier אָדָם statt אָדָם, wie v. 11 דְּבָרִי statt דְּבָרִי 5^a lesen ist der Psalmsitte gemäß, die Kehrverse nicht ganz überein lauten zu lassen.

V. 13—14. In Aussicht auf seine Rettung verheißt der D. invoraus, die Pflicht der Dankbarkeit zu erfüllen. אֵלֵי mir liegen ob, wie Spr. 7, 14. 2 S. 18, 11. יִרְדָּתִי mit obj. Subj. heißen die Gott geleisteten Gelübde, wovon הוֹדִיתָ wie z. B. 2 Chr. 29, 31 unterschieden werden: er wird es weder an den übernommenen נֶקְדָּמִי, noch an הוֹדִיתָ fehlen lassen, denn — so wird er dann singen und sagen können — du hast gerettet. . Das Perf. nach בִּי bez. alsdann Vergangenes wie 59, 17 vgl. die Lehnstelle 116, 8 f. Dort heißt es אֲרִי תַחֲיִים statt אֲרִי תַחֲיִים (hier und bei Elihu 33, 30). Licht des Lebens (Joh. 8, 12) oder der Lebendigen (LXX *ζωωτα*) ist nicht ausschließlichs das diesseitige Sonnenlicht. Leben ist Gegens. des Todes im umfassendsten und tiefsten Sinne, Licht des Lebens

also Gegens. der Hades-Nacht, dieser Abgeschiedenheit von Gott und seiner Offenbarung in der Menschengeschichte.

PSALM LVII.

Vor Schlafengehen in der Wildnis.

- 2 Sei gnädig mir, Elohim, sei gnädig mir,
Denn in dich ist geborgen meine Seele,
Und in dem Schatten deiner Flügel such' ich Bergung,
Bis vorüberziehe das Verderben.
- 3 Ich rufe zu Elohim dem Höchsten,
Zu Gott, der's für mich hinausführt:
- 4 Er wird vom Himmel senden und Heil mir schaffen.
Lästert mein Schnauber — (Sela)
Senden wird Elohim seine Gnad' und Wahrheit.
- 5 Meine Seel' ist inmitten von Leuen,
Hinlegen will ich mich unter Feuerschnaubenden.
Die Menschenkinder — ihre Zähne sind Speiß und Pfeile
Und ihre Zunge scharfes Schwert.
- 6 O zeig' erhaben dich über die Himmel hin, Elohim,
Ueber die ganze Erde deine Herrlichkeit!
- 7 Ein Netz hatten sie aufgestellt meinen Tritten,
Niedergekrümmt meine Seele,
Ausgegraben vor mir eine Fallgrube —
Sie selbst fallen hinein. (Sela)
- 8 Getrost ist mein Herz, Elohim, getrost mein Herz,
Singen will ich und will harfnen.
- 9 Wach' auf, meine Hehre,
Wach' auf, o Harfe und Cither,
Aufwecken will ich das Morgenroth!
- 10 Ich will dich loben unter den Völkern, Herr,
Dich harfend preisen unter den Nationen.
- 11 Denn groß bis zum Himmel ist deine Gnade
Und bis zur Wolkenhöhe deine Wahrheit.
- 12 O zeig' erhaben dich über Himmel, Elohim,
Ueber die ganze Erde deine Herrlichkeit.

Es beginnen hier die Ps. nach der Weise אֶל-הַמְּשֹׁחֵר (57. 58. 59 dav. 75 as.). Die auf die musik. Ausführung des Ps. bezügliche Angabe sollte eig. אֶל-הַמְּשֹׁחֵר (אל) lauten, was als mistönig und syntaktisch hart vermieden ist. Richtig die Genfer Uebers.: *pour le chanter sur Al taschchet*. Eine Bez. der Worte auf Dt. 9, 26 oder 1 S. 26, 9 (warum nicht auch auf Jes. 65, 8) ist nicht vorhanden.

Die hist. Ueberschr. lautet: *als er auf der Flucht war vor Saul in der Höhle*. Aus dem Zus. des Geschichtswerks, aus welchem diese Angabe beigeschrieben ist, wird ersichtlich gewesen sein, ob der Ps. dem Aufenthalte in der Höhle von Adullam 1 S. c. 22 oder in der in van de Veldes Reise 2, 74 – 76 beschriebenen labyrinthischen Höhle auf den Alpenhöhen von Engedi „bei den Schafbüden“ 1 S. c. 24 angehört.

Wie vielfach greifen diese Ps. der saul. Zeit ineinander! Mit Ps. 56 hat Ps. 57 nicht nur das bittende אֶלְהִים אֱלֹהִים zu Anfang, sondern auch שָׁמַח in gleicher Verwendung (57, 4. 56, 2 f.) gemein; mit Ps. 7 כְּכִירָה = נֶשֶׁת 57, 9. 7, 6., die Vergleichung der Feinde mit Löwen und Löwinnen 57, 5. 7, 3., das Bild vom Graben der

Grube 57, 7. 7, 16.; mit Ps. 59 das vom Schwert der Zunge 57, 5. 59, 8 vgl. 52, 4.; mit Ps. 52 das dichterische *חַיִּי* 57, 2. 52, 4.; mit Ps. 22 die Bez. der Rettung des Gesalbten auf das Heil aller Völker 57, 10. 22, 28 ff. Auch mit Ps. 36 berührt er sich in der „Zuflucht im Schatten der Flügel Gottes“ v. 2. 36, 8 und in der Bemessung der Gnade und Wahrheit Gottes nach der Himmelshöhe v. 11. 36, 6. Andererseits hat er doch ein ganz eigentümliches Gepräge. Wie sich Ps. 56 in Bestätigung mit *חַיִּי* (v. 9. 14) gefiel, so Ps. 57 in der Figur der Epizeuxis oder nachdrücklicher Wortwiederholung (v. 2. 4. 8. 9). Ps. 108 (s. dort) ist ein Cento aus Ps. 57 und 60.

Das Strofenschema des Ps. 57 ist das anwachsende: 4. 5. 6; 4. 5. 6.¹ Auch hier fehlt dem *מִכְרָם* nicht sein hervorstechendes Stichwort. Ein Kehrvers großartigen Inhalts schließt die 1. und 2. Hälfte. In der 1. waltet getrostete Ergebung, in der 2. in voraus lobsingende Siegesgewißheit.

V. 2—6. Durch die zwei unterschiedlichen Tempusformen bez. der D. seine Glaubenszuflucht zu Gott als eine einmal geschehene (*חַיִּי* von *חַיִּי* = *חַיִּי* außer Pausa wie die gleichen Formen 73, 2. 122, 6) und doch, weil es eine lebendige Thatsache ist, immerfort und zumal jetzt sich erneuernde (*חַיִּי*). Der Schatten der Flügel Gottes ist die Schirmung seiner sanften süßen Liebe und der Flügelschatten ist die mit dieser Schirmung verbundene erquickende trauliche Tröstung. In diesen Schatten nimmt der D. nach wie vor seine Zuflucht, bis *חַיִּי* d. i. die ihn bedrohende abgründliche Gefahr vorübergehe *praeteriverit* (vgl. Jes. 26, 20 und zur *enallage numeri* 10, 10. Ges. §. 147^a). Nicht als ob er des göttlichen Schutzes dann nicht mehr bedürfte, aber jetzt fühlt er sich dessen sonderlich bedürftig und darum ist unverzagtes sieghaftes Bestehen der ob-schwebenden Leiden sein nächstes Ziel. Die Selbstbethätigung aber, mittelst welcher er sich immer aufs neue in diesen Schatten birgt, ist das Gebet zu dem Ueberweltlichen und Allestüberwaltenden. *עָלֵיךְ* bleibt ohne Art., den es nie annimmt, und *בְּךָ* 3^b desgleichen, weil er vor dem Part., das noch eine Bestimmung zu sich nimmt, regelmäßig ausbleibt Am. 9, 12. Ez. 21, 19 (Hitz.). Er ruft zu Gotte dem über d. i. für ihn (Est. 4, 16) Vollendenden, seine, des Verfolgten Sache, Hinausführenden, *בְּךָ* trans. wie 138, 8. LXX *ὅτι ἐπεγέρθησάν τε με*, als ob es *בְּךָ* (13, 6 u. ö.) hieße, was auch Hitz. u. Hupf. für gleichbed. halten; aber obschon *בְּךָ* und *בְּךָ* auf ein und denselben Wurzelbegriff zurückgehen, so dient doch eben ihr verschiedener Auslaut einem festgehaltenen Bedeutungsunterschiede. Es folgen v. 4 Futt. der Hoffnung. Zu *חַיִּי* ist hier nicht *חַיִּי* wie 18, 17 vgl. 144, 7., sondern „was mir Heil schaffe“ hinzuzudenken (vgl. 20, 3) und dieses allem. und unbenannte Obj. besonders und bestimmt sich dann in *חַיִּי* und *חַיִּי*; Gnade und Wahrheit sind gleichsam die beiden guten Geister, welche, vom Himmel zur Erde herabkommend (vgl. 43, 3), die göttliche *חַיִּי* zum Vollzuge bringen. Die mitteninne stehenden Worte *חַיִּי* haben die Accentuatoren zur ersten Vershälfte gezogen, viell. erklärend: er (Gott) beschimpft meinen Schnauber auf ewig (*סִלְחָה*). Aber *חַיִּי* hat immer (z. B. Jes. 37, 23) Gott zum Obj., nicht zum Subj.

1) Die syr. Uebers. zählen nur 29 *στίχοι* (ftgome), s. die hexaplarische Uebers. dieses Ps. aus Cod. 14, 434 (Add. Mss.) des Brit. Museum in Hoidenheims Vierteljahrsschrift No. II (1861).

Man ziehe **אני ה'ך** als hypothetischen Vordersatz (Ges. §. 155, 4^a) zum Folg.: gesetzt daß lästert mein Gierer oder Schnauber *inhians mihi*, so wird senden Elohim seine Gnade und Wahrheit; die dazwischen sich steigende Musik leitet ein und begleitet die pochende Zuversicht des Nachsatzes. Dagegen dürfen wir in v. 5 dem durch die Accentuation fixirten überlieferten Textverständnis folgen, so nahe es auch liegt, mit Lth. u. A. eigne Wege zu gehen. Da **סָרְכָה** *Sarka* (*Zinnor*) und **עֹלֵנֵי** *Olenejored* hat, so ist hienach zu übers.: „Meine Seele ist mitten unter Leuen, ich will (muß) mich hinlegen bei Flammenden; die Menschenkinder — ihre Zähne sind Spieß und Schwerter.“ Die Uebers. der LXX, Theodotions u. des Syr. stimmt insofern mit der Interpunktion unseres Textes, als beide mit **ἐκοιμήθην** (**ורכתי** und ich schief) einen neuen Satz beginnen, wogegen Aq. u. Symm. (**נש**), wie es scheint, als vorausgeschickte Umschreibung des Subjektsbegriffs fassend) bis **לְהַיִּי** Alles als Einen Satz übers., wenigstens, wie die Accentuatoren, den Vers bei **לְהַיִּי** halbiend. Aq.: *ἐν μέσῳ λειωνῶν κοιμηθήσομαι λάβρων*, S. *ἐν μέσῳ λεόντων ἐθαρσῶν ἐκοιμήθην* oder nach anderer Angabe *μεταξὺ λεόντων ἐκοιμήθην φλεγόντων*. Ihnen folgt Hier., der aber um **נש** wiedergeben zu können **אנכי** in **נש** umsetzt: *Anima mea in medio leonum dormivit ferocientium*. Aber so kann das Griech. u. Lat., nicht aber das Hebr. construiren. Wir folgen also den Acc. auch in Betreff des *Sarka* über **סָרְכָה** (nur hier im Psalter vorkommende Pluralform = **סָרְכָה**). Im Allgem. ist zu bemerken, daß dieses **אנכי** bei **נש** nicht sowol Objektsacc., als Ortsacc. ist, obgleich sich auch sagen läßt, es sei der bei Vv. des Wohnens übliche örtliche Objektsacc., vgl. zu **נש** Ruth 3, 8. 14 und 88, 6. Mi. 7, 5 (wo wenigstens die Möglichkeit dieser Constr. des V. vorausgesetzt ist). Fraglich aber ist insbes. 1) was **נש** bed. Die Uebers. Flammende bieten Trg. Saad. u. viell. Symm. Das V. **נש** gewinnt diese Bed., wie es scheint, von dem Grundbegriff des Leckens oder Schlingens aus und demgemäß übers. Theod. *ἀναλίσκόντων* und am treffendsten Aq. *λάβρων* (ein von gefräßiger wütiger Gier übliches Wort). Aber „verschlinden“ bed. **נש** nirgends, der D. muß also bei **נש** an den Flammenblick oder Feuerrachen der Löwen denken, das Attribut bez. bildlich ihre wie feuerschnaubende Gier. Weiter fragt sich 2) wie der Cohortativ **אנכי** gefaßt sein will. Da der Cohortativ zuweilen das mehr auf äußern Zwang als innern Drang hin, immer aber nicht ohne eignes Wollen, zu Thuende ausdrückt Ew. §. 228^a, so empfiehlt sich die Uebers.: „ich muß“ oder „so muß ich mich denn hinlegen.“ Aber der wenig beachtete Gegensatz der hier eig. gemeinten Raubthiere und der Menschenkinder, welche schlimmer als jene, fordert die ohnehin nächstliegende Fassung des Cohortativs. Man vergegenwärtige sich nur die Situation. Das V. **נש** hat hier den Sinn von *cubitus ire* (4, 9). Blicken wir von diesem **אנכי** aus auf v. 9., so ergibt sich, daß wir ein Abend- oder Nachtlied vor uns haben. David der Verfolgte befindet sich in der Wildnis und, wenn wir die Ueberschr. gelten lassen, in einer Höhle: seine Seele ist inmitten von Löwen, womit gesagt sein will, daß sein Leben diesen blosgestellt ist; hier sich schlafen zu legen ist er glaubensgetrost entschlossen, mitten unter Löwen sich

woler und sicherer fühlend, als unter Menschen, denn die Menschenkinder, seine Todfeinde in Wort und That, sind schlimmer als die Raubthiere: Zähne und Zunge sind mörderische Waffen. Diese unter den Menschen herrschende mehr als thierische Freude am Verderben des Nächsten¹ treibt ihn zu der Bitte, daß Gott, der an sich über die Himmel und die ganze Erde Erhabene, auch offenbarungsweise sich über die Himmel hin droben als der Erhabene erweisen wolle, zu der Bitte, daß über die ganze Erde unten seine Herrlichkeit sei d. h. offenbar werde oder auch: sich erhebe (רָוַי) — seine Herrlichkeit, welche für die Seinen heilspendendes Licht, für die lieblosen Menschen- und Gottesfeinde verzehrendes Feuer ist, so daß die ganze Welt diese Herrlichkeit, in der seine Heiligkeit sich auswirkt, anerkennen muß und nach Beseitigung alles Widerwärtigen ihr gleichförmig wird.

V. 7—12. In dieser 2. Hälfte labt sich der D. an dem Ged., schon mit Anbruch des Morgens nach dieser Nacht des Elends verwirklicht zu sehen, was er ersehnt und erflehet. Das Perf. 7^d ist das der Gewißheit, die andern sagen was vorausging und nun zum eignen Verderben der Hinterlistigen umschlägt. Der Satz נִפְתָּח נַפְשִׁי gibt wenn man übers.: niedergekrümmt war (vgl. 109, 22) meine Seele keinen passenden Folgesatz zu der hinterlistigen Nachstellung; man fasse daher כָּפַת trans.: gekrümmt hatte er meine Seele, der Numeruswechsel in Benennung der Feinde ist in den Leidensps. häufig, sei es daß der D. Einen Feind κατ' ἑξ. vor Augen hat oder sie in eins zusammenfaßt — auch LXX καὶ κατὰ καμψαυ τῇ ψυχῇ μου übers. zwar als ob es כָּפַת hieße, haben aber schwerlich so gelesen. Sonderbar bleibt diese Zeile, man erwartet für 7^b mit 7^d gleichlaufenden Sinn und viell. schrieb der D. כָּפַת נַפְשִׁי seine (des Netzstellers) eigne Seele krümmt sich (näml. ins Netz zu fallen). Dann wäre כָּפַת wie נִפְתָּח *praet. confidentiae*. In dieser Gewißheit, deren Ausdruck hier triumphirende Musik verstärkt, ist Davids Herz getrost (S. ἐδράτα) und ein gewaltiger innerer Drang treibt ihn zu Sang und Spiel. Obgleich נָכִין bereit, fertig, gerüstet bed. kann (Ex. 34, 2. Iob 12, 5), so ist diese Bed. doch hier im Hinblick auf 51, 12. 78, 37. 112, 7 abzuweisen: sie paßt nicht zu der nachdrücklichen Wortwiederholung. Die Abendstimmung, welche v. 4 sich aussprach, war Siegeshoffnung; die Morgenstimmung, in die sich David hier versetzt, ist Siegesgewißheit. Er ruft seine Seele wach (נִבְרִיךְ wie 16, 9. 30, 13), ruft Harfe und Cithar wach (וְנָכִיל mit für beide wie Jer. 29, 3. Neh. 1, 5 geltendem Art., und עִירָה wegen des Zusammentreffens zweier Hauchlaute mit Ton auf ult.), von denen er sich auch als Flüchtling nicht getrennt hat, er will mit Saitenspiel und Gesang das noch nicht aufgegangene Morgenroth, die in ihrer Kammer noch schlummernde Sonne wecken, נִפְתָּח עֵינַי *expergesfaciam* (nicht *expergiscar*) wie z. B. Hohesl. 2, 7 und wie Ovid *metam.* 11, 597 vom Hahne *evocat auroram* sagt.² Sein Lobgesang soll aber nicht in engem Raume

1) Vgl. Sir. 25, 15., hebräisch: אִין חַמָּה מַעַל חַמָּה אוֹיֵב (kein Gift geht über Schlangen-Gift und kein Grimm über Feindes-Grimm).

2) Eine Cithar — sagt der Talmud *b. Berachoth* 8^b mit Bez. auf obige Psalmstelle — hing über Davids Bett, und wenn Mitternacht kam, blies der Nordwind in

kaum gehört verhallen: er will als Evangelist seiner Rettung und seines Retters in der Völkerwelt auftreten (מַשְׁמֵר und parall., wie auch 108, 4. 149, 7 zu schreiben: מַשְׁמֵר mit לֵרָפָה und davor *Metheg*), sein Beruf geht über Israel hinaus, die Erlebnisse seiner Person sollen der Menschheit zugute kommen — wir vernehmen hier das Selbstbewußtsein einer allumfassenden Mission, welches David von Anfang bis zu Ende seiner königlichen Laufbahn begleitet hat (s. 18, 50). Was v. 11 besagt, ist Motiv und zugleich Thema der Predigt unter den Völkern: Gottes himmelan ragende Gnade und Wahrheit (36, 6). Daß sie bis an den Himmel reichen, ist nur eine irdische Vorstellung der Unendlichkeit beider (vgl. Eph. 3, 18). In dem Kehrverse v. 12., der nur um einen Buchstaben anders lautet als v. 6., kehrt der Psalm zur Bitte zurück. Himmel und Erde haben eine ineinandergreifende Geschichte und das selige herrliche Ende dieser ist der hier ersehnte Sonnenaufgang der göttlichen Doxa über beide.

PSALM LVIII.

Racheschrei wider Rechtsverkehrer.

- 2 Sprecht ihr wirklich, Götter, Gerechtigkeit,
Richtet in Geradheit die Menschenkinder!
- 3 Nein, im Herzen schmiedet ihr Bubenstücke,
Im Lande wägt ihr Gewaltthat eurer Hände dar!
- 4 Abfällig sind Gottlose seit Mutterschoße,
Verirrt seit Mutterleibe Lügenmäuler.
- 5 Gift haben sie nach Schlangengiftes Gleiche,
Wie eine taube Otter, die ihr Ohr verstopft,
- 6 Daß sie nicht höre auf Beschwörerstimme,
Den kunstverständigen Bannformelsprecher.
- 7 Elohim, zerschmeiße ihre Zäh'n in ihrem Munde,
Der Leuen Beißer reiß heraus, Jahve!
- 8 Zerrinnen müssen sie wie sich verlaufend Wasser;
Er spanne seine Pfeile, sie werden wie entkuppt.
- 9 Wie eine Schnecke, die in Auflösung dahingeht,
Eines Weibes Fehlgeburt, die nicht ansichtig geworden der Sonne.
- 10 Ehe denn verspüren eure Töpfe den Stechdorn,
Sei's roh noch, sei's im Glühen — es stürmts hinweg.
- 11 Freuen wird sich der Gerechte, daß er Rache schaut,
Wird seine Tritte baden im Blut des Gottlosen.
- 12 Und bekennen werden Menschen: ja der Gerechte findet Frucht,
Ja es gibt eine Gottheit richtend auf Erden.

Ihre Zähne, sagte Ps. 57., sind Spießz und Pfeile und ihre Zunge ein scharfes Schwert; Ps. 58 bittet: Zerschelle ihre Zähne in ihrem Munde — dieser hervorstechende gemeinsame Ged. hat den Sammler veranlaßt, das eine אֱלֹהִים zu singende מְכַרֵּם Davids an das andere zu fügen. Ps. 58 gehört aber einer andern Zeit an, näml. der absalomischen. Die unvergleichliche Kühnheit der Sprache berechtigt

die Saiten, daß sie von selber klangen; sogleich stand er auf und beschäftigte sich mit der Tōra, bis die Säule des Morgenroths (צֶמֶחַ הַשָּׁחַר) aufstieg. Die übrigen Könige — beim Raschi — weckt die Morgenröthe, ich aber, sagte David, will die Morgenröthe aufwecken (אֲנִי מְכַרֵּם אֶת הַשָּׁחַר).

nicht, ihn David abzusprechen. In keinem Ps. finden sich auf gleich engem Raum so viele überschwengliche Bilder beisammen. Daß aber David hier redet, dafür bürgen gewissermaßen Ps. 64 und 140. Diese 3 Ps., deren ähnlich lautende Schlußverse ohnehin zur Vergleichung auffordern, zeigen, daß der selbe David, welcher sonst so fein, zart und durchsichtig schreibt, in mannigfachen Uebergängen zu einer Erhabenheit aufsteigen kann, bei welcher seine Rede, bes. da wo sie Gottes Gericht erfleht (58, 7) oder ankündigt (140, 10), wie ein dumpfer Donner durch nächtliches Wolkendunkel dahinrollt.

Eigentümlich diesem Ps. ist das gehäufte נִסִּי in mannigfacher Verwendung. Sein Michtam-Charakter kommt im Schlußverse zur Ausprägung.

V. 2—3. Der Text 2^a lautet: *Dictirt ihr wirklich Gerechtigkeits-Verstummung* d. i. solches, davor die Gerechtigkeit verstummen muß, wie auch schon der Sammler (vgl. 56, 1) gelesen zu haben scheint (אֲלֵי־אֱלֹהִים b. Chullin 89^a). Aber statt אֲלֵי־אֱלֹהִים ist mit Houbig. JDMich. Mendelssohn u. A. אֱלֹהִים (= אֱלֹהִים wie Ex. 15, 11) zu lesen als Anrede derer, die das gottesbildliche obrigkeitliche Amt führen. Sowol das fragende הֲאֵלֵהֶם (mit \ddot{u} wie immer an der Spitze von Fragsätzen) *num vere*, welches von Zweifel an dem fraglichen Thatbestand ausgeht Num. 22, 37. 1 K. 8, 27. 2 Chr. 6, 18., als das Parallelglied und auch der zeitgesch. Anlaß fordern diese Abänderung. Absalom mit den Seinen hatte die Rechtspflege zum Mittel gemacht, David das Herz seines Volkes zu stehlen; er spielte den Unparteiischen. Deshalb fragt David: Ists denn wirklich so, ihr Götter (אֱלֹהִים wie אֱלֹהִים 82, 1., hier wie dort nicht ohne Bezug auf ihr übermenschlich stolzes anspruchsvolles Gebaren), daß ihr Gerechtigkeit redet, daß ihr nach Billigkeit richtet die Menschenkinder? Nein, im Gegentheil (אֵי־יָמֹ *imo*, eine über das nächste Nein hinausgehende Antwort einführend), im Herzen (d. h. nicht bloß äußerlich euch fortreißen lassend) macht ihr Schurkereien fertig ($\text{עָשִׂיתֶם$ wie Mi. 2, 1 und עָשִׂיתִי wie 64, 7 von עָשִׂיתִי = עָשִׂיתִי 92, 16. Iob 5, 16 mit $\delta = \ddot{a} + \nu$), wägt im Lande Unbill eurer Hände zu (so daß also Unbill die Wagschale eurer vorgeblichen Gerechtigkeit füllt). בְּנֵי־אָדָם 2^b ist Objektsacc.; es müßte, wenn es zweiter Voc. sein sollte, בְּנֵי־אָדָם (4, 3) heißen. Um die wuchtigen energ. Futt. zu ermöglichen ist der Ausdruck invertirt; בְּאָרְץ (meist irrig mit *Pazer* bezeichnet) hat *Athnach*, vgl. 35, 20. 76, 12.

V. 4—6. Nach diesem kühnen Anfang jagen sich die kühnsten Bilder, voran das Schlangenbild, welches am längsten festgehalten wird. Das V. זֶרַי (verw. זֶרַי) lautet hier absichtlich in nicht aktivem, sondern zuständlichem Sinne זֶרַי , Plur. בָּשִׁי wie בָּשִׁי . Bakius sieht in Jes. 48, 8 eine Rückbez. auf diese Psalmstelle. Die Schrift gibt in solchen St. der Erfahrungsthatfache Zeugnis, daß es Menschen gibt, in denen das Böse von Kindheit auf ein wahrhaft diabolisches d. i. liebeunfähig selbstisches Gepräge hat, denn obwol Erbsündigkeit und Erbschuld allen Menschen gemein sind, so doch erstere in mannigfachster Mischung und Gestaltung, wie ja auch schon die Vererbung der Sünde und der ineinandergreifende Einfluß der Macht des Bösen und der Macht der Gnade auf die Fortpflanzung des Menschengeschlechts das fordern; bes. das Johannesev. lehrt einen solchen Dualismus der Menschennaturen. רִבְיָאֵלִי (mit *Rebia* wie

gehört **נֶשֶׁל אִשָּׁה** in keinem andern Sinne als „Weibs-Abortus“ zus., und ehe man mit Talm. (*b. Mōed katan* 6^b) u. Trg. (gegen die Acc.) erklärt: wie ein Abortus, ein Maulwurf¹, wird man lieber **אִשָּׁה** in **אִשָּׁה** corrigiren. Aber das ist nicht nöthig, da die Verbindungsform **אִשָּׁה** auch sonst (Dt. 21, 11. 1 S. 28, 7) außer genit. Verh. bei enger nebenordnender Wortfügung vorkommt. So hier, wo **אִשָּׁה בְּלִי-דָוִד** nach Iob 3, 16. Koh. 6, 3—5 Attributivsatz zu dem collectiv (Ew. §. 176^b) gebrauchten **אִשָּׁה נֶשֶׁל** (Weibes-Abfall = unreife Geburten) ist. Die Acc. entspricht auch hier dem syntaktischen Sachverhalte. In v. 10 ist **אֶפְרַיִם** (Plur. im Africanischen d. i. Punischen bei Dioscorides *ἀραδίς*) der Rhamnus, welcher, wie **דָּחַל** der Ginster, nicht allein ein lustig prasselnd Feuer, sondern auch nachhaltige und deshalb zum Kochen sehr taugliche Kohlen gibt. Das alternative **דָּחַל** — **דָּחַל** bed. *sive, sive*, gleichviel ob das Eine oder das Andere. **דָּחַל** ist das Lebendige, Frische, näml. das noch blutige frische rohe Fleisch opp. **דָּחַל** 1 S. 2, 15, **דָּחַל** die Glut, hier die Kochhitze. Man braucht **דָּחַל** nicht metonymisch oder etwa als Adj. = *charrón* von dem gesottenen Fleische zu verstehen: es ist Angabe des Zustandes. Das Suff. **וְהַשְׁכָּרָה** aber geht neutrisch auf den ganzen Kochapparat, vorzugsweise den Inhalt der Töpfe. Also: gleichviel ob roh, ob im Zustande der Glut d. i. des Durchkochens, Er (J.) stürmt es hinweg. Richtig Hgst.: „Dem rohen Fleisch entsprechen die unreifen, dem gekochten die reifen Anschläge.“ Das Fleisch im Topfe ist für uns, die wir den Ps. nicht wie Hgst. für einen saulischen, sondern absalomischen halten, das neue absalomische Königthum. Je selbstverläugnender David damals, allem Selbstwirken entsagend, der reifenden Empörung zusah, desto zuversichtlicher erwartete er Gottes gerechtes Eingreifen, welches auch erfolgte, aber (wie er hier als möglich setzt) als das Fleisch im Topfe schon fast ganz durchgekocht war, indes andererseits doch so bald, daß die Töpfe kaum die prasselnde Glut, die das Fleisch gar machte, verspürt hatten.

V. 11—12. Nun noch ein Blick auf die Folgen des richterlichen Eingreifens Gottes. Der Ausdruck für die Befriedigung, welche dieses dem Gerechten gewährt, lautet alttestamentlich und kriegerisch (vgl. 68, 24). David ist ja König und wol noch nie hat ein König der frechsten Empörung gegenüber so lange sich ruhig verhalten und dem Blutvergießen gesteuert, wie damals David. Soll aber dennoch Blut in Strömen fließen, so weiß er, daß es das Blut der Parteigänger seines verblendeten Sohnes ist, so daß die Menschen, die um so irrer an ihm geworden waren, je unthätiger er blieb, zuletzt bekennen müssen, daß es sich wirklich verlohnt, gerecht zu sein, und daß es wirklich einen Höheren über die Hohen (Koh.

חֲלָזִין, noch jetzt in Syrien und Palästina **حِلَزُون** (was *halezōn* gesprochen wird), wogegen **חֲלָזִין** dem Etymon und Bilde zufolge die Wege- oder Erdschnecke ist, was die alten Uebers. viell. deshalb verkannten, weil diese sich im heißen Morgenlande nicht sehr bemerklich macht, aber **חֲלָזִין** in dieser Bed. kann als überliefert gelten; die Uebers.: „wie ein Regenbach (arab. *seil sabil*) der zerrinnend verläuft“ gäbe ohnehin, wie schon Rosenm. bem., ein schon 8^a dagewesenes Bild.

1) Der Maulwurf, den man für ohnähig hielt, heißt wirklich im nachbiblischen Hebr. **אִשָּׁה** *pl. אִשָּׁה* (s. *Kelim* XXI, 3).

5, 7), eine Gottheit אֱלֹהִים über Götter אֱלִילִים gibt, welche, wenn auch nicht sofort, doch unausbleiblich Gericht auf Erden übt. אֱלִילִים behauptet hier wie Iob 18, 21. Jes. 45, 14 seine urspr. affirmative Bed., die es mit אֱלֹהִים gemein hat. אֱלִילִים ist, wie öfter z. B. 2 S. 7, 23., wo aber der Chronist 1 Chr. 17, 21 den älteren Text umändert, mit dem Plur. construiert (Ges. §. 112 Anm. 3), nicht weil die Heiden reden (Baur), sondern um jenen aufgeblasenen אֱלִילִים die unendliche Majestät und Machtfülle des himmlischen Richters entgegenzuhalten.

PSALM LIX.

Gebet eines Unschuldigen auf den man fahndet.

- 2 Entreiß mich meinen Feinden, o mein Gott,
Den wider mich sich Erhebenden entrück mich!
- 3 Entreiß mich den Uebelthätern,
Und wider die Blutmenschen schaff mir Heil!
- 4 Denn siehe, sie lauern nach meiner Seele,
Es rotten sich wider mich Freche —
Nicht ob Frevels meinerseits und ob Sünde, Jahve!
- 5 Ohne Missethat laufen sie und machen sich fertig,
Wache auf, mir entgegen, und sieh drein!
- 6 Und du, Jahve Elohim der Heere, Gott Israels,
Ermuntere dich, heimzusuchen alle Heiden,
Verschone nicht die heillos Tückischen alle. (*Sela*)
- 7 Wiederkommen sie Abends, knurren wie Hunde,
Und machen die Runde in der Stadt.
- 8 Siehe, sie geifern mit ihrem Munde.
Schwerter sind in ihren Lippen,
Denn „wer hört!“
- 9 Und du, Jahve, lachest ihrer,
Spottest aller Heiden.
- 10 Meine Stärke, auf dich will ich harren,
Denn Elohim ist meine Veste.
- 11 Mein Gott wird mit seiner Gnade mir entgegenkommen,
Elohim wird mich letzen an meinen Laurearn.
- 12 Tödtet sie nicht, daß meine Volksgenossen es nicht vergessen,
Treibe sie in die Irre durch deine Macht und stürz sie nieder,
Du unser Schild, o Herr!
- 13 Sünde ihres Mundes ist das Wort ihrer Lippen,
So mögen sie sich verstricken in ihrem Hochmut
Und wegen Fluchs und Truges, die sie herreden.
- 14 Vernichte in Zornglut, vernichte, daß sie nicht mehr seien,
Und erkennen müssen sie, daß Elohim Herrscher in Jakob
Bis hin zu der Erde Enden! (*Sela*)
- 15 Und wiederkommen sie Abends, knurren wie Hunde,
Und machen die Runde in der Stadt.
- 16 Sie da streifen umher zu fressen,
Wenn sie nicht satt werden, so bleiben sie über Nacht —
- 17 Ich aber werde besingen deine Stärke
Und bejubeln Morgens deine Gnade,
Daß du gewesen eine Veste mir
Und Zuflucht am Tage, da mir angst war.
- 18 Meine Stärke, zu dir will ich harfnen,
Denn Elohim ist meine Veste, mein Gnadengott.

Dieses **חָסַד** nach der Weise **אֶל-הַשָּׁמַיִם**, mit 57, 5. 58, 7 in dem Bilde v. 8 sich berührend, ist unter den aus der saulischen Zeit datirten david. Ps. der früheste: *als Saul schickte und sie* (die von ihm Geschickten) *das Haus bewachten, um ihn* (David) *zu tödten*, also aus der Zeit von 1 S. 19, 11 ff. Diese Ueberschr. will so wenig sagen, daß der Ps. in jener Nacht vor der durch Michal ermöglichten Flucht gedichtet sei, als die Ueberschr. von Ps. 51, daß die Entstehung dieses Ps. mit der Ankunft Nathans zusammenfalle; nur im Allgem. gibt das **א** solcher Ueberschriften die zeitgesch. Unterlage des Liedes an. Betrachtet man den Inhalt des Ps. aus diesem Gesichtspunkt, so ergibt sich ein ziemlich deutliches Bild der Situation. Man hat sich vorzustellen, daß Saul, schon ehe er jenen Befehl gab, Davids Haus die Nacht hindurch zu bewachen und ihn Morgens zu tödten d. h. hinter Michals Rücken zu meucheln 1 S. 19, 11., sich seiner in geheimerer Weise zu entledigen suchte, daß das feile und nicht minder dem David mißgünstige Hofbedientenvolk ihm dazu die Hand bot und daß infolge dessen sich eine von dem Bedrohten wol durchschaute Geschäftigkeit in Gibea bemerklich machte, besonders allabendlich, wo die Banditen die Stadt durchstreiften, um den gefürchteten Nebenbuhler zu treffen und ihm den Todesstreich zu versetzen. Psalmen und Profeten vermitteln uns öfter einen tieferen Einblick in Ereignisse, welche in den Geschichtsbüchern nur ihren äußersten Höhepunkten nach skizzirt sind.

In Anbetracht, daß die Beschreibung des abendlichen Treibens der Feinde sich kehrversartig wiederholt und daß der D. v. 17 seine glaubensfreudigen Aussichten für den kommenden Morgen der erfolglosen Gier entgegensetzt, in welcher jene patrouillirend die Nacht verbringen, erscheint Ps. 59 als ein Abendlied aus jenen in Gibea verlebten gefährlichen Tagen.

V. 2—10. Erste Hälfte. Bis v. 4 vernehmen wir bekannte Psalmklänge; **מְרַקְקִים** heißen die Feinde wie Iob 27, 7 vgl. Ps. 17, 7, **צִיִּים** als Unverschämte **פְּנֵי צִיִּים** oder **צִיִּי-נָפֵשׁ**, wie Jes. 56, 11 ihrer dreisten schamlosen Gier halber die Hunde. Ueber **אֵל** im Untersatze s. Ew. § 286^a; ohne daß Frevel oder Sünde auf meiner Seite ist, die das verwirkt hätte: das Suff. (Frevel meinerseits) ähnlich wie 18, 24. Eine gleiche adv. Nebenbestimmung ist **בְּלִי-צָר** (vgl. Iob 34, 6) ohne daß Verschuldung vorliegt, die zu abnden wäre. Das energ. Fut. *jeruzān* malt die servilen Vollstrecker der bösen königlichen Laune; sie laufen wie im Schusse daher und setzen sich in Positur; **יָחַסְנוּ** = **יָחַסְנוּ**, wie das *Hithpa.* **יָחַסְתָּה** Spr. 26, 26., das *Hothpa.* **יָחַסְתָּה** Lev. 13, 55 f. und das *Nithpa.* **יָחַסְתָּה** Deut. 21, 8. Von einer solchen Meuchlerrotte umlauert ist David wie ein Belagerter, der nach Entsatz seufzt, und ruft J., der wie schlafend ihn preisgeben zu wollen scheint, mit jenem kühnen **יָחַסְתָּה** **יָחַסְתָּה** auf, zu erwachen ihm entgegen d. i. mit seiner Hülfe gleich einem Ersatzheere zu ihm zu stoßen und sich in Person von der äußersten Gefahr zu überzeugen, in der sich sein Schützling befindet. Mit **יָחַסְתָּה** mußte nun schon deshalb fortgefahren werden, weil zwischen **יָחַסְתָּה** **יָחַסְתָּה** eine namentliche Anrufung Gottes tritt. In dem emphatischen „du“ liegt aber, nachdem es einmal ausgedrückt ist, die Bedingtheit der Rettung durch den absoluten Einen. Und jeder Gottesname in dieser der tiefen Angst des D. entsprechenden langathmigen Anrufung ist eine Provocation auf Gottes Können und Wollen, Macht und Verheißung. Die den *elohim*. Ps. eigentüm-

liche Zusammenstellung יהיה אלהים צבאות (außer hier 80, 5. 20. 84, 9) erklärt sich daraus, daß אלהים Eigenname wie יהוה geworden, daß die Benennung יהיה צבאות durch das eingeschaltete אלהים der elohim. Psalmweise gemäß noch gewichtvoller und feierlicher gemacht und nun צבאות nicht bloß von יהוה, sondern von יהיה אלהים (ähnlich wie 56, 1^a. Jes. 28, 1^b) abhängiger Genit. ist (*Symbolae* p. 15). Zu diesem dreifachen Gottesnamen ist אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל die Appos. Offenbar zählt sich der D. einem Israel zu, von welchem er seine Feinde ausschließt, dem wahren Israel, welches in Wirklichkeit Gottes Volk ist. In den גִּיּוּם, wider welche der D. Gottes Einschreiten herabfleht, sind die heidnisch Gesinnten in Israel inbegriffen, wenigstens ist dies die Anschauung, welche diese Erweiterung der Bitte vermittelt. Auch bei בִּלְ-בְּיָרִי אֶנִּי hat ja der D. seine so geartete Umgebung zunächst im Auge. Es sind heimtückisch Handelnde von äußerster sittlicher Nichtigkeit und Nichtswürdigkeit (אֶנִּי *gen. epeceg.*). Die Musik wird hier, wie סִלַּח besagt, lärmender, sie verstärkt den gewaltigen Ruf nach Gottes Gericht und die erste Gedankenabwicklung des Mich-tam ist hier geschlossen. — Die 2. beginnt mit Wiederaufnahme der v. 4. 5 angehobenen Schilderung des feindlichen Treibens. Wie sich hier v. 7 mit v. 5, und v. 8 mit v. 4, und v. 9 mit v. 6 deckt, springt in die Augen. Schon deshalb ist an anwünschende Fassung der Futt. von v. 7 nicht zu denken. Am Tage wagen die Sendlinge Sauls ihr Vorhaben nicht auszuführen, auch läuft ihnen David natürlich nicht in die Hände. Deshalb kommen sie Abends wieder, und zwar Abend für Abend (vgl. Job 24, 14), knurren da wie Hunde (תִּקְוָה sonst vom Brummen des Bären und Gurren der Taube, versch. נָבַח נָבַח bellend und כלב כלaffen), weil sie sich

nicht durch lautes Gebell verrathen wollen und doch auch ihren Aerger und Ingrimme nicht verbergen können, und machen die Runde in der Stadt (wie סוֹבֵב בְּיָרִי Hohesl. 3, 2 vgl. oben 55, 11), um ihrem Schlachtopfer die Flucht abzuschneiden und ihm vielleicht, was ihnen willkommen wäre, im Finstern zu begegnen. Auf diesem Streifwachenwege begleitet sie die weitere Schilderung v. 8. Was sie da aussprudeln oder ausschäumen, ist daraus zu folgern, daß Schwerter in ihren Lippen sind, welche sie gleichsam zücken, sobald nur ihre Lippen zucken. Der Mund geht von Mordgedanken und von Lästerungen Davids über, durch welche sie ihre Mordgier vor sich selber rechtfertigen, als ob es Keinen, näml. keinen Gott gebe, der es hört. Aber J., dem sich nichts, wie Menschen, verheimlichen läßt, lachet ihrer, wie er aller Heiden spottet, denen diese des israelitischen Namens unwürthe lichtscheue Mörderbande sich gleich stellt. Es ist dies die Grundstelle zu 37, 13. 2, 4., denn Ps. 59 ist viell. der älteste der uns erhaltenen dav. Ps. und also auch das älteste Denkmal isr. Poesie, in welchem der Gottesname צבאות 'vorkommt, den der Chronist, indem er sich bewußt ist, daß die Zeit Samuels und Davids ihn in Gang gebracht, nur im Leben Davids gebraucht. Wie diese Str. v. 7 mit einem v. 15 wiederkehrenden Distich begann, so schließt sie nun auch v. 10 mit einem unten v. 18 wiederkehrenden und nach dem Texte dort zu berichtenden. Denn alle Versuche, אֶנִּי als echt zu begreifen, erweisen dessen Fehlerhaf-

tigkeit. Man hat mit den alten Uebers. זָנִי zu lesen, übrigens aber der üblichen Variation solcher Kehrverse gemäß אֲנִימָה beizubehalten: meine Stärke, auf dich will ich achten (1 S. 26, 15; beobachten 2 S. 11, 16) oder warten (vgl. 130, 6) d. i. im Bewußtsein meiner Ohnmacht still und ergeben deines Eingreifens zu meinem Besten gewärtig sein.

V. 11—18. In dieser 2. Hälfte des Ps. ist der Angstruf verstummt. Die Hoffnung herrscht und der Zorn lodert höher. Das *Keri* heißt 11^a lesen: אֱלֹהֵי חַסְדִּי יִקְרָאֵנִי mein Gnadengott wird mir zuvorkommen, aber womit? Diese Frage fällt weg, wenn man das *Chethib* beibehält und אֱלֹהֵי חַסְדִּי punktirt: mein Gott wird mit seiner Gnade (vgl. 21, 4) mir zuvorkommen (d. h. ohne mein Selbstwirken seine Gnade mir entgegenbringen). Daß das als zweites Obj. zum V. gehört, haben auch die alten Uebersetzer gefühlt. LXX vollkommen richtig: ὁ θεός μου τὸ ἔλεος αὐτοῦ προσήσκησέν μοι. Das *Keri* ist im Hinblick auf v. 18 entstanden, wonach אֱלֹהֵי חַסְדִּי zu dem Refrain v. 10 geschlagen werden zu müssen scheint (vgl. einen ähnlichen Fall 42, 6. 7). Aber 11^a wird dadurch verkümmert, und daß der Refrain v. 18 gegen v. 10 gesteigert ist (wie er auch in seiner 1. Hälfte nicht ganz überein lautet), entspricht biblischer Dichtersitte, so daß Olshausens Vorschlag, v. 10 mit אֱלֹהֵי חַסְדִּי zu schließen und v. 11 mit חַסְדִּי (vgl. 79, 8) zu beginnen, *ad acta* zu legen ist. Die Bitte אֱלֹהֵי חַסְדִּי steht mit der folg. Bitte um Vernichtung nicht in Widerspruch; der D. wünscht, daß seine Nachsteller, ehe sie gänzlich vertilgt werden, seinen Volksgenossen eine Zeitlang als Strafexempel unter den Augen bleiben mögen. Hiernach ist חַסְדִּי mit Vgl. des *Hi.* Num. 32, 13 und des *Kal* v. 16. 109, 10 zu übers.: mache sie umherirren (Trg. vgl. *Gen. Rabba* c. 38 Anf.: שֶׁלֹּא יִשְׁכַּח), und unwillkürlich erinnert man sich bei בְּחִילָה an 10, 10. 14 und ist versucht, בְּחִילָה oder בְּחִילָה zu lesen: treib sie irr umher in Unglückseligkeit = *عمر حالك* *vita caliginosa* h. e. *misera*), zumal da

בְּחִילָה statt בְּחִילָה oder בְּחִילָה sonst nicht vorkommt. Aber das *Jod* in בְּחִילָה ist dieser Vermutung ungünstig und da die kriegerische Anrede Gottes mit „unser Schild“ folgt, so erkl. sich die Wortwahl בְּחִילָה daraus, daß der D. die Macht Gottes als Heeresmacht vorstellt (Jo. 2, 25) und viell. geradezu an das himmlische Heer (Jo. 4, 11) denkt, über welches der Herr Zebaoth gebietet (Hitz.). Durch dieses soll er sie erst in die Irre jagen (וְיָרֵד Gen. 4, 12), dann vollends niederstürzen (56, 8). Das soll der Allherr (אֱלֹהֵי) thun, so wahr als er Israels Schild ist gegen alle Heiden und alle zu Heiden gewordenen Pseudoisraeliten. In v. 13 ist das 1. Glied ohne Zweifel schildernd gemeint: „Sünde ihres Mundes (Zungen-sünde) ist das Wort ihrer Lippen“ (mit dem dunklen Suff. *mo*, in dessen Gebrauch Ps. 59 sich den saulischen Ps. 56. 11. 17. 22. 35. 64 zugesellt). Die Verbindung בְּחִילָה וְיָרֵד aber führt eher auf Parallelen wie Spr. 11, 6., als Spr. 6, 2., und zudem erkl. sich וְיָרֵד וְיָבִיחַט von בְּחִילָה, welches bei סִטְר beispellost ist und als Motiv gefaßt (Hupf.) mit Bezeichnungen der Gesinnung verbunden sein mußte, besser als angeknüpfte Angabe des Grundes, um dessen willen sie sich verstricken sollen, so daß also יִסְתְּרוּ (vgl. 69, 27. 64, 6) Attributivsatz ist, was auch der Accentuation, wenn

man das *Munach* als Transformation des *Mugrasch* erkennt, nicht widerstreitet — also: „so mögen sie sich denn fangen in ihrem Hochmut und von wegen des Fluches und Truges den sie geflissentlich herreden.“ Ist ihnen dergestalt vermöge der Gerechtigkeit des Weltregenten ihre Sünde zum Fall geworden, so soll sie Gott, nachdem sie Israel ein Warnungsspiegel gewesen sind, gänzlich hinwegräumen, damit sie (einen Subjektswechsel anzunehmen ist unnötig) zu Grunde gehend innwerden, daß Elohim Herrscher in Jakob ist (יְיָ sonst vom Obj. z. B. Mi. 5, 1., hier vom Orte der Herrschaft) und wie da, so von da aus bis nach der Erde Enden hin (כִּי wie 48, 11) das Scepter führt. Wie die 1. Gruppe der 1. Hälfte, so schließt auch diese 1. Gr. der 2. mit סִבָּה. — Die 2. Gr. hebt an, wie die 2. Gr. dort, nur daß wir hier יִשְׁכְּבִי lesen, welches Iose verknüpft, dort יָשְׁכְּבִי. Der Blick des D. richtet sich wieder auf seine gegenwärtige Bedrängnis, und da stellt sich ihm wieder die Meute Hunde dar, durch die Saul auf ihn Jagd macht. הַמָּוֶה weist auf einen folg. Gegens. hin, der in יָאֲנִי zum Ausdruck kommt. יָאֲנִי und לִבְקָר stehen in (Gegens. und obendrein ist לִבְקָר vorausgegangen; die LA der LXX (Vulg. Lth.) καὶ γογγύσονται = יָאֲנִי oder יָאֲנִי erweist sich daran als falsch. Ist aber יָאֲנִי richtig, so folgt, daß wir v. 16 nicht vorhersagend, sondern Gegenwärtiges schildernd zu fassen haben, so daß also das *fut. consec.* (wie öfter außer histor. Zus.) nur consecutive Fortsetzung des יָאֲנִי ist (wofür *Keri* יָאֲנִי, was v. 12 erforderlich war, hier aber unstatthaft ist): sie schweifen umher (נִיץ wie 109, 10 vgl. יִיר Iob 15, 23) zu essen (also nach Zehrung suchend) und wenn sie nicht satt werden, so nächtigen sie d. i. bleiben, nach Futter gierend und darauf wartend, über Nacht auf dem Platze. Diese Erkl. ist die nächstliegende, einfachste und dem vorliegenden Texte nicht nur (die Punktation יָאֲנִי, nicht יָאֲנִי, stempelt das Satzglied zum Vordersatz), sondern auch der Situation entsprechendste. Der D. beschreibt das Treiben seiner Feinde und zwar mit Ausmalung oder doch Nachwirkung ihrer Vergleichung mit Hunden: er selbst ist der Fraß, nach dem sie gieren und den sie sich nicht entgehen lassen mögen, und den sie doch nicht in ihre Gewalt bekommen. Ihre Sucht bleibt unbefriedigt, er aber kann am Morgen Gottes Macht besingen, die ihn schirmt, und Gottes Gnade jubelnd preisen, die ihn sättigt und befriedigt (90, 14), denn an dem Angsttage, den er nun hinter sich hat, war Gott seine unerklimmbare Burg, sein unnahbares Asyl. Auf diesen Gott soll denn auch ferner, wie sein Harren (אֶשְׁכְּחֶה v. 10), so sein Saitenspiel (אֶשְׁכֵּחַ) gerichtet sein.

PSALM LX.

Waffenübungssalm nach verlorener Schlacht.

- 3 Elohim, verworfen hast du uns, zersprengt uns,
Hast gezürnt, mögst uns Wiederaufkunft schaffen!
- 4 Du hast erschüttert das Land, es durchrissen,
Heile seine Brüche, denn es schwanket!!
- 5 Du hast erleben lassen dein Volk Hartes,
Hast uns getränkt mit Wein zum Taumeln.

- 6 Du hast gegeben den dich Fürchtenden ein Panier,
Sich emporzuheben von der Wahrheit wegen. (*Sela*)
- 7 Auf daß gerettet werden deine Geminnten,
So schaffe Heil doch mit deiner Rechten und erhöere mich!!!
- 8 Elohim hat verheißen in seiner Heiligkeit:
Frohlocken soll ich, austheilen Sichem
Und das Thal Snecoß vermessen.
- 9 Mein ist Gilead und mein Manasse,
Und Efraim ist meines Hauptes Helm,
Juda mein Herrscherstab,
- 10 Moab mein Waschbecken,
Auf Edom werf ich meinen Schuh,
Ueber mich schreie laut, o Philistää, auf!
- 11 Wer geleitet mich zur vesten Stadt,
Wer bringt mich nach Edom hin!?
- 12 Hast nicht du, Elohim, du uns verworfen,
Und ziehst nicht aus, Elohim, in unsern Heerscharn? —
- 13 Gewähr' uns Rettung von dem Dränger,
Nichts ists ja mit Menschen-Hülfe.
- 14 In Elohim gewinnen wir den Sieg
Und Er wird niedertreten unsere Dränger.

Dieses letzte der elohimischen מִכְרָמִים Davids wird aus der Zeit des syrisch-ammonitischen Krieges datirt: *als er* (David) *stritt* (Hi. v. נָצַח raufen) mit (אֶרָא wie בִּלְ Num. 26, 9., nach Ben-Ascher hier wie 47, 5. Spr. 3, 12., diesen drei von der Masora notirten Stellen, mit *Segol* ohne *Makkef*) *Aram der beiden Flüsse* (dem Volke des Zwillingsstromlands *Mesonopotamia*) und mit *Aram Zoba* (wahrsch. zwischen Euphrat und Orontes nordöstl. von Damask), und *Joab zurückkehrte* (וַיָּשֶׁבּ Uebergang 'des Infan ins Finitum Ges. §. 132 Anm. 2) und *Edom schlug im Salzthale* (dem edomitischen *Gôr* d. i. der etwa 2 M. breiten Salzsteppe am Südende des toden Meeres) *bei zwölftausend Mann*. Diese hist. Ueberschrift stammt aus einem Geschichtswerk, welches den Ps. in diesem Zus. mittheilte. Aus den uns erhaltenen Geschichtswerken ist sie nicht entnommen. Denn sowol 2 S. 8, 13 als 1 Chr. 18, 12 findet sich statt 12000 die Ziffer 18000. In der ersteren Stelle, in welcher נִקְחָם wesentlich s. v. a. römisch *triumphum agere* ist, hat man statt אֶרָא-אֶרָא nach unserer Psalm-überschr. אֶרָא-אֶרָא zu lesen; noch wahrscheinlicher aber ists, daß die Worte וַיָּשֶׁבּ אֶרָא-אֶרָא (LXX ἐνέταξε τὴν Ἰδουμαίαν) versehentlich ausgefallen sind. Daß der Sieg über die Edomiter hier im Ps. dem Joab, beim Chron. dem Absai (Abisai), 2 S. c. 8 dem David zugeschrieben wird, ist eine Differenz, welche sich dadurch ausgleichen läßt, daß das Heer Davids unter Joabs Oberbefehl stand und jene Schlacht im Salzthale den Edomitern von Joab mittelbar durch seinen Bruder (vgl. 2 S. 10, 10) geliefert ward.

Die Ueberschr. versetzt uns in den größten, längsten und glorreichsten der Kriege Davids, in den mit den Ammonitern, welcher für diese im 2. J. mit der Eroberung Rabba's endete (s. Ps. 21), und mit deren aram. Bundesgenossen, unter denen Hadadezer, der Beherrscher des mächtigen Reiches Zoba, im 1. J. bei Chêlam jenseit des Jordans geschlagen, dann, als er im 2. J. sich in den Ländern am Euphrat von neuem befestigen wollte, nebst den ihm zu Hülfe gekommenen Syrern gänzlich unterjocht wurde; so sind die 2 S. c. 8 und c. 10—12 erzählten aram. Kriegsgeschichten zu combiniren. Als nun die Waffen Davids im Norden so siegreiche Fortschritte machten, waren im Süden die Edomiter in das entblößte Land eingefallen, und es

wartete hier des siegreichen Heeres ein neuer Krieg, der alle im Norden errungenen Erfolge in Frage stellte. Besonders auf diesen edomitischen Krieg bez. sich Ps. 60. Mit Unrecht schließt Hgst. aus der Ueberschr., daß er nach dem Siege im Salzhale und vor der Einnahme Idumäa's gedichtet sei. Die Ueberschr. gibt dem Ps. nur im Allgem. seinen zeitgesch. Rahmen. Er ist vor dem Siege im Salzhale gedichtet und setzt voraus, daß der israel. Süden von den Edomitern, denen er keine hinlänglichen Truppen entgegenstellen konnte, damals arg mitgenommen worden ist. Wie rachefordernd die Edomiter in dem Nachbar- und Bruderlande gehaust, ist auch aus anderen Anzeichen zu schließen, s. zu Ps. 44. Dieser Korah. Ps. mag nach dem David. gedichtet sein und ist absichtlich durch v. 10 in Bezug zu diesem gesetzt. In dem Cento Ps. 108 ist v. 7–14 = 60, 7–14.

Der Michtam-Charakter des Ps. zeigt sich sowol darin, daß ein göttliches Orakel darin auseinandergelegt wird, als darin, daß die Klagworte **וְיִחַתְּנִי אֱלֹהִים** (vgl. 44, 10) sich stichwortartig wiederholen. Ueber **עֲלֵשָׁאֵן צְרִירָה** nach „*Lilie das Zeugnis*“ (oder *Lilie des Zeugnisses*) s. zu 45, 1. Das beigefügte **לְלַמֵּד לְלַמֵּד** ist nach **לְלַמֵּד לְלַמֵּד** 2 S. 1, 18 zu verkl.: das Lied erhält dadurch die Bestimmung, beim Bogenschießen gesungen zu werden. Dazu eignete sich die Elegie auf Saul und Jonathan durch das Lob, welches darin dem Bogen Jonathans, der Lieblingswaffe dieses Tapfern, gespendet wird und durch die indirekte Erinnerung an die geschickten philistäischen Bogenschützen, welche in der Schlacht auf Gilboa dem isr. Namen eine Schande bereitet, die so bald wie möglich getilgt werden mußte. Auch Ps. 60, dieser kriegerischste aller, ist ein Waffenübungslied, welches die patriotische Kriegeslust der sich übenden jungen Mannschaft zu entflammen und zu heiligen bezweckte.

Hgst. u. A., die nach masor. vv. rechnen, theilen den Ps. in 3 Str. von je 4 masor. vv. Daß die Verwendung von Ps. 60 in Ps. 108 mit v. 7 **יִחַתְּנִי אֱלֹהִים** anhebt, verleiht dieser Theilung einigen Schein, den das **כִּלְכֵּל** verstärkt. Nichtsdestoweniger gehören v. 6 und 7 unzertrennlich zusammen.

V. 3–7. Diese 1. Str. klagt und bittet, und begründet die Bitte durch die Größe der Noth und Israels Verhältnis zu Gott. Wie **מִרְצָחֵי** gemeint ist, erhellt aus 2 S. 5, 20., wo David dieses Wort von der Niederlage der Philister gebraucht und bildlich erläutert: es bed. durchbrechen was bisher eine kompakte Masse, zersprengen, versprengen. Die Bitte wird in **וְיִחַתְּנִי אֱלֹהִים** erst schüchtern in Form des Wunsches laut, dann wird sie in **וְיִחַתְּנִי אֱלֹהִים** immer bereiteter. **לְיָשׁוּבָא** bed. hier Wiederherstellung (wie **לְיָשׁוּבָא** Ruhe) gewähren (23, 3. Jes. 58, 12); das Wort bed. auch Kehr machen, sich abwenden, in welcher Bod. aber es sich nicht mit **לְיָשׁוּבָא** verbinden läßt. Zu **מִצְדָּהָם** vergleicht schon Dunasch **فصم rumpere, scindere**, und Mose ha-Darschan das targum. **מִצְדָּהָם = מִצְדָּהָם** Jer. 22, 14. Die tiefen Wunden, welche die Edomiter dem Lande geschlagen, sind zuletzt doch eine Zornheimsuchung Gottes selber — Taumelwein oder, wie **יֵין מִצְדָּהָם** (nicht **יֵין**) eig. gedacht ist: Wein der eitel Taumel (Apposition statt der Genitivanziehung, s. zu Jes. 30, 20), von Ihm seinem Volke gereicht. Das Bild vom Taumelkelch ist aus den Ps. Davids und Asafs auf die Prof. (z. B. Jes. 51, 17, 21) übergegangen. Einen verwandten Ged. drückt das Sprüchwort aus: *Quem Deus perdere vult, eum dementat*. Bis **הִשְׁקִיחֵנִי** blicken alle Prätt. klagend auf das Erlittene zurück. Aber v. 6 kann nicht so gemeint sein, denn mit Ew. Hitz. nach LXX zu verkl.: „Du hast deinen Ver-

ehrn Panier aufgesteckt nicht zum Siegen, sondern zum Fliehen“ ist trotz dem, daß **פָּנִיָּה** **וְיָמִי** **וְיָמִי** eine übliche RA und das überschriftliche **וְיָמִי** der Erwähnung des Bogens günstig ist, dennoch unzulässig; denn 1) die Worte, mit **וְיָמִי** anhebend, lauten nicht wie Aussage von etwas Beklagenswerthem, es mußte in diesem Falle wenigstens **וְיָמִי** **וְיָמִי** (nur zur Flucht, nicht zum Siege) heißen; 2) ist es mehr als unwahrsch., daß der Bogen statt **פָּנִיָּה** (Fem. des arab. Masc. *kaus*) hier nach incorrekter aram. Schreibung **פָּנִיָּה** genannt werde, während dies Wort in seiner Grundform **פָּנִיָּה** Spr. 22, 21 dem aram. **פָּנִיָּה** nicht in der Bed. Bogen, sondern (wie es auch im Trg. unserer Stelle gemeint ist) in der Bed. Wahrheit entspricht (arab. *ḫisṭ* von strenger unbeugsamer Gerechtigkeit, **פָּנִיָּה** hart, stark, fest s., wie umgekehrt das von sinnverwandter Wurzel herkommende *ṣidk* = Wahrheit). Deshalb fassen wir die perfektische Aussage wie 4^a als Grundlegung der folg. Bitte: Du hast den dich Fürchtenden ein Panier gegeben, sich aufzupanieren d. i. panierartig zu erheben von wegen der Wahrheit — so hilf denn, damit deine Geliebten gerettet werden, mit deiner Rechten und erhöhe mich. Dieser Auffassung, wonach v. 6 das gute Recht Israels gegenüber seinen Feinden ausspricht, ist auch die hier, wie **וְיָמִי** besagt, eintretende Steigerung der Musik günstig. Das Reflexivum **וְיָמִי** bed. hier also nicht als *Hithpal.* von **וְיָמִי** „sich in die Flucht stürzen“, sondern „sich erheben“ — eine Bed., für die man sich nicht auf Zach. 9, 16 berufen kann, wo **וְיָמִי** s. v. a. **וְיָמִי** „funkelnd“ zu sein scheint, die sich aber hier aus der Zusammenstellung mit **וְיָמִי** (vgl. **וְיָמִי** 4, 7) ergibt, indem **וְיָמִי** selbst wie **וְיָמִי** von **וְיָמִי** aufrichten, erheben benannt ist, sei es daß das *Hithpo.* auf das *Kal* des Verbums zurückgeht oder als Denom. (sich aufpanieren) gemeint ist. Daß **וְיָמִי** nicht bloß im jüngeren (z. B. Neh. 5, 15), sondern auch schon im älteren Hebr. den Grund und Beweggrund bez. (z. B. Dt. 28, 20), ist unläugbar. Uebrigens ist Ps. 44 wie ein Commentar zu diesem **וְיָמִי**, in welchem sich kurz und bündig das Bewußtsein des Volkes der heilsgesch. Offenbarung von seinem Weltberufe ausspricht. Israel faßt seinen Kampf gegen die Heiden wie jetzt gegen Edom als berufsmäßige Erhebung für die Wahrheit. Auf Grund der Thatsache und des Selbstbewußtseins, welche in v. 6 sich aussprechen, erhebt sich v. 7 die Bitte, daß J., um die Seinen der Gewalt der Feinde zu entreißen, helfend einschreiten möge. **וְיָמִי** ist Instrumentalis (s. zu 3, 5). Statt **וְיָמִי** ist nach dem *Keri* wie 108, 7 **וְיָמִי** zu lesen, so daß hier der König Israels redet, welcher betend sein Volk vertritt.

V. 8—10. Ein siegverheißender Gottesspruch, den er vernommen, wird in dieser 2. Str. entfaltet. Er weiß sich auf Grund desselben im freien und unentreibbaren Besitz des Landes und den Nachbarvölkern, Moab, Edom, Philistää, gegenüber als den siegreichen Herrn, dem sie sich beugen müssen. Das große Verheißungswort 2 S. 7, 9 f. reicht zwar völlig aus, diese Gewißheit zu begreifen, und viell. ist v. 8—10 nur malerische Reproduktion desselben, aber möglich auch, daß damals, als Edom das preisgegebene Nachbarreich bedrohte, David vom Hohenpriester mittelst des Urim und Tummim ein Orakel empfing, welches ihn des ungeschmä-

lerten Fortbesitzes des h. Landes und der Oberhoheit über die anwohnenden Völker vergewisserte. Was Gott „in seiner Heiligkeit“ redet, ist eine Aussage oder Zusage, für deren Gewißheit und Unverbrüchlichkeit er mit seiner Heiligkeit einsteht, also gleich einem Schwure „bei seiner Heiligkeit“ (89, 36. Am. 4, 2). Das Orakel folgt nicht in unmittelbarer Form, denn der Redende ist nicht Gott (Olsh.), für den sich אֱלֹהִים nicht schickt, aber auch nicht das Volk (de W. Hgst.), sondern der König, da ja was folgt sich nicht allein auf die genannten Landschaften, sondern auch auf ihre Bevölkerung bezieht. Vor אֱלֹהִים könnte יי stehen, ohne יי ähnelt die Ausdrucksweise mehr dem lat. *me exultaturum esse* (vgl. 49, 12). Den Anfang machen Sichem im Herzen des diesseitigen und das Succoth-Thal im Herzen des jenseitigen Landes, denn es gibt nicht nur auf der Westseite des Jordans südlich von Beisân (Scythopolis) ein ساكوت (Name sowohl der Anhöhe als des Distrikts), sondern es muß auch ein anderes jenseit des Jordans (Gen. 33, 17f. Richt. 8, 4f.) gegeben haben, welches aufzufinden bisher noch nicht gelungen ist: es lag in der Nähe des Jabbok (*ez-Zerka*) ungef. in gleicher Breite mit Sichem, südöstlich von Scythopolis, wo Estori ha-Parchi Spuren desselben nicht weit vom linken Jordanufer gefunden haben will. Ueber das פֶּקֶץ von Succoth gibt Jos. 13, 27 Auskunft. Ortschaft und Thal gehörten dem Stamme von Gad. Gilead neben Manasse 9^a befaßt die Stammgebiete von Gad und Ruben. Bis 9^c wird also David freies Schalten und Walten im diesseitigen und jenseitigen Lande zugesprochen. Die stolzesten Prädicate erhalten billig Efraim und Juda, die zwei Hauptstämme; jener, der zahlreichste und mächtigste, ist Davids Helm (Schutzwehr seines Hauptes) und Juda sein Commandostab (פֶּקֶץ das Befehlgebende = Befehlstab wie Gen. 49, 10. Num. 21, 18), denn Juda ist kraft uralter Verheißung der Königsstamm des zur Weltherrschaft berufenen Volkes. Diese Bez. Juda's als Königs- und Feldherrnstab zeigt, daß der König redet, nicht das Volk. Ihm, dem Könige, der die Verheißung hat, sind und bleiben Moab, Edom und Philistää unterworfen. Moab das prahlerische dient ihm als Waschbecken¹; Edom das tückische wird von ihm in Beschlag genommen und muß sich willenlos fügen; Philistää das kriegerische muß über ihn, den unwiderstehlichen, laut aufschreien. סִירֵי רִחֵץ ist das Waschbecken im Untersch. vom Kochtopf, der auch סִיר heißt. Das Werfen des Schuhs auf ein Landesgebiet ist Zeichen der Besitzergreifung, so wie Ausziehen des Schuhs (חֲלִיצָה) Zeichen der Rechtsentsagung: der Schuh ist beidemal Symbol des rechtlichen Besitzes.² Die letzte Zeile mit Hitz. Hgst. zu übers.: „über

1) Dem persischen Könige trug im Feld und auf Reisen ein hoher Diener das Waschbecken nach, der *tascht-dâr* Tassen- d. i. Waschbeckenträger (s. Spiegel, *Arvesta* 2, LXIX); Moab — sagt der Psalmist — wartet ihm nicht bloß mit dem Waschbecken auf, sondern dient ihm selbst als solches.

2) Die Sandale oder der Schuh I. als Gegenstand des ط, des Niedertretens, Niederdrückens bed. metaphorisch 1. einen schlaffen, zur Abwehr von Unterdrückung und Unrecht unfähigen Menschen, indem man sagt: *ma kuntu na'lan* ich bin kein Schuh d. i. kein Mensch, den man unter die Füße treten könnte; 2. ein Eheweib (*quae subicitur*), indem man sagt: *galad' na'lahu* er hat seine Sandale ausgezogen

mich juble, Philistäa“ d. i. janchze mir, obwol gezwungen, als Könige zu, wehrt das פָּלִיִּשְׁתִּי , statt dessen לִי zu erwarten wäre; das V. יִרְעֶה hat ja die allgem. Bed. „in lautes Geschrei ausbrechen“, und wie das *Hi.* (z. B. Jes. 15, 4), kann auch das *Hithpal.* von Zetergeschrei gebraucht werden.

V. 11—14. Die 3. Str. kehrt zur Bitte zurück, aber die Bitte athmet nun selbstbewußtvollen Kampfesmut. Die befestigte Stadt צִיּוֹר ist nicht Rabbath Ammon, sondern, wie aus dem Parallelgliede und 2 K. 14, 7 hervorgeht, die idumäische Hauptstadt פֶּטְרָא oder Petra (s. Knobel zu Gen. 36, 42 vgl. 31, 22. 2 Chr. 8, 5. 11, 5 nebst 14, 5). Der Wunsch: wer geleitet mich = o daß man mich geleitete (Ges. §. 136, 1) ist Ausdruck siegesfreudiger Kampfbegier; über $\text{בִּי נִהְיֶה$ *quis perduxerit me* s. zu 11, 3. Man hat nun nicht weiter zu übers.: Nicht du (wer anders als du), Elohim, der du . . (Hitz.) — denn um so und nicht wie v. 3. 44, 10 verstanden zu werden durfte der D. אֲשֶׁר nicht weglassen — vielmehr ist das fragende הֲלֹא die Basis, auf der sich das bittende הִבְהִי erhebt. Den König Israels drängts in den Kampf, er weiß aber, daß der Sieg von oben kommt, von dem Gotte, der ihn bisher seinem Volke zürnend versagt hat, indem er Edom die Macht gegeben, den Landsturm Israels zu durchbrechen (s. 44, 10). עֲזֹרָה (nicht $\text{עֲזָרָה} = \text{עֲזָרָה}$) ist wie 108, 13 s. v. a. עֲזָרָהּ ; die Ansicht, daß es = עֲזָרָה mit abgeworfenem Suff. sei, bewährt sich hier nicht, s. zu 16, 6 vgl. 3, 3. Wie nichtig menschliche Hülffleistung ist, hat sich erst jüngst an den Königen Zoba's und Ammons gezeigt, welche trotz ihrer Bundesgenossen erlegen sind. Israel erfleht seine Siegesmacht von oben und erlangt sie auch von da, wie v. 14 mutbegeistert ausspricht. עֲזָרָה Tapferkeit (Bravour) beweisen ist s. v. a. obsiegen, wie 118, 16. Israel siegt in Gott, und Gott, der in Israel ist, wird durch Israel Edom verdienstermaßen zertreten.

PSALM LXI.

Bitte und Dank eines vertriebenen Königs auf dem Rückwege zum Throne.

- 2 O höre, Elohim, mein Klaggeschrei,
O horche auf mein Gebet!
- 3 Von der Erde Ende ruf ich zu dir in meines Herzens Schmachten,
Auf einen Fels, für mich zu hoch, wollst du mich leiten,
- 4 Denn du bist Zuflucht mir geworden,
Ein starker Turm, vorm Feind mich bendend.

d. h. sein Weib verstoßen (vgl. Lane unter جَدَّاء , was auch Schuh und Weib bed.).

II. als Werkzeug des وَطَأ , trop. des Unterdrückens und Unterwerfens, dient der

نَعْل als Symbol der Unterwerfung unter jemandes Herrschaft. Rosenmüller (Das alte und neue Morgenland, Nr. 483) weist nach, daß wenigstens die habessinischen Könige zum Zeichen der Besitzergreifung einen Schuh auf etwas warfen. Auch angenommen, dieser Gebrauch gründe sich auf obige Psalmstelle, so ist damit doch immer bewiesen, daß ein morgenländisch denkendes und redendes Volk dem Werfen des Schuhs auf etwas diesen Sinn beilegte (*Fleischer*). Vgl. den Excurs Wetzsteins am Schlusse dieses unseres Comm.

- 5 Ich soll weilen in deinem Zelt äonenlang,
Zuflucht finden in deiner Flügel Schirmung. (*Sela*)
- 6 Denn du, Elohim, du hast gehört auf meine Gelübde,
Hast herausgegeben das Erbe der Verehrer deines Namens.
- 7 Tage zu des Königes Tagen wollst du hinzuthun,
Seine Jahre seien wie Geschlecht und Geschlecht.
- 8 Bleiben möge er ewig angesichts Elohim —
Gnad' und Wahrheit bestelle daß die ihn behüten —
- 9 So will ich dafür deinem Namen harfnen ewig,
Auf daß ich bezahle meine Gelübde Tag für Tag.

Die dav. מְרַחֵם sind nun zu Ende und es folgt ein kleines dav. Lied בְּנִינִת. Heißt das „mit Saitenspielbegleitung“? Nicht eigentlich, denn dafür sagen die Ueberschr. בְּנִינִת (4, 1 vgl. Jes. 30, 29, 32). Aber „auf Saitenspiel“ d. i. Saiteninstrumenten kann die Formel bed. Und das ist wahrscheinlicher, als daß בְּנִינִת Anfang eines Musterliedes ist. Die Endung *ath* ist nicht nothwendig Constructivus. Es ist die urspr. Feminineendung, im Phöniz. die herrschende.

Durch לָרֹר der Ueberschr. sehen sich Ausl. wie Köster Ew. Hitz. Olsh. auch hier verpflichtet, bis in das babyl. Exil und die ptolemäisch-seleue. Zeiten hinein ein Unterkommen für diesen Ps. zu suchen. Hupf. behandelt diesmal das לָרֹר etwas gnädiger und Böttch. *de inferis* p. 204 widerlegt die an dessen Stelle gesetzten Hypothesen, um sich schließlich dafür zu entscheiden, daß der König, von dem der Ps. redet, Cyrus sei, was nur eine andere Seifenblase ist. Wir bleiben bei dem stolz ignorirten לָרֹר und haben dafür ein viel schlichteres Verständnis des Ps. zum Lohne, ohne mit Ew. durch einen zwischen v. 5 und 6 eingeflickten Vers eigner Erfindung nachhelfen zu müssen. Es ist ein Ps. der absalom. Zeit, in Mabanaim oder anderwärts in Gilead gedichtet, als das königliche Heer die Rebellen im Walde Ephraim geschlagen hatte. Er besteht aus 2 achtzeiligen Theilen.

V. 2—5. Aus dem Lande des Herrn im engern Sinne¹ in das Land jenseit des Jordans hinausgeschleudert war David nicht anders zu Mute, als wäre er, fern von dem Angesichte Gottes, an den äußersten Winkel der Erde (nicht: des Landes, vgl. 46, 10. Dt. 28, 49 u. ö.) verbannt (Hgst.). Es ist die Empfindung der Heimatlosigkeit und der Abgeschiedenheit von der Stätte Gottes, wodurch ihm die an sich so unbedeutende Entfernung (ähnlich wie später den Exulanten) zu einer unermeßlich großen wird. Denn noch immer bedarf er hülfreichen göttlichen Einschreitens; noch immer besteht die Umhüllung, Umflorung, Ohnmacht seines Herzens (עָطַף עֲצָה) seiner Wurzelbed. nach: etwas umbiegen und umlegen, so daß es sich deckend über etwas Anderes hinlegt, hinzieht, hier von Selbstumhüllung); noch immer liegt ein Fels von Schwierigkeiten vor ihm, der seiner natürlichen Kraft, seinem menschlichen Vermögen zu hoch, also unerklimbar ist. Aber er ist getrost: Gott wird ihn sicheren Schrittes dahinauf geleiten, daß er, allen Gefahren entrückt, Felsengrund unter seinen Füßen hat. Er ist getrost, denn Gott hat sich ihm schon als

1) Wie das Ostjordanland von dem Namen אֶרֶץ כְּנָעַן in strenger Fassung ausgeschlossen ist Num. 32, 29 f., so galt es in jüdischer Anschauung, obgleich von den 2½ Stämmen bewohnt, von jeher doch gewissermaßen als Ausland (חֻצָּה לָאֶרֶץ), so daß nicht allein von Mose gesagt wird, daß er im Ausland gestorben, sondern auch von Saul, daß er im Ausland begraben sei (*Numeri Rabba* c. 8 und anderwärts).

Zufuchtsort bewährt, als starker, jedem Angriff trotzender Turm, der ihn, den Verfolgten, umschlossen, so daß der Feind ihm nichts anhaben kann (vgl. Spr. 18, 10). Er ist schon wieder auf dem Wege nach der Heimat und zwar seiner liebsten eigentlichen Heimat: er will oder soll (nach Gottes Willen) weilen (vgl. den Cohortativ Jes. 38, 10. Jer. 4, 21) in Gottes Zelte (s. zu 15, 1) Aeonen hindurch (was an dem gleichzeitigen Ps. 23, 6 gemahnt). Mit יְיָ verbindet sich die Vorstellung des göttlichen Schutzes (vgl. arab. *ġār ollah* der Schützling Gottes und beduinisch *ġaur* der schützende Feuerheerd; *ġawir*, der Form nach = יָרֵךְ : der zum Feuerheerd Fliehende); es folgt ein kühnes Bild dieses Schutzes: er soll oder wird trauen d. i. Zuflucht haben unter der Obhut der Flügel Gottes. In der Zeit, wo das Zelt noch wanderte, ist solche Rede vom Wohnen in Gottes Zelte oder Hause noch nicht vernehmbar; erst David hat, indem er der h. Lade eine feste Wohnstätte bereitete, zugleich diesen Ausdruck der Liebesgemeinschaft mit dem Gott der Offenbarung geschaffen. In Ps. der saulischen Zeit findet sich noch nichts dergleichen, denn 52, 7., wo dem Doëg das Gegentheil ewigen Wohnens gewünscht wird, ist nicht das h. Zelt gemeint. Daß Ps. 61 nicht der saulischen Zeit zugehört, zeigt auch dessen 2. Hälfte, denn David redet da nicht wie einer, der dem königlichen Berufe näher gerückt ist (vgl. 40, 8), sondern wie einer, der einen neuen Abschnitt desselben antritt.

V. 6—9. Der 2. Theil beginnt mit Begründung des v. 5 ausgesprochenen göttlichen Gnadenwillens. David glaubt erleben zu sollen was er v. 5 ausspricht, denn Gott hat ihm bereits thatsächlich gezeigt, daß es weder schon mit seinem Leben noch mit seinem Königtum aus sein soll, er hat die mit Gelübden verbundenen, aus der gottergebenen demütigen Stimmung, die sich 2 S. 15, 25 f. ausspricht, hervorgegangenen Gebete seines Erkorenen erhört und das von den Empörern als Räubern bedrohte Erbland, auf welches nur die den heilsgeschichtlichen Gott Fürchtenden gerechten Anspruch haben, hergegeben oder herausgegeben. Daß die Empfangenden eben die יְרֵאֵי שְׁמִי ה' sind, ist klar; das Genitivverhältnis bez. die יְרֵאֵי שְׁמִי ה' als ihnen zuständige im Gegens. zu denen, die sie usurpiert hatten. Oder bed. יְרֵאֵי שְׁמִי ה' hier viell. dasselbe was אֲרֵשֶׁר 21, 3? Gewiß nicht: יְרֵאֵי שְׁמִי ה' ist übliche RA, bei deren Bed. jemandem etwas zum Erbe, zum Eigentum geben (z. B. Dt. 2, 19) zu verbleiben ist. Gott hat sich zur Sache Davids bekannt; das Land Israels ist denen wieder entrissen welchen es nicht gehört, und es beginnt ein neuer Abschnitt der Regierung seines rechtmäßigen Königs. Darauf hin erbittet sich dieser v. 7—8., daß Gott seiner Lebensdauer noch ein reiches Maß zulege. Die Worte lauten wie Fürbitte, aber der Bittende ist kein anderer als v. 2—5. An wen nach dem Erlöschen der dav. Dynastie die Gemeinde bei מֶלֶךְ dachte, zeigt das מֶלֶךְ מִיְיָ des Targums. Der überschwengliche Wortlaut des Wunsches 7^b (vgl. Jo. 2, 2) begünstigt das, ohne (vgl. עֲלֵי בִימִי v. 5. 21, 5 und den Königsgruß 1 K. 1, 31. Dan. 2, 4 u. ö.) es zu fordern. Ob יֹשֵׁב v. 8 „thronen“ oder „sitzen = bleiben“ bed., sollte man wie auch z. B. 9, 8 nicht fragen; es bed. wo von einem Könige die Rede ist „thronen bleiben“, denn bei ihm fällt Seßhaftigkeit und fortwährendes Thronen zus. יֹשֵׁב 8^b ist im-

per. apoc. für צִדְקָה (n. d. l' הַסְדָּקָה, צִדְקָה); Gnade und Wahrheit — bittet der D. — möge Gott dem Könige zu schützenden Engeln bestellen (40, 12. Spr. 20, 28, wo außer Pausa צִדְקָה, vgl. dagegen 78, 7. Spr. 2, 11. 5, 2). Da der D. selber der König ist, für den er bittet, so ist der Uebergang in die 1. *pers.* v. 9 naturgemäß. כֵּן bed., wie immer, also = demgemäß, der Erfüllung dieser meiner Bitten entsprechend, sie dankbar erwidern. לְשִׁמְחָה ist Inf. des Zweckes. Lob singend und spielend will er sein ganzes Leben zu einer fortgehenden Gelübdezahlung machen.

PSALM LXII.

Ergebung in Gott beim Andrang der Feinde.

- 2 Ja Hingebung an Elohim ist meine Seele,
Von ihm kommt mein Heil.
- 3 Ja Er ist mein Hort und mein Heil,
Meine Veste, ich werde nicht gar wanken.
- 4 Wie lange wollt ihr einstürmen auf einen Mann,
Einschmeißen ihr alle wie gesenkte Wand, umgestoßne Mauer! —
- 5 Nur von seiner Hoheit ihn hinabzustoßen haben sie beschlossen,
Indem sie Lügen lieb haben, jeder mit dem Munde segnen
Und in ihrem Innern fluchen. (*Sela*)
- 6 Ja an Elohim gib dich anheim, meine Seele,
Denn von ihm kommt meine Hoffnung.
- 7 Ja Er ist mein Hort und mein Heil,
Meine Veste, ich werde nicht wanken.
- 8 Auf Elohim ruht mein Heil und meine Ehre;
Den Hort meiner Wehr und meine Zuflucht hab' ich an Elohim.
- 9 Vertraut ihm zu jeder Zeit, Leute!
Schüttet aus vor ihm euer Herz,
Elohim ist Zuflucht uns! (*Sela*)
- 10 Nur ein Hauch sind Menschenkinder, Lug Herrensöhne;
Auf der Wage emporschnellend, sie sind hauchartig zusamt.
- 11 Vertraut nicht auf Erpressung und durch Geraubtes werdet nicht eitel,
Vermögens Zuwachs würdigt nicht der Beachtung!
- 12 Eines hat Elohim gesprochen,
Dies Zweites hab' ich vernommen:
Daß die Gewalt Elohims ist
- 13 Und dein, o HErr, die Gnade —
Denn du vergiltst jeglichem nach seinem Thun.

Wir haben über diesen Ps., welcher dem vorigen mehrerer Wechselbezüge halber nachgeordnet ist (vgl. 62, 8^b mit 61, 4. 8.; 62, 9^b mit 61, 4.; 62, 13^b mit 61, 9), als eine Frucht der absal. Verfolgungszeit, auch über עֲלִירָרָה schon im Eingang zu Ps. 39, der mit ihm ein Zwillingsspaar ausmacht, gesprochen. Die Partikel אֵל kommt dort viermal, hier sogar sechsmal vor. Der strofische Bau ähnelt sich darin, daß auch hier größere Str. von tristichischen durchflochten sind.

V. 2—5. Der D., obschon wie es scheint rettungslos verloren, verzagt doch nicht, sondern setzt dem ungestümen Andringen seiner vielen Feinde Eines entgegen, näml. stille Ergebung, aber nicht fatalistische Resignation, sondern alles dem Gotte anheimstellende, dessen Hand (s. 2 S. 12,

7—13) in dem was ihm jetzt widerfährt deutlich zu erkennen und zu fühlen ist. **אֶךְ** (ja, nur, jedoch) ist das Glaubenwort, mit welchem aller Anfechtung gegenüber feststehende Wahrheiten bekannt und bestätigt, mit-ten in aller Anfechtung gefaßte und festzuhaltende Entschließungen versichert und betheuert werden. Das überall (nicht nur 22, 3. 39, 3., sondern auch hier und 65, 2) substantivische **הַיָּסֵד** (nicht **הַיָּסֵדִים**), welches sich zu **הַיָּסֵד** Stille 94, 17. 115, 17 wie **עֲלִיָּה** Jer. 32, 19 zu **עֲלִיָּה** verhält, für *acc. abs.*: in stiller Ergebung (Hupf.) zu halten ist unnöthig; es ist wie **הַיָּסֵד** 109, 4 Praed.: seine Seele ist stille Ergebung d. i. ganz und gar hingegeben an Gott ohne eignes Wollen und Wirken. Sein Heil kommt von Gott, ja Gott selbst ist sein Heil, so daß er, weil Gott sein Gott ist, auch schon das Heil besitzt und vermöge dessen unerschütterlich feststeht. Was der D. mit **רָבָה** meint, erhellt aus 37, 24. Er wird nicht groß, viel, sehr, sonderlich wanken d. h. nicht so daß es zum Fallen und Liegenbleiben käme; **רָבָה** Adv. wie **רַבָּה** 123, 4 u. **הַרְבֵּה** Koh. 5, 19. Schwierig ist das **אַנ. λγ. ἄβυλῳ**. Abulwalid, welchem Parchon, Kimchi

und die Meisten folgen, vergleicht das arab. **هَتَّ الرَّجُلُ** der Mann schwa-

dronirt, aber dieses **هَتَّ** (Steigerungsform **هَتَّهت**) bed. nur im Allgem. geläufig, glatt und schnell hinter einander sprechen, was hier einen zu

blassen Sinn gibt. Ein anderes **هَتَّ** (verw. **هتك** *proscindere*) hat eine hier schon besser passende Bed., in welcher es noch der lebenden Sprache Syriens angehört: *hattani* ist s. v. a. er compromittirte mich (= *hataka es-sitra 'anni* er hat mir den Schleier heruntergerissen), entehrte mich vor der Welt durch böse Aussagen über mich, wov. *el-hettât* in Damask Benennung eines Menschen, welcher einen Ab- oder Anwesenden vor Andern rücksichtslos blosstellt. Aber dieses **هَتَّ** kommt nur im *Kal* und mit *Acc.* des Obj. vor. Die Worte **הוֹתֵרֵי עֲלֵי־אִישׁ** finden ihre befriedigendste Erklärung in dem noch jetzt in Damask gemeinüblichen **هَوْت**, welches nicht im *Kal*, sondern nur in der Intensivform gebraucht wird.

Das *Pi*. **هَوْتٌ عَلَى فُلَانٍ** bed. näml. mit Geschrei und erhobener Faust auf jem. eindringen um ihn einzuschüchtern.¹ Von diesem **הוֹתֵרֵי**, für welches neben der Intensivform auch die Constr. mit **עָלֵי** charakteristisch ist, lesen wir hier das *Pil*. **הוֹתֵרֵי**, von LXX nicht übel *ἐντιφασσε* Vulg. *irruitis* übersetzt. In 4^b fragt sichs, ob die tiberiensische LA **הוֹתֵרֵי** oder die babylonische **הוֹתֵרֵי** vorzuziehen ist. Gewiß letztere, denn jene (zu übers.: „möchtet ihr“ oder „ihr werdet zertrümmert, hingemordet werden“) ergibt einen hier verfrühten und zu den folg. Bildern unpassen-

1) Nešwân und Kâmûs sagen: „*hawwata* und *hajjata bi-fulân-in* bed. jem. anschreien um ihn zu ängstigen (صاح به)“, aber in Syrien — bem. Wetzstein weiter — kommt das V. als *med. Jod* nicht vor, noch wird *hawwata* daselbst mit **ب** construiert, sondern nur mit **عَلَى**. Eine den Straßenjungen in Damask geläufige RA lautet: **لَايَ شَيِّ تَهَوْتْ عَلَيَّ**, „warum drohst du mir?“.

den Ged. Noch unter dem Regimen des צר-אָנָה stehend, ist חֲרָצוֹ piëllisch zu lesen und, wie die folg. Bilder zeigen, nach 42, 11 in seiner Grundbed. *contundere* (√ רָץ) zu nehmen.¹ Der Unmut des D. reflektiert sich in der Gedrängtheit, Dunkelheit, Sonderlichkeit des Ausdrucks. בָּלָקֶם וְאִישׁ (ein Einzelner — ihr Alle) stehen in Gegens. Das Obj. zu חֲרָצוֹ bildet 'בְּקִיר יָדוֹ *sicut parietem = similem parieti* (vgl. 63, 6). Die überlieferte LA חֲרָצוֹ, obwol des Genus Spr. 24, 31 und des Art. halber Ges. §. 111, 2^a an sich nicht incorrekt, scheint, da sowol חֲרָצוֹ als חֲרָצוֹ ein von jederlei Umschluß oder Umfassung zu brauchendes Wort ist, dem Parallelgliede nach in חֲרָצוֹ (Olsh. u. A.) abgeändert werden zu müssen. David erscheint ihnen wie eine geneigte, überhangende Wand, wie ein Gemäuer, das den Stoß zum Einsturz bekommen, und doch stürmen sie auf ihn ein und setzen allzusammen wider den Einen ihr Zertrümmerungswerk fort. Deshalb fragt er mit etwas sarkastisch gefärbtem Unwillen, wie lange diese nie befriedigte Selbstbefriedigung ihrer Zerstörungssucht währen solle. Ihr Entschluß (וְעַיִן wie Jes. 14, 24) ist klar. Er ist nur oder ganz und gar (אֵלֶּה hier *tantummodo, prorsus*) darauf gerichtet, von seiner hohen Stellung, also vom Throne zu stoßen, näml. ihn, den Mann, auf den sie losstürzen (לְהַרְדֵּהוּ = לְהַרְדֵּהוּ). Dazu ist ihnen kein Mittel zu schlecht, auch nicht die Heuchlermaske. Die futurisch ausgedrückten Sätze sind, logisch wenigstens, Untersätze Ew. §. 341^b. Numeruswechsel wie חֲרָצוֹ statt חֲרָצוֹ gestattet sich die alttest. Sprache in ihrer affektvollen Hast bis ins Extremste. Der Sing. ist hier distributiv: *suo quisque ore*, wie לוֹ Jes. 2, 20. מִפִּי Jes. 5, 23 vgl. 30, 22. Zach. 14, 12. Die Punctuation יִהְיֶה לִּי follows der Regel von יִהְיֶה לִּי 22, 27., יִהְיֶה לִּי 149, 5 u. dgl. (wov. nur יִהְיֶה לִּי, חֲרָצוֹ eine Ausnahme machen).

V. 6—9. Der Anfang der 2. Gruppe greift auf den der 1. zurück. Sowol v. 6 als v. 7 ist אֵלֶּה affirmativ; der D. nimmt die affektvollen Bejahungen v. 2. 3 wieder auf und setzt sie glaubensfest und glaubenstrotzig seinen verkappten Feinden entgegen. Er sagt hier ähnlich von seiner Seele, wie er v. 2 zu ihr gesagt, indem er sich seine eigne Seele gegenständlich macht und sich über sie erhebt, worin eben das Geheimnis der Persönlichkeit besteht; er ermahnt sie hier zu jener Stille, die er v. 2 schon als ihr eigen bekannt hat, weil alles geistliche Wesen als lebendiges nur mittelst steten Werdens, fortwährender selbstbewußter Erneuerung sich selbst gleich bleibt. Die „Hoffnung“ 6^b ist ihrem Inhalte nach gemeint, welcher eben das Heil 2^b ist; das was der Gottergebene hofft kommt von Gott, es kann ihm also nicht entgehen, denn Gott der Allgewaltige und Gnadenreiche ist dafür Bürge. David verzichtet auf Selbsthülfe, auf Selbst-rächung seiner Ehre — sein Heil und seine Ehre sind יְלֵאֲלֹהִים (s. zu 7, 11); der Fels seiner Stärke d. i. seines starken Schutzes, seine Zuflucht

1) Der LA Ben-Aschers חֲרָצוֹ folgen AE, Kimchi u. A., diese Form (was nicht anders möglich) als *Pu.* fassend; die LA Ben-Naftali's חֲרָצוֹ wird schon b. *Sanhedrin* 119^a vorausgesetzt. Daneben findet sich auch die LA חֲרָצוֹ (ohne Dag.), welche sich nicht als aufgelöstes *Pi.* fassen läßt, da das *Metheg* fehlt, sondern *terofschu* zu lesen und als *Po.* (s. zu 94, 20. 109, 10) zu fassen ist (wie auch die LA מִלְשָׁנִי 101, 5 und יִחְזָקְכֶם 1 Chr. 23, 6. 24, 8).

ist בְּאֱלֹהִים, sie ist da wo Elohim ist, Elohim ist sie in Person (ךְ wie Jes. 26, 4). Mit כִּם v. 9 redet der König die ihm Treugebliebenen an, deren Kleinglauben er auch sonst in Ps. dieser Zeit zu rügen und zu stützen hat. Auf das ganze größtentheils in den Abfall hineingezogene Volk paßt die Anrede nicht. Auch würde es dann כִּי heißen. כִּם bed. öfter die Leute im Gefolge eines Fürsten Richt. 3, 18 oder im Dienste irgend eines Höhern 1 K. 19, 21 oder in irgendwelchem Verbande 2 K. 4, 42 f. David nennt so die zu ihm halten, und daß er nicht כִּי sagen kann, zeigt eben, daß das Gesamtvolk ihm abwendig geworden. Aber was von Volk ihm geblieben soll deshalb nicht verzagen, sondern sie sollen was ihr Herz beschwert vor Gott ausschütten, der sie und ihren König zu schirmen wissen wird.

V. 10—13. Wie alle Menschen mit allem Irdischen worauf sie sich verlassen vergänglich sind, so trägt auch das rein irdische Gebilde des neuen Königtums den Keim des Untergangs in sich und Gott wird zwischen dem Entthronten und den Thronräubern in Gemäßheit ihres Verhaltens zu Ihm richterlich entscheiden. Das ist der innere Zus. der 3. Gr. mit den beiden vorigen. Durch die Str. v. 10—13 tritt unser Ps. zu Ps. 39 in das engste Wechselverhältnis. Ueber בְּנֵי-אָדָם und אִשׁ s. zu 49, 3, 4, 3. Die Accentuation halbirt v. 10 richtig. Das ׀ stempelt בְּנֵי-אָדָם nicht zum selbständigen Satze: sie sind auf der Wage לְעֹלָם zum Emporsteigen, sie müssen emporsteigen, so leicht sind sie (Hgst.); zwar ist dieser Ausdruck des periphrastischen Fut. möglich (s. zu 25, 14. Hab. 1, 17), doch läßt sich hier das dem Satze als selbständigen nicht entbehrliche Subj. vermissen. Da nun aber die Verbindung der Worte mit dem Folg. sich dadurch verbietet, daß der Inf. mit לְ im Sinne des *abl. gerund.* dem Hauptsatze immer nachfolgt, nicht vorausgeht (Ew. §. 280^d), so erkl. wir: auf der Wage *ad ascendendum* = *certo ascensuri*, so zwar daß dies dem בְּנֵי sich beordnendes Attribut ist. Will nun der folg. Satz sagen, daß die Menschen allzumal zu Nichtigkeit gehören (בְּן *partit.*) oder daß sie weniger als Nichts sind (בְּן *compar.*)? In letzterer Weise erkl. Umbreit, Stier u. A. auch Jes. 40, 17., aber Parallelen wie Jes. 41, 24 sind dieser Auffassung nicht günstig, und solche wie Jes. 44, 11. widerlegen sie. So ist auch hier nicht der Sinn, daß die Menschen noch unter dem Nichtigen stehen, sondern daß sie in den Bereich des Nichtigen gehören. Die Warnung v. 11 ergeht nicht an die Absalomiten, sondern auf diese als Warnungsexempel hindeutend an die, welche angesichts des Glückstandes und Wonnelebens auf jener Seite etwa Neid und Begehrlichkeit anwandeln möchte. Neben בְּנֵי-אָדָם heißt בְּנֵי-חַבַל dennoch nicht: eitle Hoffnung auf etwas setzen (denn der Begriff des Hoffens liegt weder in diesem V. an sich Iob 27, 12. Jer. 2, 5 noch in dieser seiner Verbindung), sondern: durch etwas eitel, entsittlicht, verblendet w. (Hitz.). Wie sie ihr Herz nicht durch eignen ungerechten Erwerb bethören lassen sollen, so sollen sie auch, wenn anderer Vermögen wächst (נִבְּרָה sich erheben, aufsteigen vgl. arab. *nabata* aufspressen, wachsen, *nabara* erheben, intr. heranwachsen und viele andere Verbalstämme), ihr Herz nicht darauf richten, als ob das etwas Großes und Beglückendes wäre, das sonderliche

Beachtung verdiente und Respekt einflößte. Zwei große Wahrheiten sind dem D. göttlich besiegelt. Man übers. nicht: einmal hat Gott geredet, nun zweimal (Iob 40, 5. 2 K. 6, 10) hab ich das vernommen, sondern nach 89, 36: Eines hat Gott geredet, Zweies (ists), das ich vernommen, oder der Punktation, die hier wie 12, 8 (vgl. zu 9, 16) nicht zu beanstanden ist, gemäß: dies Zweies hab' ich vernommen. Es folgen wirklich zwei Gottesworte. Es sind die zwei großen Wahrheiten: 1) daß Gott die Gewalt über alles Irdische hat, daß also nichts ohne ihn geschieht und daß was wider ihn ist eher oder später erliegen muß; 2) daß ebendieses Gottes, des Allherrn (אֱלֹהֵינוּ), auch die Gnade ist, deren Energie sich eben nach seiner Allmacht bemißt und die denj., dem sie zugewendet ist, nicht erliegen läßt. Mit יָי bestätigt der D. diese zwei Offenbarungssätze, welche Gott ihm eingeprägt, aus dessen gerechtem geschichtlichem Walten. Er vergilt dem Einzelnen gemäß seinem Thun κατὰ τὰ ἔργα αὐτοῦ, wie Paulus Röm. 2, 6 nicht minder bekennt, als David, und sogar (s. LXX) in dav. Worten. Es wird dem Menschen je nach seinem Verhalten vergolten, welches der Ausfluß seines Verhältnisses zu Gott ist. Wer sich wider Gottes Willen und Ordnung erhebt, der bekommt Gottes יָי als niederschmetternde Strafmacht zu fühlen, und wer seinen Willen heilsbegierig in Gottes Willen ergab, der empfängt aus Gottes יָי als aus überschwenglicher Fülle den verheißenen Lohn der Treue: seine Ergebung wird Erlebung und sein Harren Gewährung.

PSALM LXIII.

Morgenlied eines Verfolgten in wasserloser Wüste.

- 2 Elohim, mein Gott bist du, früh such' ich dich,
Es dürstet nach dir meine Seele, schmachtet nach dir mein Fleisch
Im Land der Dürre und ermattet ohne Wasser.
- 3 Also hab' ich im Heiligtum nach dir geschaut,
Zu sehen deine Macht und Herrlichkeit.
- 4 Denn besser ist deine Gnade als Leben,
Meine Lippen sollen dich lobpreisen.
- 5 Also will ich dich benedeken lebenslang,
In deinem Namen aufheben meine Hände.
- 6 Wie Markes und Fettes wird meine Seele satt,
Und mit jubelvollen Lippen lobsingt mein Mund.
- 7 Wenn ich dein gedenke auf meinem Lager:
Nachtwachen hindurch sinn' ich da dir nach.
- 8 Denn du bist geworden zum Beistand mir
Und in dem Schatten deiner Flügel kann ich jubeln.
- 9 Es hanget meine Seele dir hintennach,
Mich hält fest deine Rechte.
- 10 Jene aber zu Verwüstung suchen sie meine Seele:
Sie werden hineinkommen in die Abgründe der Erde.
- 11 Man überliefert ihn in Schweres Hände,
Besitztheil der Schakale werden sie.
- 12 Doch der König wird sich freuen in Elohim,
Rühmen wird sich jeder, der bei ihm schwört,
Denn gestopft wird werden der Mund der Lügenreder.

Es folgt nun der dem Ps. 61 noch näher als Ps. 62 verwandte Ps. 63., der altkirchliche Morgenps., mit welchem der Psalmengesang des Sonntagsgottesdienstes begann.¹ Hier wie in Ps. 61 spricht David seine Sehnsucht nach dem Heiligtum aus, in beiden Ps. redet er von sich als König (s. *Symbol.* p. 56). Alle drei, Ps. 61—63., entstammen der absal. Zeit, denn durch die Ueberschr. *Psalm, von David, als er sich befand in der Wüste Juda* (auch LXX nach richtiger von Euthymios bevorzugter LA *τῆς Ἰουδαίας*, nicht *τῆς Ἰδουμαίας*) darf man sich nicht verleiten lassen, den Ps. mit den alten Ausl. in die saulische Zeit zu versetzen. In dieser konnte David sich nicht füglich המלך nennen und er verweilte ja auch in der absal. Zeit auf seiner Flucht vor Ueberschreitung des Jordans ein oder zwei Tage בברכות המדבר in den Steppen der Wüste (2 S. 15, 23. 28. 17, 16) d. i. der Jerusalem nächstgelegenen Wüste Juda, jener traurigen Einöde, welche an der Westseite des toten Meeres sich hinzieht. Daß er dort im Zustande eines זָרָה sich befand, erhellt aus 2 S. 16, 2 (*וְהָיָה בְּמִדְבָּר*) und 16, 14 (*בְּרִיָּים*). Die Ueberschr., so gefaßt, lichtet den ganzen Ps. und bewährt sich daran: der D. ist ein König, er sehnt sich nach dem Gotte auf Zion, wo er ihn, den dort offenbaren, so gern geschaut hat, er ist verfolgt von Feinden, die es auf seinen Untergang abgesehen haben. Die Aussage, daß er sich in der Wüste befinde v. 2., ist also kein bloßes Redebild, und wenn er seinen Feinden v. 11 anwünscht: *ein Besitz der Schakale mögen sie werden*, so zeigt sich daran der Eindruck der Wüste auf die Gestaltung seiner Gedanken.

Wir haben hier das dav. Original oder doch Seitenstück zu dem korah. Psalmepaar 42, 43 vor uns. Es ist ein Lied zartester Form und tiefinnigsten Inhalts, aber theilweise sehr schwieriger Auslegung. Hat man die Räthsel eines Psalms, annäherungsweise wenigstens, gelöst, so kommt uns der andere mit neuen Räthseln entgegen. Es ist nicht bloß die dichterische Klassicität, die geistliche Tiefe, es ist auch diese halb durchsichtige und halb undurchsichtige Verschleierung, welche den Ps. eine so mächtige und immer gleiche Anziehungskraft verleiht. Sie sind unerschöpflich, es bleibt immer ein unentzifferter Rest und darum hat das Geschäft der Auslegung wenn auch einen Fortgang, doch kein Ende. Aber um wie viel schwieriger noch ist es, dieses geistliche Minnelied nachzubeten! Es gehört dazu eine gleicherweise minnende Seele, und im Grunde bedarfs einer solchen auch zum rechten Verständnis, denn *lingua amoris*, sagt d. h. Bernhard, *non amanti barbara est*.

V. 2—4. Wenn es v. 2 hieße אֶלֶּהִים אֱלֹהֵי אֶתָּה אֶלֶּהִים, so würden wir mit Böttch. nach Gen. 49, 8 übers.: Elohim mein Gott, dich such' ich, dich! Aber אֶלֶּי wehrt dieser Construction, und die Behauptung, daß es sonst „Jahve, mein Gott bist du“ (140, 7) heißen mußte, beruht auf Unkenntnis der elohimischen Psalmweise. אֶלֶּהִים ist für sich allein Voc. und hat demgemäß *Mehupach legarme*. Das V. וְשָׁחַר bed. angelegentliches Suchen und Forschen (z. B. 78, 34) und hat an sich nichts mit שָׁחַר Morgenroth zu

1) *Constit. apostol.* II, 59: *ἐκάστης ἡμέρας συναθροίζεσθαι ὁρθρον καὶ ἐσπέρας ψάλλοντες καὶ προσευχόμενοι ἐν τοῖς κυριακοῖς: ὁρθρον μὲν λέγοντες ψαλμὸν τὸν ξβ' (LXIII), ἐσπέρας δὲ τὸν ςμ' (CXLi).* Ebenso Athanasios *de virginitate*: *πρὸς ὁρθρον τὸν ψαλμὸν τοῦτον λέγετε κτλ.* Deshalb heißt Ps. 63 geradezu *ὁ ὁρθρινός* (das Morgenlied) *Constit. apostol.* VIII, 37. Darauf daß er das sei, spielt Eusebios in *Ps.* 91 (92) p. 608 ed. Montf. an. In der syrischen Gottesdienstordnung ist er gleichfalls der Morgenpsalm κατ' ἐξ., s. Dietrich *de psalterii usu publico et divisione in ecclesia Syriaca* p. 3. Die LXX übers. אֶשְׁחַר v. 2 πρὸς σέ ὁρροῖζω und באשחור v. 7 ἐν τοῖς ὁρροῖς (in matutinis).

schaffen, aber da v. 7 auf die Nacht zurückblickt, so scheint es mit Bezug auf den anbrechenden Morgen gewählt zu sein, wie auch Jes. 26, 9 אֶחָד בְּלִילָה zur Seite steht; LXX übers. also nicht unrichtig *πρὸς σέ δ' ὁρθρίζω* (vgl. *ὁ λαὸς ὠρθόριζεν πρὸς αὐτόν* Lc. 21, 36) und Apollinaris schlägt den richtigen Ton an, wenn er seine Paraphrase beginnt:

Nύκτα μετ' ἀμφιλύχην σὲ μάκαρ μάκαρ ἀμφιχορεύσω

Nachts wenn der Morgen geraut umkreist dich, Allsel'ger, mein Jubel.

Daß בְּצָרָה s. v. a. בְּצָרָה oder gar daß das ב *Beth essentielle* („als ein u. s. w.“) sei, sind Ansichten, die nichts als nur etwa Trotz gegen die Ueberschrift zum Grunde haben: es ist die lechzende Sandsteppe gemeint, in der sich David befindet. Wir übers. nicht: in dürrem und schwachen Lande, denn צָרָה ist kein Adj., sondern Subst., der zuweilen (wie 1 K. 19, 11) vorkommende Uebergang des weibl. Adj. in die männliche Grundform gehört also nicht hieher; auch nicht: im Lande der Dürre und des Matten, denn wer wird sich so ausdrücken? צָרָה, auf das nächstliegende Subj. בְּצָרָה bezüglich, setzt die Beschreibung des Zustandes fort (vgl. Gen. 25, 8). In einer Gegend, wo ihn ringsum sonnenverbrannte Dürre und eine aschfarbige eintönige Natur umgibt, die ihr unerquickliches Bild in sein gleichartiges Inneres wirft, dürstet seine Seele, schwächtet sein Fleisch in ermattetem, des Wassers ermangelndem Zustande (*languidus deficiente aqua*) nach Gott dem Lebendigen und Lebensborne; בְּצָרָה (hier mit zurückgezogenem Ton בְּצָרָה wie בְּצָרָה 1 Chr. 28, 10., בְּצָרָה Hab. 3, 11) von verzehrendem Sehnen, welches die letzten Kräfte des Menschen aufzehrt, בְּצָרָה wov. בְּצָרָה und בְּצָרָה verbergen und also wie בְּצָרָה von der Vorstellung der Umflorung ausgehend, arab. بُهِيمٌ blind,

dunkel, entfärbt und verblüßt s. LXX und Theod. lesen irrig בְּצָרָה (wie oft!), wogegen A. *ἐπιθυμία* und Symm. noch besser *ἡμίστοιμα* (das von Sehnsucht der Liebe übliche Wort) übers. Daß David solch lechzendes Verlangen nach Gott auch von seinem Fleische aussagen kann, ist nichts Kleines; man sieht daraus, daß der Geist in ihm die Herrschaft hat und das Fleisch nicht allein gewaltsam niederhält, sondern auch, so weit möglich, in den Bereich seines eignen Lebens hereinzieht, was bekanntermaßen in Trübsal, die uns dem Diesseits abtötet, leichter ist, als inmitten äußerer Glücksfülle. Der Gott, nach dem er an Seel' und Leib so liebessehnsuchtskrank ist, ist der auf Zion offenbare. Was nun das בְּצָרָה v. 3 betrifft — eine Partikel, welche in der Physiognomie dieses Ps. ein so eigentümlicher Zug ist, wie אֶל in der des vorigen —, so stehen zwei Begriffsbestimmungen zur Wahl: also = so als meinen Gott (Ew.) und: mit so sehnlichem Verlangen (wie z. B. Oettinger). Im ersten Falle geht es auf das an der Spitze des Ps. stehende Bekenntnis אֱלֹהִים אֱלֹהִים zurück, im letzteren auf das so eben kund gegebene Verlangen nicht zwar in seiner dermaligen Besonderheit, aber in seiner Allgemeinheit. Diese Bez. auf das unmittelbar Voraufgegangene und nicht auf die Modalität des Obj., sondern der Stimmung verdient den Vorzug. „Also“ ist hienach s. v. a. so nach dir verlangend. Die beiden בְּצָרָה v. 3. 5 stehen auf gleicher Linie und sind gleichen Inhalts. Der Wechsel des Perf. v. 3 und des Fut.

v. 5 besagt, daß was ehemals des S. Lieblingsbeschäftigung war, dies auch in Zukunft sein wird. Auch באִיץ צִיחַ und בִּקְרָטִי stehen einander entgegen. Wie jetzt in dürrem Lande, so hat er vormals im Heiligtum verlänglich nach Gott geschaut (צִיחַ mit dem Nebenbegriff der Feierlichkeit und Andacht). Nun brauchen wir לִרְאוֹת nicht gerundivisch (*videndo*) zu fassen, was an sich unwahrsch., denn man schaut, lugt, blickt eben, um zu sehen, wie der Gegenstand beschaffen (14, 2. Jes. 42, 18). Seine Gotteschau war darauf gerichtet, einen Einblick in Gottes Wesen, so weit es der Creatur aufgedeckt ist, zu gewinnen oder, wie es hier heißt, seine Macht und Herrlichkeit d. i. seine Majestät nach ihrer Schreckens- und ihrer Licht- und Liebeseite zu sehen, zu sehen näml. in ihren sacrificiellen Ordnungen und sacramentlichen Selbstbezeugungen. Solches Verlangen nach Gott, welches jetzt in der vom Heiligtum abgelegenen Wüste um so heftiger ist, erfüllte und trieb ihn, denn Gottes Gnade ist besser als Leben, besser als das natürliche Leben (s. zu 17, 14), welches auch ein Gut und als Voraussetzung aller irdischen Güter ein sehr hohes Gut ist; Gottes Gnade aber ist ein höheres, ist das höchste Gut und das wahre Leben: diesen Gott der Gnade sollen seine Lippen lobpreisen, ihm gilt sein Morgengesang, denn was wahrhaft beglückt und wonach er, wie vormals, so auch jetzt einzig und allein verlangt, das ist die Gnade (חֶסֶד) dieses Gottes, deren unendlicher Werth sich nach der Größe seiner Gewalt (עֹז) und Glorie (קְבוֹד) bemißt. Man könnte auch übers.: „Weil deine Gnade besser als Leben, sollen . .“ aber wenn man בִּי demonstrativ faßt (denn), ergibt sich ein nicht bloß vorwärts (wie bei dem relat. weil), sondern auch rückwärts vermittelter Gedankengang: „denn deine Gnade . . so sollen denn meine Lippen dich preisen“ (שִׁבְחִיךָ mit Suff. an der energischen Pluralform *ân* wie Jes. 60, 7. 10. Jer. 2, 24).

V. 5—9. Diese Str. nimmt das בִּי v. 3 wieder auf: so sehnlich verlangend ist er auch für alle Zukunft auf Gott gerichtet, in so brünstigem Verlangen nach Gott will er ihn benedeien in seinem Leben d. i. dieses ganz damit erfüllend (בִּהְיִי wie 104, 33. 146, 2 vgl. Bar. 4, 20 ἐν ταῖς ἡμέραις μου) und in seinem Namen d. i. diesen anrufend und auf diesen sich berufend die Hände zum Bittgebet erheben. Die Beschäftigung mit Gott macht ihn, wenn er auch wie jetzt in der Wüste leiblich darben muß, satt und froh, wie die fetteste markigste Speise: *velut adipe et pinguedine satiatur anima mea*. Gussetius und Frisch folgern aus Lev. 3, 17. 7, 25., daß *spirituales epulae* gemeint sind. Und allerdings kann der D. nicht die Opfermahlzeiten (Hupf.) im Sinne haben, denn das חֶלֶב der Schelamim kommt ja auf den Altar und ist dem Genusse entzogen. Uebrigens aber bindet sich die Tōra selbst in ihrem Ausdruck nicht buchstäblich an jenes Verbot des thierischen Fettes, s. Dt. 32, 14 vgl. Jer. 31, 14. So ist auch hier חֶלֶב רָשָׁן Bez. eines Mahles von wolgenährten strotzenden Thieren. Wie nach dem nahrhaftesten und schmackhaftesten Mahle fühlt er sich innerlichst gesättigt, mit Jubellieder-Lippen (*acc. instrum.* nach Ges. §. 138 Anm. 3) d. i. jubelvollen, hymnisch gestimmten lobsingt sein Mund. Was nun v. 7 folgt, fassen wir nicht mehr wie früher als nachgebrachten Vordersatz (wie Jes. 4, 3 f.): wenn ich gedacht . . über dich nachsann, sondern

so daß 7^a Vordersatz und 7^b Nachsatz ist, vgl. 21, 12. Iob 9, 16 (Hitz.): wenn ich auf meinem Lager (*stratis meis* wie 132, 3. Gen. 49, 4 vgl. 1 Chr. 5, 1) dein gedenke (*meminerim* Ew. §. 355^b) — sagt er jetzt wo die Morgennachtwache im Uebergang zum Morgen begriffen ist — so sinn' ich in Nachtwachen (Symm. καὶ ἐκαστην φυλακήν) oder Nachtwachen hindurch (wie בְּחִירָי v. 5) über dich d. h. so ist es keine flüchtige Erinnerung, sondern sie fesselt mich dermaßen, daß ich einen großen Theil der Nacht damit zubringe, mich in dich meditirend zu versenken. An Stoff fehlt ihm nicht: denn Gott ist ihm zu Hülfe (*auxilio*, s. zu 3, 3) geworden, er hat ihn in diese Wüste gerettet, und wolgeborgen unter dem Schatten seiner Flügel (s. zu 17, 8, 36, 8. 57, 2), der ihm Kühlung in der Hitze der Anfechtung und Schirmung vor den Verfolgern gewährt, kann er jubeln (אַרְצֵי Potentialis). Es besteht zwischen ihm und Gott ein Wechselverhältnis thätiger Liebe. Absichtlich stoßen אֶחָדֶיךָ und בִּי nach dem Schema der Kreuzstellung (Chiasmus) hart aneinander: er hangt Gotte an, ihm hintennach d. i. ihm überall hin folgend und ihn nicht lassend, wenn er sich ihm entziehen will, und hinwieder hält ihn Gottes Rechte fest, ihn nicht lassend, nicht seinen Feinden überlassend.

V. 10—12. Gegen diese wendet sich die Schlußstr. Mit הִצִּיָּהּ hält er seiner eignen Person, wie 59, 16 f. 56, 7 f., die Partei der Feinde entgegen, denen er in die Wüste gewichen ist. Es fragt sich ob לִשְׂאֵהָ nach 35, 17 auf den Verfolgten (mein Leben zu zerstören) oder mit Hupf. auf die Verfolger (zu ihrer eignen Zerstörung, sich selber zum Verderben) bezogen sein will. Bei ersterer Beziehung müßte man, damit der offenbar beabsichtigte Gegensatz zu v. 9 hervortrete, übers.: jene aber, welche . . . werden hineinfahren in die Tiefen der Erde (Böttch. u. A.), was nach הִצִּיָּהּ und bei dieser Wortstellung syntaktisch mislich ist. Also: Hingegen jene zu (ihrem) Untergange suchen sie meine Seele. Zwar sollte dies eig. לִשְׂאֵהָ heißen, aber der Mangel des Suff. ist minder mislich, als jene Relativirung des לִשְׂאֵהָ. Was 10^b—11 folgt, ist Entfaltung des לשואה. Die Futt. von יבוא an sind vorhersagend, nicht anwünschend zu fassen; jenes ist dem stillen sanften Charakter des ganzen Liedes angemessener. Es wird ihnen gehn wie der Rotte Korah. הִצִּיָּהּ הָאָרֶץ heißt das Erdinnere bis in seine tiefsten Gründe; diese Bed. gilt auch für 139, 15. Jes. 44, 23.¹ Die RA עֲלֵי-יָדַי הִצִּיר hier und Jer. 18, 21. Ez. 35, 5 (*Hi*. nicht von אָרֶץ schleifen, zerrén, sondern נָגַר hinziehen, fließen) bed. eig. hingießen auf = in die Hände (Iob 16, 11) d. i. hingeben (הִסְגִּיר) in die Gewalt des Schwertes; *effundetur cum* ist (ähnlich wie Iob 4, 19. 18, 18 u. ö.) s. v. a. *effundetur*, die Enallage wie 5, 10. 7, 2 f. und häufig: der Sing. geht auf jedweden Einzelnen der gleichartigen Menge oder auf diese selbst als einheitliche *persona moralis*. Der König aber, der jetzt aus Jer. an die

1) Dort bei Jes. sind die Tiefen der Erde gemeint (LXX θειμέλια τῆς γῆς), die Erde bis in ihr Innerstes mit ihren Höhlen, Schlünden, Schächten. Der Ap. aber Eph. 4, 9 meint unter τὰ κατώτερα τῆς γῆς nichts anderes, als was a. u. St. bei LXX τὰ κατώτατα τῆς γῆς genannt wird: das Erdinnere = Unterwelt, wie er von (meines Wissens) allen griech. Vätern verstanden wird; der Compar. κατώτερος ist wie ἐνέτερος gebraucht.

Wohnstätte der Schakale verbannt ist, wird, während jene Theil (רֶגֶל == מְנוּחָה) d. i. Beute der Schakale werden (s. die Erfüllung 2 S. 18, 7 f.), in Elohim sich freuen. Rühmen wird sich jeder bei ihm Schwörende. Theodoret versteht das vom Schwure *κατὰ τὴν τοῦ βασιλείως σωτηρίαν*. Hgst. vergleicht den Schwur *הָיָה פְּרִיטָה* Gen. 42, 15. Auch Ew. §. 217^f setzt diese Erklärung als unzweifelhaft voraus. Aber der Israelit soll bei dem Namen Jahve's schwören und bei keinem andern Dt. 6, 13. Jes. 65, 16 vgl. Am. 8, 14. Warum hieße es, wenn der König gemeint wäre, nicht lieber לֹא יִשָּׁבַע לִי wer ihm schwörend huldigt? Syntaktisch läßt sich die Bez. des בִּי nicht entscheiden. Heinr. Moeller (1573) sagt von dem auf den König bezogenen בִּי: *peregrinum est et coactum* und A. H. Franke in seiner *Introductio in Psalterium* sagt von dem auf Elohim bezogenen בִּי: *coactum est*. Sprachlich sind beide Beziehungen zulässig, sachlich aber nur die letztere. Es ist, wie überall, Schwur bei Gott gemeint. Wer, ohne sich abwendig machen zu lassen, bei Elohim, dem Gott Israels, dem Gotte Davids seines Gesalbten, schwur und also ihn als den über alles Erhabenen anerkannte, der wird sich rühnen, indem sich thatsächlich zeigt, wie wolbegründet und weise diese Anerkennung war. Er wird sich rühnen, denn verstopft, gewaltsam geschlossen wird der Mund der Lügenredenden, die mit dem Vertrauen zu dem Christus Gottes zugleich die Gotte selbst gebührende Ehrfurcht lügenerisch untergraben haben. Aehnlich schließt der ebendeshalb hier folgende Ps. 64.

PSALM LXIV.

Anrufung göttlichen Schutzes gegen menschliche Falschheit.

- 2 Höre, Elohim, meine Stimm' in meinem Klagen,
Vor des Feindes Schrecknis wolle waren mein Leben,
- 3 Mich verbergen vor dem Geheimbund der Bösewichter,
Vor der lärmenden Menge Unheilverübender,
- 4 Welche schärfen gleich dem Schwerte ihre Zunge,
Spannen ihren Pfeil, bittere Rede,
- 5 Zu schießen in Schlupfwinkeln auf den Biedren —
Plötzlich schießen sie auf ihn und scheun sich nicht.
- 6 Sie festigen sich böse Abrede,
Erklären Fallstricke legen zu wollen,
Fragen, wer zusehn könne ihnen.
- 7 Sie grübeln Bubenstücke aus —
Sind fertig mit schlau ausgedachtem Plan,
Und eines Mannes Inneres und Herz ist tief!
- 9 Aber Elohim wird sie schießen mit dem Pfeile,
Plötzlich entstehen ihre Wunden.
- 9 Und sie müssen hinstürzen, über sie kommt ihre Zunge,
Es schütteln sich alle die ihnen zusehn.
- 10 Da fürchten alle Menschen und verkünden Elohim's That,
Und sein Werk durchschaun sie.
- 11 Freu'n wird sich der Gerechte in Jahve und trau'n in ihn,
Und rühmen werden sich alle Herzensgeraden.

Selbst Hilarius beginnt die Auslegung dieses Ps. mit den Worten *Psalmi susperscriptio historiam non continet*, um von vornherein allem Historisiren zu ent-

sagen. Der Midrasch bemerkt, daß er auf Daniel passe, den von den Satrapen mit-
telst eines fein ausgesponnenen Anschlags in die Löwengrube gebracht. Das ist
auch wahr, aber nur eben deshalb, weil er spezieller Züge ermangelt und sich keiner
der beiden großen Leidenszeiten Davids mit Sicherheit eingliedern läßt.

V. 2—5. Er beginnt oktastichisch wie er auch schließt. Das inf. Nom.
שִׁירָה bed. das Klagen nicht in Schmerzenslauten, sondern Schmerzensre-
den; LXX (hier u. 55, 3) zu allgem. ἐν τῷ δέσθαι με. Des Feindes שֹׂנְאִי
ist der von ihm ausgehende (*gen. obj.* wie Dt. 2, 15 u. ö.). Der gattungs-
begriffliche Sing. אֶיךָ besonders sich sofort in der näheren Beschreibung
pluralisch. סִדֵּר ist der Club oder die Clique, רֶגֶזָה (*targ.* = חֲמוּן z. B. Ez.
30, 10) der lärmende Haufe. Die Perf. nach אָשֶׁר sagen was sie nach wie
vor thun, vgl. 140, 4 u. 58, 8, wo wie hier das Treten oder Spannen vom
Bogen auf den Pfeil übertragen ist. דָּבָר דָּבָר ist dem Bilde beigefügte Deu-
tung wie 144, 7. Das Bittere heißt בִּיטָר *stringere* vom strengen ad-
stringirenden Geschmacke, hier tropisch von wehe thuender (pfeil-
stiletartig) verwendend Rede *πικροὶ λόγοι*. Mit dem *Kal* לִירֵחוֹ (11, 2)
wechselt das *Hi* יִרְחֵי. Mit פָּתָאֵם macht die Schilderung einen neuen An-
satz. Das assonirende וְלֹא יִירָאֵם meint daß sie das thun ohne alle Schen
und also auch ohne Scheu vor Gott (55, 20. Dt. 25, 18).

V. 6—7. Die böse Rede ist eins mit der bitteren v. 4, dem Pfeil den
sie abdrücken wollen. Diese böse Rede, hier Abrede (Verabredung), ma-
chen sie sich *sibi* fest, indem sie auf alle Weise die wirksame Ausführung
sichern. סָפֵר (häufig von der schneidenden Sprache der Gottlosen 59, 13.
69, 27 vgl. talm. שֵׁן שְׁלִישִׁי סָפֵר דְּרֵיזֻנְגִּי d. i. verleumderisch reden)
ist hier mit לֵב dessen verbunden, worauf ihr stolzes freches Reden abzielt.
An Gott den Allsehenden kehren sie sich dabei nicht: sie sagen (fragen),
quis conspiciat ipsis. Man braucht לֵב nicht für לֵב zu nehmen (Hitz.),
auch ist es nicht Dativ - Obj. statt des Acc., sondern es ist ethischer Dat.:
wer sehe oder zusehe ihnen d. i. irgendwelchen Einfluß auf sie ühend. Die
Fragform ist nicht die direkte (59, 8), sondern indirekte, in welcher
seq. fut. in einfach futurischem (Jer. 44, 28) oder potentialem Sinne (Iob
22, 17. 1 K. 1, 20) üblich ist. Ueber עוֹלָה s. 58, 3. Fraglich ist, ob תַּחֲנִי
erste Person (= תַּחֲנִי) wie Num. 17, 28. Jer. 44, 18., oder dritte wie
Thren. 3, 22 (= תַּחֲנִי, welches aufgelöst zunächst תַּחֲנִי und dann transpo-
nirt תַּחֲנִי wie תַּחֲנִי = תַּחֲנִי = תַּחֲנִי Jes. 23, 11 lautet). Die I.A. תַּחֲנִי,
von welcher Raschi ausgeht und nach welcher Lth. übers., hat LXX Trg.
gegen sich, paßt nicht als Regens und ist nichts als unwillkürliche Er-
leichterung. Bedenkt man, daß תַּחֲנִי nicht fertig machen, sondern fertig
werden bed., daß also תַּחֲנִי תַּחֲנִי für sich zu nehmen ist, so ist entw. zu
übers.: sie klügeln Schurkereien aus: „wir sind fertig, ein kluger Streich
ist ausgeklügelt, und des Menschen Inneres und Herz ist tief!“ oder, was
wir vorziehen, da die eintretende Selbstrede durch nichts indicirt ist: sie
klügeln Schurkereien aus, sind fertig — ein fein ausgeklügelter kluger
Streich (Nominativ des Resultats) und (wie der D. ironisch hinzufügt) des

1) תַּחֲנִי in Baers *Psalt.* ist ein aus dem Heidenheims herübergewandelter Fehler.

Menschen Inneres und Herz ist (ja freilich) tief. Die Form חַדְוֵי für חַדְוֵי befremdet nicht, da die Ps. da wo sie das sündliche Treiben der Gottlosen schildern sich in sprachlichen Sonderbarkeiten gefallen. Zu וְלֵב (nicht וְלֵב) = (אִשׁ) = וְלֵב vgl. 118, 14^a.

V. 8—11. Tief ist des Menschen Herz und Inneres, aber nicht zu tief für Gott den Herzenskündiger Jer. 17, 9f. Dieser wird die Feinde seines Gesalbten ebenso urplötzlich, als sie es ihm zudedacht hatten, mit dem Todesstoß überraschen. Die folgenden *futt. consec.* stellen das Künftige mit der Gewißheit einer gesch. Thatsache als aus der Tücke der Feinde hervorgehende Vergeltung dar. Nach der Accent. ist v. 8 zu übers.: „da wird sie schießen Elohim, ein plötzlicher Pfeil werden ihre Wunden“. So zuletzt Hupf., aber wie kopfzerbrecherisch ist der Sinn, der sich hinter diesem Satze versteckt! Schon Trg. u. jüd. Ausl. verbinden anders: da wird sie schießen El. mit Pfeilen plötzlich, wobei aber, weil 8^b zu knapp und kahl ausfällt, וְלֵב in Ged. zu diesem Versgiede wiederholt werden soll, was sich selbst widerlegt. Man interpungire mit Ew. Hitz.: da schießt sie Elohim mit dem Pfeile, plötzlich entstehen (treten in Wirklichkeit) ihre Wunden (vgl. Mi. 7, 4), derer näml., welche ihrerseits das Mordgeschloß zu plötzlichem Treffschuß gegen den Biederer gerichtet hatten. Schwieriger noch ist 9^a. Die accentgemäße Erklärung Kimchi's: *et corrumpere facient eam super se, linguam suam* ist unausstehlich; das auf וְלֵב bezügliche proleptische Suff. (Ex. 2, 6. Iob 33, 20) müßte weiblich lauten (s. zu 22, 16) und „die eigne Zunge über sich herstürzen machen“ ist ein bizarres Fantasiestück. Das obj. Suff. wird also *per enallagen* auf den Feind geben. Aber nicht so (wie früher Hitz., der jetzt durch Textänderung nachhilft): „und es fallen sie die, über welche ihre Zunge erging.“ Diese Gerichtsvermittlung ist zusammenhangswidrig und auch das feierlich ernste וְלֵב geht gleich dem וְלֵב — wahrscheinlicher auf die Feinde, als auf die Befeindeten. Besser Ew. Hgst.: „und man stürzt ihn, indem ihre Zunge d. i. die Sünde ihrer eignen Zunge, womit sie Andere vernichten wollten, über sie selber kommt.“ Das Subj. von וְלֵב sind wie 63, 11. Iob 4, 19. 7, 3. Lc. 12, 20 unbenannt bleibende, Gotte dienstbare Gewalten und der Ged. וְלֵב (Umstandssatz) ist wie 140, 10, wo in gleichem Zus. sich ebenso seltsam schroffer Lapidarstil findet. In 9^b ist davon auszugehen, daß וְלֵב in solchem Zus. die wolgefällige Betrachtung der gerechterweise Gestraften und unschädlich Gemachten bed. Wer aber so verweilend in Augenschein nimmt, der macht sich eben nicht flüchtig davon; וְלֵב bed. hier nicht „sich flüchten“ (Ew. Hitz.), sondern sich schütteln, wie Jer. 48, 27., näm. den Kopf schütteln 44, 15. Jer. 18, 16 — der bekannte (s. 22, 8) Gestus schadenfrohen höhnischen Staunens. Der Beifall gilt nach v. 10 Gotte dem Gerechten. Und mit der Freude über sein, des Herausgeforderten, gerechtes Eingreifen verbindet sich Furcht vor gleichem Strafgeschicke. Die vor Augen liegende Gottesthat richterlicher Vergeltung wird ein Segen für die Menschheit. Von Mund zu Mund überliefert, wird sie ein warnendes Notabene. Für den Gerechten insonderheit wird sie eine trost- und freudenreiche Glaubensstärkung. Jahve's Gericht ist des Gerechten Erlö-

sung. So freut sich denn dieser in seinem Gott, welcher die Geschichte dergestalt richtend und erlösend zur Heilsgeschichte macht, und birgt sich in ihm um so vertrauensvoller, und alle Redlichen rühmen sich, naml. Gottes, der das Herz ansieht und sich thatsächlich zu denen bekennt, deren Herz geradaus auf ihn gerichtet ist und nach ihm sich richtet. An die Stelle der profetisch referirenden *futt. consec.* treten hier einfache *futt.* und dazwischen ein *perf. consec.* als Ausdruck dessen, was dann geschehen wird, wenn das profetisch Gewisse geschehn ist.

PSALM LXV.

Danklied für bescheerten Sieg und Segen.

- 2 Dir wird Ergebung als Lobpreis, Elohim, in Zion
Und dir bezahlt man Gelübde.
- 3 Gebet-Erhörender! zu dir kommt alles Fleisch herzu.
- 4 Haben Fälle von Missethaten übermannt mich —
Unsere Frevel du, du sühnest sie.
- 5 Heil dem Erkornen nah dir zu bewohnen deine Vorhöfe!
Genießen wolln wir das Gute deines Hauses, deines heil'gen Tempels!!
- 6 In furchtbaren Gerechtigkeitsthaten erhörst du uns, unser Heilsgott,
Zuversicht aller Erdenenden und fernsten Meers,
- 7 Der Berge feststellt durch seine Kraft, mit Macht gegürtet,
- 8 Beschwichtigt das Gedröhn der Meere, ihrer Wellen Gedröhn
Und das Tosen der Nationen.
- 9 Darum fürchten sich der Erdgrenzen Bewohner vor deinen Zeichen,
Die Ausgangsstätten des Morgens und Abends machst du jubeln.
- 10 Du hast heimgesucht das Land, daß es überströmte,
Reichlich stattetest du es aus.
Elohims Quellborn ward voll von Wassern, —
Du richtetest her ihre Feldfrucht, denn so recht richtetest du her es;
- 11 Des Landes Furchen durchfeuchtend, einweichend dessen Aufgepflügtes.
Durch Regenschauer löstest du es locker;
Sein Gewächs segnetest du.
- 12 Du hast gekrönt das Jahr deiner Güte
Und deine Geleise triefen von Fett.
- 13 Es triefen die Auen der Steppe
Und mit Frohlocken gürten sich die Hügel.
- 14 Bekleidet haben sich die Anger mit Herden
Und die Thäler hüllen sich in Korn —
Alles jauchzet, alles singet.

In diesem Ps., dessen Anschluß an den vorigen schon durch das hervorstechende יְיָ יְיָ beider 64, 10. 65, 9 erklärlich wird, treffen wir auf gleiche Ineinander-schlingung von Natürlichem und Geschichtlichem wie in Ps. 8. 19. 29. Die um das Heiligtum auf Zion gescharte Gemeinde preist ihren Gott, durch dessen Gnade ihre gefährdete Weltstellung gerettet ist und durch dessen Güte sie sich wieder in Frieden von verheißungsreichen Fluren umgeben sieht. Ueber dem Segen, den sie im Natürlichem empfangen, vergißt sie nicht der Gebeterhörung, die sie in ihrer Bez. zur Völkerwelt erlebt hat. Sein Walten in der Geschichte und sein Walten in der Natur spiegeln sich für sie eins im andern. Hier wie dort sieht sie die allmächtige und reiche Hand des Einen, der Gebet erhört und Sünden sühnt und durch Gericht

hindurch seiner Liebe Bahn bricht. Die Rettung, die sie erfahren, gereicht dem Gott ihres Heils zur Anerkennung unter den fernsten Völkern, die heilsamen Folgen des Eingreifens Jahve's in die Weltbegebenheiten erstrecken sich äußerlich wie innerlich weit über die Grenzen Israels, es scheint also Entlastung Israels und überhaupt der Völker vom Drucke einer Weltmacht gemeint zu sein. Der Frühling des dritten Jahres Jes. 37, 30., wo Juda den Sturz Assurs hinter sich und wieder der Ernte reifende Fluren vor sich hatte, bietet für den Doppelinhalt des Ps. die geeignetste zeitgesch. Basis. Die Ueberschr. *Dem Sangmeister, ein Psalm, von David ein Gesang* (vgl. 75, 1. 76, 1) macht uns daran nicht irre. Denn alle לְדָוִד über-
schriebenen Ps. von David abzuleiten halten auch wir für unkritisch. In vielen HSS (Complut. Vulg.) hat der Ps. neben *Eis τὸ τέλος ψαλμὸς τῷ Δαυὶδ ᾠδὴ* die Beischrift *ᾠδὴ Ἱερεμίου καὶ Ἱεζεκιήλ, (ἐκ) τοῦ λαοῦ τῆς παροικίας ὅτε ἐμελλόν ἐκπορεύεσθαι*. Oberhalb des folg. Ps. hätte sie Sinn, hier aber keinen.

V. 2—5. Preis Gottes ob der Gnade, mit der er von Zion aus waltet. Die LXX übers. σοὶ πρέμει ὕμνος, aber יְהוָה *tibi par est h. e. convenit laus* (Ew.) ist kein Sprachgebrauch (vgl. 33, 1. Jer. 10, 7). יְהוָה bed. nach 22, 3 Schweigen und als ethischer Begriff Ergebung 62, 2. Der Wortstellung nach gibt es sich als Subjekt, יְהוָה als Präd.; die Accente setzen wenigstens (*Illuj, Schalscheleth*) Bez. des einen Worts als Prädicats auf das andere als Subj. voraus, also nicht: dir gebührt Ergebung, Lob (Hgst.), sondern: dir ist Ergebung Lobpreis d. i. Ergebung wird dir als Lobpreis (zutheil oder dargebracht). Gleichen Sinn gewinnt Hitz. durch die Textänderung: יְהוָה יְהוָה, wogegen dies הָיָה nirgends im Psalter, sondern nur beim Chronisten vorkommt. Und da die Zusammengehörigkeit von יְהוָה (40, 4) einleuchtet, so brauchte der D., indem er יְהוָה als das was Gotte in Zion als Lobpreis zutheil wird dazwischen schiebt, keine Zweideutigkeit zu fürchten. Es ist die Gottesergebenheit gemeint, welche auf ungeduldiges Vorgreifen und Eingreifen verzichtend Gotte ihre Sache anheimstellt und Ihn für sich handeln läßt (Ex. 14, 14). Das 2. Satzglied besagt daß dieser Lobpreis frommer Resignation nicht unerwidert bleibt. Wie Gott in Zion durch Gebet gepriesen wird, welches den eignen Willen still in den seinigen ergibt, so werden ihm auch, indem er solches Gebet erfüllt, Gelübde entrichtet. Daß dabei an Gebetserhörungen gedacht ist, zeigt v. 3., wo Gott „Gebets-Erhörer“ angeredet wird. Zu ihm als solchem und zwar, wie יְהוָה besagt (vgl. Jes. 45, 24), ohne anderwärts Hülfe zu finden, bis zu ihm sich Bahn brechend kommt alles Fleisch d. i. die ganz und gar abhängigen, in sich selbst ohnmächtigen und hilflosen Menschen nehmen samt und sonders (ausgen. nur die, welche verderben wollen oder verzweifeln) zu ihm ihre letzte Zuflucht. Vor allem ist es das Gebet um Sündenvergebung, welches er gnädig erhört. Auf das Perf. 4^a folgt 4^b das Fut.; jenes formirt einen dem Sinne nach hypothetischen Vordersatz: gesetzt daß die Fälle von Verschuldungen mir übermächtig d. h. (vgl. Gen. 4, 13) eine unerträgliche Bürde geworden, so werden unsere Uebertretungen von dir (der allein es thun kann und auch thun will) gestühnt. יְהוָה ist so wenig als 35, 20. 105, 27. 145, 5 vgl. 1 S. 10, 2. 2 S. 11, 18 f. bedeutungslos: es zerlegt den Thatbestand in seine einzelnen Fälle und Umstände. Wie gut hat es somit derj., welchen (erg. אֱלֹהִים) Gott erwähnt

und nahe bringt d. i. in seine Nähe versetzt, daß er bewohne seine Vorhöfe (Fut. im Werthe eines Absichtssatzes wie z. B. Iob 30, 28, s. dort) d. i. dort, wo Er thront und sich offenbart, sein wahres Heim habe und wie daheim sei (s. 15, 1). Dieses Vorzugs ist innerhalb der Völkerwelt die um Zion gescharte Gemeinde gewürdigt, die sich deshalb im seligen Bewußtsein dieser ihrer Bevorrechtung aus freier Gnade (בְּחֶרֶץ) ermuntert, die Gnadengüterfülle (בְּיָד) des Hauses Gottes, des Heiligen ἁγίου seines Tempels d. i. seines h. Tempels (קֹדֶשׁ wie 46, 5 vgl. Jes. 57, 15) in vollen Zügen zu genießen (שֶׁשֶׁבִּי mit בָּ wie 103, 5), denn für alles, was Gottes Gnade darbietet, dankt man nicht besser, als daß man darnach hungere und dürste und die arme Seele damit sättige.

V. 6—9. Preis Gottes ob der Gnade, die Israel als Volk unter den Völkern erlebt hat. Das Fut. תִּפְגַּעֲנִי bekennt präsentisch eine fortwährend gültige Erfahrungsthat. נִירָאוּ könnte nach 20, 7 wie 139, 14 Acc. der näheren Bestimmung sein, aber warum nicht nach 1 S. 20, 10. Iob 9, 3 zweiter regirter Acc.? Gott erhört seines Volks Gebet überschwinglich. Er erwidert diesem נִירָאוּ furchtbare Thaten, nämli. בְּצָרָק in streng den Willen seiner Heiligkeit durchführendem Walten (s. zu Jer. 42, 6), hier gegen die Zwingherrn seines Volks, so daß er fortan überall auf Erden aller Bedrückten Vertrauensgrund ist. „Meer (יָם Constr., wie öfter, mit beibehaltenem א) der Fernen“ ist das fernegelegener Gegenden (vgl. 56, 1). *Significatur*, bem. Venema, *Deum esse certissimum praesidium, sive agnoscatur ab hominibus et ei fidatur, sive non* (also ähnlich wie ὁρίσται Röm. 1, 21. Psychol. S. 347). Aber dem Zus. und der subjektiven Begriffsfärbung nach ist שֶׁבִּיגָה וְגִי von der gläubigen Anerkennung zu verstehen, welche der Gott Israels durch seine richterlich-erlöserische Selbstbezeugung in der gesamten Menschheit gewinnt (vgl. Jes. 33, 13. 2 Chr. 32, 22 f.). In der Natur- und Menschenwelt erweist er sich als der Machtumgürtete, dem alles sich fügen muß. Er ists, der die Berge feststellt (vgl. Jer. 10, 12) und das Brausen des Weltmeers stillt. Bei den Bergkolossen mag der D. schon die Weltmächte (s. Jes. 41, 15) im Sinne haben; bei den Meeren bringt er diese allegorische Gedankenverknüpfung zum Ausdruck. Das Gedröhn der Meereswogen und den wilden Lärm der Völkermasse des Weltreichs, beide beschwichtigt des Gottes Israels Dräuen (Jes. 17, 12—14). Wenn Er das stolze Weltreich stürzt, dessen Tyrannei die Erde weit und breit zu fühlen bekam, so wird die Ehrfurcht vor ihm und der Jubel über das Ende der Knechtschaft (s. Jes. 14, 3—8) allgemein. אֵיחָר (von dem urspr. fem. אֵיחָר = *awājat* v. אָחַר bezeichnen Num. 34, 10) שְׁמֵי הָאָרֶץ heißen hier seine wundersamen Eingriffe in die irdische Geschichte. בְּצֶהְרֵי v. 6 (auch Jes. 26, 15) lautet außer Annexion קֶצֶר „Ausgangsstäten des Morgens und Abends“ sind Ost und West mit Bezug auf ihre Bewohner. Irrig versteht Lth. מִצָּאִי geradezu von den Geschöpfen, welche Morgens und Abends „weben d. i. sicher und fröhlich aus- und eingehen.“ Es sind die Gegenden gemeint, von wo der Morgen an- und der Abend hereinbricht. Inwiefern von der Abendsonne בֹּיָא nicht נֶצַח gesagt wird, ist die Verbindung zeugmatisch, aber nur gewissermaßen, denn מְבֹרָא עֵרֶב (Ew.) sagt man auch nicht. Richtig Perret-Gentil: *les lieux d'où surgis-*

sent l'aube et le crepuscule. Diese beiden versetzt Gott in Jubel, indem er dem Kriegsgetöse Ruhe gebietet.

V. 10—14. Preis Gottes ob des diesjährigen reichen Segens, den er auf das Land seines Volkes gelegt hat. In v. 10—11 wird Gotte dafür gedankt, daß er den zum Pflügen (s. Jes. S. 655) und zum Gedeihen der Aussaat erforderlichen Regen gespendet, so daß wie v. 12—14 besagen die Aussicht auf eine reiche Ernte vorhanden ist. Diese selbst ist, wie aus 14^b hervorgeht, noch nicht eingeheimst. In v. 10—11 ist alles Rückblick, in v. 12—14 alles Schilderung des vor Augen stehenden Segens, den Gott auf das nun zu Ende gehende Jahr gelegt hat. Wären freilich die Formen רָגַח und נָחַח bittende Imperr., so schlosse sich an den Rückblick in v. 11 die Bitte um den Früh- oder Saatregen, und der Standpunkt wäre nicht um Passa und Pfingsten, die beiden Ernteanfangsfeste, sondern um Laubhütten, das Erntedankfest, und v. 12—14 wäre Blick in die Zukunft (Hitz.). Aber daß in v. 11 der Rückblick in Ausschau umschlägt, ist durch nichts angezeigt; der D. fährt in gleichem Thema fort und danach stellt er auch die Worte, weshalb רָגַח und נָחַח anders zu verstehen sein werden. שָׂפַק neben הִעֲשִׂיר (bereichern) bed. überlaufen machen d. i. in den Stand des Ueberflusses versetzen, v. שִׁיף (*Hi.* Jo. 2, 24 in Ueberfluß ergeben) ساق treiben, antreiben, hinter einander hergehen und auf einander folgen lassen. רָבַח (wofür 62, 3 רָבַח ist Adv. reichlich 120, 6. 123, 4. 129, 1., wie רָבַח hundredmal Koh. 8, 12; הִעֲשִׂירָה ist *Hi.* mit verkürztem Inlaut Ges. §. 53, 3 Anm. 4. Brunnen פָּלַג Gottes heißt hier sein unerschöpflicher Segensspeicher und insbes. die Fülle der himmlischen Wasser, aus welcher er befruchtenden Regen herabspendet. כֵּן „so recht“ alliteriert mit הִכִּין herrichten und erhält dadurch eine eigentümliche Doppelfärbung. Der Sinn ist: Gott richtete aufziehend und pflegend die Feldfrucht her, deren die Bewohner des Landes bedurften, denn er richtete das Land her so recht gemäß der Fülle seines Quellborns, indem er näml. des Landes Furchen reichlich wässerte (רָגַח *inf. absol.* statt רָגַח, wie 1 S. 3, 12. 2 Chr. 24, 10; Ex. 22, 22. Jer. 14, 19. Hos. 6, 9), dessen Einschnitte (גְּרִידָה defectiver Plur. wie z. B. Ruth 2, 13), welche die Pflugschar ge-

macht, senkte d. i. durch Regen einweichte. תָּלַם (wurzelverw. mit תָּל tell Hügel, eig. Hingeschüttetes, Aufgeworfenes, Aufwurf) bed. die Furche als durch Aufwerfen oder (wenn von תָּלַם *ébrécher* einen Bruch, Riß, Scharte in etwas machen) Einreißen, Aufbrechen der Erde gebildete, גְּרִידָה (wurzelverwand mit *uchdūd* und *chaff*, den gewöhnlichen arab. Wörtern für Furche¹⁾ als durch Einschneiden gebildet. In v. 12 erscheint das Jahr an

1) Irrig erkl. Fürst das Beet im Untersch. von מְצִנָּה oder מְצִנִּיר (s. zu 129, 3) der Furche. Beete wie die unserer Kartoffelfelder kennt der syrische Feldbau nicht; eine damit annähernd vergleichbare Art heißt *ketif* (כֶּתִיף), eine andere weit breitere *meskeba* (מִשְׁכְּבָה). Das arab. *tilm* (تِلْم), hebr. תָּלַם = *talm*), nach dem *Kamūs* (wie wirklich im magrebinischen Arabisch) *talām* (تَالَم), entspricht völlig unserer Furche d. i. (wie der türkische *Kamūs* erkl.) dem grabenähnlichen Spalt, welchen das Eisen des ackernden Pfluges in das Feld reißt. *Neswān* (I, 491) sagt: Das ZW *talām*, Fut. *jatlum* und *jatlim* bed. in Jemen und im *Ġōr* (dem Küsten-

sich als Jahr göttlicher Güte (בִּזְרֵה *bonitas*) und der voraussichtliche Erntesegen als die ihm aufgesetzte Krone; denn: du hast gekrönt „das Jahr deiner Güte“ und „mit deiner Güte“ sind verschiedene Aussagen, mit denen sich auch verschiedene (obwol sachlich verwandte) Vorstellungen verknüpfen. Die Futt. hinter בִּזְרֵה schildern dessen vorliegende Folgen. Die Wagenspuren (s. Dt. 33, 26) triefen von üppiger Fruchtbarkeit, selbst die Auen des unbebauten und ohne Regen unfruchtbaren Weidelandes Iob 38, 26 f. Die Hügel werden 13^b personificirt in der bes. bei Jesaja (z. B. 44, 23, 49, 13) und den Ps. seines Typus (96, 11 ff. 98, 7 ff. vgl. 89, 13) beliebten Weise. Ihr lebensfrisches pflanzliches Aussehn wird mit einem Jubelgewande verglichen, das die vordem kahl und traurig aussehenden umgürtet, und das Korn mit einem Umwurf, in welchen sich über und über die Thäler

hüllen (בִּזְרֵה mit dem Acc. wie تَعَطَّفَ mit ب des Kleides: es um sich werfen, umnehmen). Die Schlußworte besagen, mit dem Anfang des Ps. sich zusammenschließend, in die Gegenwart hinein dauerndes Jauchzen und Singen. Subj. sind nicht die Auen und Thäler (Böttch.), von denen, auch von dem Rauschen der wogenden Aehrenfelder (Kimchi), nicht gesagt werden kann, daß sie singen. Der Ausdruck fordert Menschen zum Subj. und geht auf diese in weitester Allgemeinheit. Ueberall Aufjauchzen aus tiefster Brust (*Hithpal.*), überall Freudengesang, denn diesen bez. שִׁיר im Untersch. von קָן.

PSALM LXVI.

Dank für eine nationale und persönliche Errettung.

- 1 Jauchzet Elohim, alle Lande,
- 2 Harfnet Ehre seines Namens.
Gebet Ehre zu Lobe ihm.
- 3 Sprechet zu Elohim: „wie furchtbar sind deine Werke!
Ob deiner Allgewalt müssen sich schmiegen dir deine Feinde.
- 4 Alle Lande werden huldigen dir und harfnen dir,
Harfnen deinen Namen.“ (*Sela*)
- 5 Kommet und sehet die Großthaten Elohims,
Des furchtbar waltenden über die Menschenkinder!
- 6 Er hat gewandelt Meer in Festland,
Durch den Strom zogen sie zu Fuße —
Allda freuten wir uns seiner!

lande des rothen Meeres) die Spalten (الشُّقُوق) welche der Pflüger bildet, und *tilm* Collectivplur. *tilām* ist in den genannten Ländern die Furche des Saatesfeldes. Einige sprechen das Wort auch *tilm*, Collectivplur. *tilām*.“ So heutigen Tages allgemein in *Haurān*; in *Edre'āt* hörte ich die Wasserfurche eines Saatesfeldes *tilm el-kanāh* (ثَلَم القَنَاة) nennen. Aber diese Aussprache mit ث ist sicher nicht die urspr., sondern entstanden durch Unterschiebung des verwandten und geläufigeren Verbalstamms ثَلَم, vgl. شَرَم schlitzten (*surēm* Hasenscharte). Anderwärts in Syrien und Palästina, auch da wo man die Laute ت und ث wol scheidet, habe ich nur die Aussprache *tilm* gehört. Wetzst.

- 7 Er der in seiner Stärke herrschet endlos —
Seine Augen halten unter den Nationen Spähe,
Die Widerspenstigen mögen nur nicht so groß thun! (*Sela*)
- 8 Benedeiet, Völker, unseren Gott
Und lasset erschallen laut sein Lob —
- 9 Der unsre Seele versetzt in Leben
Und nicht überlassen dem Wanken unsern Fuß.
Denn du hast geprüft uns, Elohim,
Geschmolzen uns wie Silber-Schmelzung
- 10 Du brachtest uns in die Zwingburg hinein,
Legtest drückende Last auf unsere Lenden,
- 11 Liebest Elende unser Haupt überfahren,
Wir geriethen ins Feuer und ins Wasser —
Doch du hast uns ausgeführt in reiche Fülle.
- 12 Ich werd' in dein Haus gehn mit Ganzopfern,
Werde dir bezahlen meine Gelübde,
- 13 Wozu weit aufgethan sich meine Lippen
Und die mein Mund gesprochen, als mir eng war.
Ganzopfer von Mastschafen werd' ich dir bringen
Nebst Opferdampf von Widdern,
Werde opfern Rinder samt jungen Böcken. (*Sela*)
- 14 Kommt, höret, so will ich erzählen, all ihr Fürchtigen Elohims,
Das was er gethan meiner Seele.
- 15 Zu ihm mit meinem Munde rief ich —
Und ein Hymnus war unter meiner Zunge.
- 16 Hätt' ichs auf Heilloses abgesehn in meinem Herzen,
Würde nicht hören der Allherr.
- 17 Jedoch gehört hat Elohim,
Gehorcht auf den Ruf meines Gebets.
- 18 Gebenedeit sei Elohim,
Der nicht fortgestoßen mein Gebet
Und seine Gnade von mir weg.

Wir befinden uns von Ps. 65 an in einer Reihe von Psalmen, welche in mannigfacher Wortstellung sowol מְזִמֹּר als שִׁיר überschrieben sind (65—68). Das Wortpaar מְזִמֹּר שִׁיר steht nach den Acc. in *st. constr.* (88, 1), bed. also einen Psalm-Sang oder ein Psalm-Lied.¹ Diese Reihe ist, wie immer, nach Gemeinsamkeit hervorstechender Schlagworte geordnet. In Ps. 65, 2 lesen wir: „dir bezahlt man Gelübde“ und in 66, 13: „ich werde dir bezahlen meine Gelübde“; in Ps. 66, 20: „gebenedeit sei Elohim“ und in 67, 8: „es benedicie uns Elohim“. Ueberdies haben Ps. 66 und 67 das gemeinsam, daß das 55 mal im Psalter vorkommende לְמִנְצָה überall sonst, ausg. diese zwei anonymen Ps., den Namen des Dichters neben sich hat. Auf musikalische Begleitung weist auch das häufige סִלְחָה beider Ps. Diese auf die Tempelmusik bezüglichen Beischriften sprechen eher für voralexandrische als nachalexandrische Abkunft beider Ps. Beide sind rein elohimisch; nur einmal (66, 18) wechselt mit אֱלֹהִים das dieser Psalmweise gleichfalls eigne אֲדֹנָי.

Auf Grund einer erlebten Erlösung Israels aus drückender Knechtschaft erhebt sich in Ps. 66 der Aufruf an die ganze Erde, Gotte zu jauchzen; die Gemeinde ist bis v. 12 redendes Subj. Von v. 13 tritt die Person des D. in den Vordergrund, aber

1) Wenn *canticum psalmus* (nicht *psalmi*) übers. werden sollte, würde wol מְזִמֹּר לְמִנְצָה שִׁיר מְזִמֹּר (für מְזִמֹּר שִׁיר לְמִנְצָה nach Abschn. XVIII des Accentuations-systems) accentuirt sein.

was ihn zu Dankesopfern verpflichtet ist nichts anderes als was die Gesamtheit und er mit ihr erlebt hat. Dieses Erlebnis näher zu bestimmen gelingt kaum. Das hohe Bewußtsein, einen Gott zu besitzen, dem alle Welt, sei es freudig oder wider Willen, sich beugen muß., ist im jüd. Volke bes. seit der Katastrophe Assurs unter Hizkia lebendig geworden. Aber weder in Jesaia noch in Hizkia läßt sich der D. dieses Ps. vermuthen. Wenn צִלְחָה v. 7 die Welt bedeutete (Hitz.), so wäre er (s. 24, 9) einer der jüngsten unter den alttest. Verfassern, aber es bed. dort was überall im alttest. Hebräisch.

In der griech. Kirche heißt dieser Ps. *Ψαλμὸς ἀναστάσεως*, die LXX überschreibt ihn so, viell. mit Bezug auf v. 12 *ἐξήγαγες ἡμᾶς εἰς ἀναψυχήν*.

V. 1—4. Die RA שִׁים כְּבוֹדִי bed. sonst (Jos. 7, 19. Jes. 42, 12) Gotte Ehre geben, hier mit einem zweiten Acc. entw., wenn man כְּבוֹדִי as Objektsacc. faßt: *facite laudationem ejus gloriam = gloriosam* (Mr. u. A.), oder wenn man כְּבוֹדִי als Objektsacc. und jenes als Prädicatsacc. faßt: *red-dite honorem laudem ejus* (Hgst.), oder auch mit appositioneller Fassung des כְּבוֹדִי: *reddite honorem, scil. laudem ejus* (Hupf.). Wir ziehen das Mittlere vor: gebt Ehre als sein Lob d. i. ihm zu Liebe. Unnötig ist es, mit Hgst. zu übers.: Wie furchtbar bist du in deinen Werken; es dürfte dann צִלְחָה nicht fehlen. Eher könnte כְּבוֹדִי Sing. (Hupf. Hitz.) sein, aber diese Formen mit erweichtem י des Stammes schwinden bei näherer Betrachtung auf nur wenige Fälle zus.; der Sing. des Präd. (was für eine furchtbare Sache) geht hier wie häufig z. B. 119, 37 dem dinglichen Plur. voraus. Das Lied, welches der Psalmist hier anstimmen heißt, ist wesentlich eins mit den Liede der himmlischen Harfner Apok. 15, 3f., welches *μεγάλα καὶ θαυμασιὰ τὰ ἔργα σου* anhebt.

V. 5—7. Obwol die Aufforderung: kommt und sehet . . (entlehnt, wie es scheint, aus 46, 9) durch zeitgeschichtliche, in ihren Folgen vorliegende Machterweisungen Gottes veranlaßt ist, so ist die Uebers. von 6^c: „Allda wolln wir freun uns seiner“ dennoch unnatürlich und, recht besehen, weder grammatisch noch sachlich erforderlich. Denn da צִי here s. v. a. צִי ist und das Fut. nach צִי Aoristbed. annimmt und da die cohortative Futurform auch sonst z. B. nach צִי 73, 17 und in Sätzen hypothetischen Sinnes auf die Vergangenheit bezogen werden kann, und zuweilen wenigstens mit Zurückversetzung in die Vergangenheit vorkommt 2 S. 22, 38., so läßt sich die Uebers.: Allda freuten wir uns seiner syntaktisch nicht anfechten. Zu dem „wir“ vgl. Jos. 5, 1 *Cheth*. Hos. 12, 5. Die Gemeinde aller Zeiten ist eine solidarische Einheit. Sie lenkt hier die Aufmerksamkeit aller Welt auf die Großthaten Gottes in der ägyptischen Erlösungszeit: die Trockenlegung des Schilfmeers und des Jordans, indem sie auf Grund des gegenwärtig Erlebten v. 7 sagen kann, daß die Herrschermacht Gottes noch immer dieselbe ist: ihr Gott herrscht in seiner sieghaften Macht צִי nicht: über die Welt, schon deshalb nicht weil das צִי heißen müßte, sondern: in Ewigkeit (Acc. der Dauer wie 89, 2f. 45, 7) und also wie in der Vorzeit, so in alle Zukunft; seine Augen halten prüfende Umschau unter den Völkern, die Widerspenstigen, die gegen sein Joch sich sträuben und sein Volk verfolgen, sollen sich nur nicht erheben, es möchte ihnen schlecht gelingen. Das *Chethib* lautet כִּרְיִי, wofür *Keri* כִּרְיִי;

der Sinn bleibt der gleiche, קָנָן, רָאָשׁ, נִרְ (75,5) „Erhebung üben *superbire*“ bed. Durch קָנָן wird das stolze Gebaren als selbstisches, als ungenirt sich breitmachendes bez. Mögen sie sich nur nicht in ihrer Hoffart sicher dünken! Es gibt einen Erhabneren, dessen Augen nichts entgeht und dessen unwiderstehlicher Macht erliegt was sich nicht seinem wolmeinenden Willen fügt.

V. 8—12. Welcherlei Ereignis das ist, an dem sich bewährt hat, daß der Gott, welcher Israel aus Aegypten erlöst hat, immer noch seine alte Herrschermacht besitzt und ausübt, zeigt dieser wiederholte Aufruf der Völker zur Betheiligung an dem *Gloria* Israels. Gott hat die Gefahr des Todes und des Falles von seinem Volk abgewendet: er hat dessen Seele ins Leben (בְּחַיִּים wie בְּחַיִּים 12,6) d. i. in den Bereich des Lebens versetzt; er hat dessen Fuß nicht überlassen dem Wanken zum Falle (מִטַּי Subst. wie 121,3., vgl. die umgekehrte Constr. 55,23). Denn Gott hat sein Volk wie in den Schmelzofen oder Schmelztiegel geworfen, um es durch Leiden zu entschlacken und zu bewähren — ein Lieblingsbild Jesaia's und Jeremia's, aber auch Zach. 13,9. Mal. 3,3. Ueber den Sinn von מַצִּירָה entscheidet Ez. 19,9., wo חֲבִיא בַּמַּצִּירָה „in Frohnvesten hineinbringen“ bed.; ohnehin hat das Bild vom Jagdnetz (obwol auch dieses ebensowol מַצִּירָה als מַצִּירָה heißt) hier keinen Halt im Zus. מַצִּירָה (s. 18,3) bed. *specula* und zwar sowol die natürliche als künstliche Hochwarte, hier die feindliche Zwingburg als Bild gänzlichen Freiheitsverlustes. Hiezu paßt auch die 11^b daneben genannte schwere Belastung. מִצְרָה Gepreßsein, Lastendruck ist eine Hofalbildung, wie מִצָּה Ausgespanntsein Jes. 8,8., vgl. die gleichen männlichen Gebilde 69,3. Jes. 8,23. 14,6. 29,3.; die Lenden werden genannt, weil beim Tragen schwerer Lasten, die man niederhockend aufzunehmen hat, die untere Rückgratsgegend vorzugsweise theiligt ist. אָנִישׁ heißen häufig 9,20 f. 10,18. 56,2. Jes. 51,12. 2 Chr. 14,10 die Tyrannen als elende Sterbliche, nichtige Wichte in Contrast mit ihrem um so empörenderen herrischen und selbstvergötterischen Gebaren. Gott fügte es so, daß Elende auf Israels Kopfe ritten. Oder ist zu erklären: er machte sie hinfahren über Israel (vgl. 129,3. Jes. 51,23)? Schwerlich, da es dann *in dorso nostro* heißen würde, was die lat. Uebers. willkürlich substituiren. Die Präp. לִי statt עַל ist mit Bezug auf die RA לִי gebraucht: hinsitzend auf Israels Kopf ließ Gott sie daherreiten, so daß es nicht einmal den Kopf frei erheben konnte, sondern in seinem Selbstgefühl aufs schmachlichste gekränkt ward. Feuer und Wasser sind wie Jes. 43,2 ein Bild wechselnder äußerster Todesgefahren. Israel war dem Verbrennen und Ertrinken nahe, aber Gott führte es heraus לְרִיבָה zu reichlicher Fülle, zu Ueberfluß und Ueberschwang des Wolergehens. Die LXX, welche ἐς ἀναψυχήν (Hier. durchweg: *in refrigerium*) übers., hat לְרִיבָה gelesen; Symm. ἐς εὐσυχωσθαι viell. לְרִיבָה (119,45. 18,20). Beides gibt einen strafferen Gegensatz. Aber der Zustand der Bedrängnis war ja auch ein Zustand der Entbehrung.

V. 13—15. Von hier an redet der D., aber wie die Mannigfaltigkeit und Art der Opfer zeigt, als Mitglied der Gesamtheit. Voranstehn die מִזְבֵּחַ, die Gaben anbetender Huldigung; כֶּהֱנִי ist, wie Lev. 16,3. 1 S. 1,24

vgl. Hebr. 9, 25., das der Begleitung. Mit נָדָרִי sind besonders נָדָר נְדָרִי gemeint. מִנְחָה קָדֶה kommt auch anderwärts vor von dem durch Noth erpreßten unwillkürlichen Geloben außerordentlicher Leistungen Richt. 11, 35.; אָשֶׁר ist auf die Gelübde bezüglich der Objektsacc. *quae aperuerunt = aperiendo nuncupaverunt labia mea* (Geier). In v. 15 wechselt mit חֲצִלָה, dem Synon. von חֲקָשִׁי, das geradezu (wie aram. u. phön. *עבר*) in der Bed. „opfern“ gebräuchliche קָטַח (Ex. 29, 36—41 u. ö.). Die darzubringenden Opfer werden hergezählt. גִּידִים (incorrekt für בָּרִים) sind markige fette Lämmer; Lämmer und Rinder בָּקָר haben unter den opferbaren Thieren die allgemeinste Verwendung. Der Widder אֵיל dagegen ist das Ganzopferthier des Hohenpriesters, der Stammfürsten und des Volkes, und erscheint auch als Schelamimthier nur bei den Schelamim Ahrons, des Volkes, der Stammfürsten und Num. 6, 14 des Nazir. Der jüngere Ziegenbock צִיִּי wird als Ganzopferthier nie erwähnt, wol aber als Schelamimthier der Stammfürsten Num. c. 7. Wahrsch. also werden mit צִי die in Anschluß an die Ganzopfer darzubringenden Schelamim eingeführt, so daß קָטַח die auf dem Altar in Feuer verduftenden Fettstücke derselben bed. Die אֵילִים fordern, daß der D. hier in Selbstzusammenfassung mit dem Volke redet.

V. 16—20. Die Anrede v. 16 ergibt im weitesten Umkreis wie v. 5 und 2 an alle Gottesfürchtige, wo immer auf Erden sich solche befinden. Ihnen allen möchte er zu Gottes Verherrlichung und ihrer eignen Förderung erzählen was Gott ihn hat erleben lassen. Das individuell lautende לִנְפִשִׁי ist nicht dagegen, daß das Erlebnis wundersamer Gebetserhörung, welches er meint, ein mit der Gemeinde erlebtes ist. Er rief zu Gott mit seinem Munde (also nicht bloß stillinnerlich, sondern laut und heftig), und ein Hymnus (רוֹמֵם¹ Erhebendes, Nebenform zu רוֹמֵם wie צִלְלֵי zu שִׁירֵי) war unter meiner Zunge d. h. ich ward auch sofort meiner Erhörung so gewiß, daß ich schon den Lobgesang in Bereitschaft (s. 10, 7) hatte, den ich, wenn die erbetene und mir vergewisserte Hülfe einträte, anstimmen wollte. Denn das Absehn seines Herzens war nicht etwa in Widerspruch mit seinen Worten אֲנִי gottwidrige Nichtswürdigkeit; רָאָה mit Acc. wie Gen. 20, 10. Ps. 37, 37: auf etwas absehen, es im Auge haben. Man übers.: wenn ich es in meinem Herzen auf Heilloses abgesehen hätte, so würde der Herr nicht hören, nicht: so würde er nicht gehört haben, sondern: so würde er überhaupt nicht hören, denn heuchlerisches Gebet aus einem Herzen, welches nicht aufrichtig auf Ihn sein Absehn hat, hört er nicht. Daß hinter seinem Gebet nicht ein solches Herz versteckt war, widerlegt v. 19 aus dem entgegengesetzten Erfolge. In der Schlußdoxologie faßt die Acc. mit Recht חֲסִידִי וְחֵסֶדִי zusammen. Gebet und Gnade verhalten sich wie Ruf und Echo. Wenn Gott von einem Menschen dessen Gebet und seine Gnade hinwegthut, so heißt er ihn schweigen und versagt ihm gnädige Erhörung. Der D. aber preist Gott, daß er ihm weder die Freudigkeit des Gebets noch die Bewährung seiner Gnade entzogen hat. In die-

1) Kimchi, *Michlol* 146^a und Parchon unter רוֹמֵם lesen רוֹמֵם mit *Pathach*, was Heidenheim und Baer aufgenommen haben.

sem Sinne macht Augustin hiezu die praktische Bem.: *Cum videris non a te amotam deprecationem tuam, securus esto, quia non est a te amota misericordia ejus.*

PSALM LXVII.

Erntedanklied.

- 2 Elohim sei uns hold und segne uns,
Er lasse leuchten sein Antlitz bei uns — (*Sela*)
- 3 Daß kund werde auf Erden dein Weg,
Unter allen Heiden dein Heil.
- 4 Loben werden dich Völker, Elohim;
Loben werden dich die Völker alle.
- 5 Es werden freun sich und frohlocken Nationen,
Denn du wirst richten Völker in Geradheit
Und die Nationen auf Erden wirst du leiten. (*Sela*)
- 6 Loben werden dich Völker, Elohim,
Loben werden dich die Völker alle.
- 7 Die Erde hat gegeben ihre Frucht,
Es segnet uns Elohim unser Gott.
- 8 Es wird uns segnen Elohim,
Und fürchten werden ihn alle Enden der Erde.

Wie Ps. 65, so feiert auch dieser *Dem Sangmeister mit Saitenspielbegleitung, ein Sang-Psaln* (זמנר שיר) überschriebene den Segen des Landbau's. Wie Ps. 65 den noch auf den Fluren stehenden Fruchtertrag, so betrachtet dieser Ps. den, wie es scheint, schon eingescheuerten in heilsgeschichtlichem Lichte. Jede gesegnete Ernte ist für Israel eine Erfüllung der Verheißung Lev. 26, 4 und eine Bürgschaft, daß Gott mit seinem Volke ist und dessen Beruf an die gesamte Völkerwelt nicht unausgerichtet bleiben werde. Dieser auf das Ende des Werkes Gottes hienieden gehende Missionston ist in dem kirchlichen Schlußgesang „Gott sei uns gnädig und barmherzig“ leider verwischt, um so entschiedener und lieblicher klingt er in Luthers „Es woll uns Gott genädig sein“ hindurch.

Es sind sieben Absätze: zweimal drei Zweizeiler haben einen Dreizeiler in der Mitte, der die Spange des Siebents bildet, was überraschend dazu paßt, daß dieser Ps. bei einigen der Alten „das alttest. Vaterunser“ heißt.¹ Die zweite Hälfte hinter dem Dreizeiler beginnt v. 6 ebenso wie v. 4 die erste schloß. Dreimal wiederholt sich בָּרַכְנוּ, damit das Ganze das Gepräge des Priestersegens, des dreifaltigen, trage.

V. 2—3. Der Ps. beginnt v. 2 mit Worten des Priestersegens Num. 6, 24—26. מְבָרַכְנוּ wünscht sich die Gemeinde die enthüllte Gegenwart des lichtverbreitenden Liebesantlitzes ihres Gottes. Hier hinter dem Wiederhall des heiligsten und herrlichsten Segensspruchs fällt die Musik ein. Mit v. 3 geht die בִּרְכָה in תְּפִלָּה über; לְרַצֵּה ist mit allgemeinstem Subj. gedacht: daß man erkenne, daß erkannt werde. Je guadenreicher sich Gott der Gemeinde bezeugt, desto weiter und erfolgreicher verbreitet sich von

1) s. Sonntags *Tituli Psalmorum* (1687), wo er deshalb als Rogate-Ps. ausgelegt ist.

ihr aus die Erkenntnis dieses Gottes über die ganze Erde. Man erkennt da seinen **הַרְרָה** d. i. die fortschreitende Verwirklichung seines Rathschlusses und seine **יְשׁוּעָה** das Heil, worauf dieser abzielt, das Heil nicht Israels blos, sondern aller Menschheit.

V. 4—5. Nun folgt die Aussicht auf den Eingang aller Völker in das Reich Gottes, die ihn dann gemeinsam mit Israel als auch den ihrigen preisen. Sein Richten **שָׁפַט** ist hier nicht als richterliches Strafen, sondern als gerechtes und mildes Regiment gemeint, wie in den christologischen Parall. 72, 12 f. Jes. 11, 3 f. **יְשׁוּעָה** in ethischem Sinne für **יְשׁוּעָה** wie 45, 7. Jes. 11, 4. Mal. 2, 6; **הַרְרָה** wie 31, 4 von gnädiger Führung (anders als Iob 12, 23).

V. 6—8. Die mit gleichen Worten wie v. 4 ausgesprochene frohe Aussicht auf die Bekehrung der Heiden erhält hier zu ihrer Basis ein gegenwärtiges Freudenereignis: die Erde hat dargereicht ihre Frucht (vgl. 85, 13), die ausgesäete und erhoffte. Dieser Fruchtertrag ist Segen und Gewährleistung ferneren Segens, vermöge dessen (Jer. 33, 9. Jes. 60, 3 vgl. dagegen Jo. 2, 17) es dahin kommen wird, daß alle Völker bis an die äußersten Grenzen der Erdwelt den Gott Israels ehrfürchten. Denn das ist der Weg Gottes, daß alles Gute was er Israel erzeigt der Menschheit zugute komme.

PSALM LXVIII.

Kriegs- und Siegeshymnus in Debora-Stil.

- 2 Aufstehe Elohim, zerstieben mögen seine Feinde
Und fliehen seine Hasser vor seinem Antlitz.
- 3 Wie Rauch zerjagt wird mögst du zerjagen;
Wie Wachs zerschmelzt angesichts des Feuers,
Mögen umkommen Frevler angesichts Elohims.
- 4 Und Gerechte mögen freun sich, frohlocken vor Elohim
Und sich wonnen in Freude.
- 5 Singet Elohim, harfnet seinen Namen,
Dämmt eine Straße dem Daherfahrenden durch die Steppen,
Jäh ist sein Name und frohlocket vor Ihm.
- 6 Ein Vater der Waisen und Sachwalter der Wittwen
Ist Elohim in seinem heiligen Thronsiß.
- 7 Elohim schafft Einsamen Hausstand,
Führt Gefangne hinaus in Wologehen,
Jedoch Widerspenstige bleiben in Sonnenglatland.
- 8 Elohim, als du auszogst vor deinem Volk her,
Als du einherschrittst in der Einöde — (*Sela*)
- 9 Bebbe die Erde,
Auch troffen die Himmel vor Elohim,
Der Sinai da vor Elohim, Israels Gott.
- 10 Mit freigebigem Regen besprengtest du, Elohim, dein Erbe,
Und lehrte es, hast Du es aufgerichtet.
- 11 Deine Thierlein sind drin seßhaft worden,
Du bewirtheatest mit deiner Güte den Armen, Elohim.
- 12 Der Allherr wird erschallen lassen Machtruf,
Der Siegsheroaldinnen ist ein großes Heer.

- 13 Die Könige der Heerscharen werden fliehen, fliehen
Und die Hausbewohnerin wird theilen Beute.
- 14 Wenn ihr lagert zwischen Hürden,
Sind der Taube Fittige überzogen mit Silber
Und ihre Schwingen mit glänzendem Goldgrün.
- 15 Sprengt auseinander der Allmächtige Könige drin,
Wirds schneeweiß auf Zalmon.
- 16 Ein Gebirge Elohims ist das Gebirge Basans,
Ein Gebirge voll Kuppen ist das Gebirge Basans.
- 17 Warum blickt ihr scheel, ihr vielkuppigen Berge,
Auf den Berg, den Elohim erkiest hat drauf zu wohnen?
Jahve wird auch wohnen bleiben auf ewig.
- 18 Elohims reisiges Zeug ist Myriaden, Tausendmaltausend,
Der Allherr unter ihnen, ein Sinai ists in Heiligkeit.
- 19 Aufgefahren bist du zur Höhe, hast gefangen geführt Gefangne,
Hast hingenommen Gaben unter den Menschen,
Auch von Widerspenstigen, daß wohnen bleibe Jäh Elohim.
- 20 Gebenedeit sei der Allherr:
Tagtäglich trägt er unsere Last,
Er, Gott, ist unser Heil. *(Sela)*
- 21 Er, Gott, ist uns ein Gott zu Rettungsthaten
Und Jahve der Allherr hat für den Tod Ausgangswege.
- 22 Ja Elohim wird zerschellen seiner Feinde Haupt,
Den haarigen Scheitel des Einherschreitenden in seiner Sündenschuld.
- 23 Gesagt hat der Allherr: Aus Basan hol' ich zurück, zurück aus Meeresschlünden,
- 24 Auf daß du rührest deinen Fuß in Blut,
Die Zunge deiner Hunde an den Feinden ihren Antheil habe.
- 25 Man sieht deinen Prachtzug, Elohim,
Den Prachtzug meines Gottes, meines Königs in Heiligkeit.
- 26 Voranzieh'n Säng'er, dahinter Saitenspieler
Inmitten paukenschlagender Jungfrau'n.
- 27 In Gemeindechören benedeiet Elohim,
Den Allherrn, ihr aus Israels Quellborn.
- 28 Da ist Benjamin der Jüngste, ihr Ordner;
Die Fürsten Juda's — ihre bunte Schar,
Die Fürsten Sebuluns, die Fürsten Naftali's.
- 29 Entboten hat dein Gott deine Obmacht —
Erhalt in Macht, Elohim, was du erwirkt uns! —
- 30 Von deinem Tempel über Jerusalem aus
Mögen dir darbringen Könige Weihgaben.
- 31 Bedrän' das Wild des Schilfs, der Stiere Horde mit den Völker-Kälbern,
Daß sie sich niederwerfen mit Silberbarren! —
Versprengt hat er Völker, so Schlachten lieben.
- 32 Daherkommen Magnaten aus Aegypten,
Cusch — eiligst spenden seine Händ' an Elohim.
- 33 Ihr Reiche der Erde, singet Elohim,
Preisend mit Saitenspiel den Allherrn — *(Sela)*
- 34 Ihm der daherfährt in der Himmel Himmeln des Urbeginns —
Sieh er läßt sich vernehmen mit seiner Stimme, gewaltiger Stimme.
- 35 Gebt Gewalt Elohim!

Ueber Israel waltet seine Majestät
Und seine Allmacht in den Himmelshöhn.

- 36 Furchtbar ist Elohim aus deinen Heiligtümern;
„Israels Gott gibt Gewalt und Kraftfülle dem Volke“!
Gebenedeit sei Elohim!

Ist es nicht ein bewunderungswürdig feiner Takt, mit welchem der Sammler auf das **מִזְמוֹר לְשִׁיר** 67 das **מִזְמוֹר לְשִׁיר** 68 folgen läßt? Jenes begann mit dem Wiederhall der Segensworte, welche Mose Ahron und seinen Söhnen in den Mund legt, dieses mit Wiederholung jener Signalworte, in denen er beim Lageraufbruch Jahve aufforderte, Israel voranzuziehen Num. 10, 35 f. Es ist in der That — sagt Hitz. von Ps. 68 — keine geringe Aufgabe, dieses Titanen Meister zu werden. Wer sollte da nicht beistimmen? Es ist ein Ps. in Debora-Stil, auf dem höchsten Gipfel hymnischer Empfindung und Darstellung einherschreitend; das Herrlichste des Schrifttums der Vorzeit ist darin concentrirt: die Signalworte Mose's, der Segen Mose's, die Weissagungen Bileams, das Deuteronomium, das Lied Hanna's hallen hier wieder, aber auch übrigens ist die Sprache so kühn und so eigentümlich, daß wir nicht weniger als 13 sonst nicht weiter vorkommenden Wörtern begegnen. Er ist so ausgeprägt elohimisch, daß das einfache **אלהים** 23 mal vorkommt, aber außerdem ist das ganze Füllhorn der Gottesnamen über ihn ausgeschüttet: **יהוה** v. 17., **אֲדֹנָי** 6 mal, **הָאֵל** 2 mal, **שֶׁפָּר** v. 15., **קָדֵשׁ** v. 5., **יְהוֹדָה אֲדֹנָי** v. 21., **יְהוֹ אֱלֹהִים** v. 19., so daß dieser Ps. unter allen elohimischen der glanzreichste ist. Bei seiner großen Schwierigkeit gehen die Ausl., zumal die älteren, in Auflösung des Ganzen und Einzelnen natürlich weit auseinander, was Ed. Reuß in seiner Schrift: „Der achtundsechzigste Psalm. Ein Denkmal exegetischer Noth und Kunst zu Ehren unsrer ganzen Zunft. Jena 1851“ dazu gemißbraucht hat, an diesem Ps. die Unsicherheit der alttest. Exegese lächerlich zu machen.

Der Ps. soll, wie Reuss schließlich entscheidet, zwischen Alexander d. Gr. und den Maccabäern geschrieben sein und den Wunsch aussprechen, daß die vielen aus Palästina entfernten und in die weite Welt zerstreuten Israeliten bald im Vaterlande wieder vereinigt werden möchten. Diese Auffassung beruht aber auf lauter exeg. Gewaltsamkeiten, bes. der, daß v. 23 unter denen, die Gott zurückholen will, die Exulanten gemeint seien. Aus denen, welche aus Basan zurückgeholt werden, macht Reuss Exulanten Syriens und aus denen, welche aus Meerestiefen zurückgeholt werden, macht er Exulanten Aegyptens. Von dem auffälligen Zusammentreffen der Nennung der nördlichen Stämme (eingeschl. Benjamin) in v. 28 mit den asafischen Ps. weiß er nichts; Juda und Benjamin ist ihm Judäa, Sebulun und Naftali Galiläa im nachexilischen Sinne. Das Thier des Schilfes faßt er richtig als Emblem Aegyptens, aber Beziehung auf Syrien daneben zwingt er herbei. Nichtsdestoweniger rühmt Olsh. Reuß' Verdienste um diesen Ps., aber nachdem er ganze 2 Seiten des „Denkmals“ seinem Comm. einverleiht, findet er doch in der Zeit zwischen Alexander und den Maccabäern keine Ruhe und mittelst dreier Bedenken gelangt er auch diesmal auf den Gemeinplatz der Maccabäerzeit, dessen Anziehungskraft für ihn unwiderstehlich ist.

Gegen diese Verpflanzung des Ps. in die Maccabäerzeit berufen wir uns auf Hitz., welcher doch auch scharfsichtig genug ist, wenn es gilt, maccabäische Ps. ausfindig zu machen. Er bez. den Ps. auf den in Gemeinschaft mit Josafat unternommenen siegreichen Feldzug Jorams gegen das abtrünnige Moab. Böttcher dagegen erkennt darin ein Siegesfestlied aus Hizkia's Zeit, welches nach der Heimkehr des jungen Königs von einem seiner Streifzüge gegen die im Ostjordanlande (Basan)

damals schon sich festgesetzt habenden Assyrier bei dem großen Verbrüderungs-Passa antiphonisch vorgetragen worden sei. Anders (nach Rödigers Vorgang) Thenius. Er weiß die Situation so ganz bestimmt, daß er es hoch an der Zeit findet, daß die Acten über diesen Ps. zum Abschluß gebracht werden: es ist ein Ermuthigungslied angesichts des Kampfes, den Josia gegen Necho unternommen hat, und die hervorragende verhaßte Persönlichkeit v. 22 ist der Pharao mit seinem hohen künstlerischen Haarschmuck auf dem rasirten Kopfe. Bekanntlich aber hatte jener Kampf für Israel einen denkwürdig kläglichen Ausgang, der Ps. wäre also ein Denkmal der kläglichsten Täuschung. Alle diese und andere neuere Ausleger setzen eine Ehre darein, das überschriftliche *לָרֹר* gar nicht zu prüfen. Und doch gibt es im Leben Davids zwei Ereignisse, auf welche hin der Ps. erst genau angesehen sein will, ehe man dieses *לָרֹר* dem Winde der Mutmaßung preisgibt. Das erste ist die Einholung der Bundeslade nach dem Zion, worauf z. B. Fr. Volkm. Reinhard (in *vol. II* der Velt-husenschen *Commentationes theol.* 1795), Stier und Hofm. den Ps. deuten. Aber dem widerspricht gleich die Art und Weise, wie der Ps. mit Umschreibung der Signalworte Mose's beginnt, widerspricht auch sein aus dieser Bez. sich nicht einheitlich erklärender Inhalt. Jahve hat längst Wohnung gemacht auf dem heiligen Berge; der D. schildert in diesem Ps., einem der Kriegs- und Siegespsalmen, wie der Erbabene, der durch die obersten Himmel, jetzt aber, wie in der Urzeit, an der Spitze seines Volkes einherfährt, alle ihm und seinem Volke feindlichen Gewalten niederwirft und aller Welt das Bekenntnis abnöthigt, daß der Gott Israels von seinem Heiligtume aus unüberwindlich waltet. Ein weit geeigneterer Anlaß ist also der ammonitisch-syrische Krieg Davids, in welchen die Bundeslade mitgenommen wurde 2S. 11, 11., und nicht erst damals ist dieser Hymnus entstanden, als nach beendigten Kriegen die Bundeslade auf den h. Berg zurückgebracht wurde (Hgst. Reinke), sondern als sie von da aus an der Spitze Israels sich gegen die verbündeten Könige und ihre Heere 2S. 10, 6 in Bewegung setzte. Der Krieg währte bis ins 2. Jahr, wo ein 2. Feldzug unternommen werden mußte, um ihn zu Ende zu führen, wodurch die mögliche Entstehungszeit des Ps. wenigstens verzweifacht wird. Es ist klar daß in v. 12—15., noch klarer daß in v. 20—24 (und in erweitertem Gesichtskreise v. 29—35) der Sieg über die feindlichen Könige erst erhofft, in v. 25—28 also der Siegespomp vorausgeschaut wird. Es ist der Geist des Glaubens, welcher hier Jahve's Sieg invoraus feiert und in dem einzelnen Siege seinen Sieg über die ganze Völkerwelt verbürgt sieht. Das Thema des Ps., über dessen Anlaß hinaus verallgemeinert, ist der Sieg des Gottes Israels über die Welt. Inhaltlich angesehen zerlegt sich das Ganze in zwei Hälften v. 2—19. 20—35., welche sich im Allg. so unterscheiden, daß die erste mehr bei der That Gottes, die zweite mehr bei den Eindrücken verweilt, die sie auf die Gemeinde und die Weltvölker macht; sie wird in beiden bald als eine zukünftige bald als eine vergangene geschaut, indem die Sehnsucht der Bitte und die Zuversichtlichkeit der Hoffnung sich bis auf die Höhe der Profetie emporschwingt, welche das Künftige wie eine vollzogene Thatsache vor sich hat. Das musikalische *סִלְה* kommt dreimal vor (v. 8. 20. 33). Diese drei Kraftstellen bieten der Auffassung des Gesamtsinns wichtige Gesichtspunkte.

Ob aber David Verf. ist? Das Gepräge des Ps. ist mehr asafisch als davidisch (s. Habakuk S. 122). Seine Beziehungen auf den Zalmon, auf Benjamin und die nördlichen Stämme, auf das Lied Debora's und überh. auf das Richterbuch (obwol

nicht in seiner vorliegenden Redaktion) geben ihm ein efraimitisches Aussehn. Unter den dav. Ps. steht er einzig da, so daß die Kritik außer Stande ist, das לָרָר zu rechtfertigen. Und ist 29^a Anrede des Königs, so führt es auf einen andern Dichter als David. Aber auf einen gleichzeitigen? Die Benennungen des sionitischen Heiligtums v. 30. 36 schließen einen solchen nicht aus. Nur die Bedrohung des „Thiers des Schilfes“ v. 31 scheint über David hinabzuführen, denn der Zündstoff der Feindschaft Aegyptens, welche unter Rehabeam zum Ausbruch kam, sammelte sich erst gegen Ende der Reg. Salomo's. Indes außerhalb des Gesichtskreises Israels lag Aeg. niemals, und daß es da wo die Unterwerfung der Reiche dieser Welt unter den Gott Israels in lyrisch-prophetische Aussicht genommen wird in erster Linie genannt wird, kann auch bei einem Dichter der Zeit Davids nicht befremden. Und hält uns v. 28 nicht diesseit der Reichsspaltung fest? Es müßte denn der gemeinsame Feldzug Jorams und Josafats gegen Moab (Hitz.) gemeint sein, dessen unterschiedslose Verherrlichung aber keinem Psalmisten ziemte.

V. 2—7. Der Ps. beginnt mit Herbeiwünschung des Sieges Gottes über alle seine Feinde und des Siegesjubels der Gerechten. Ew. u. Hitz. nehmen אֱלֹהִים יָקִים hypothetisch: Erhebt sich Gott, (so) zerstieben seine Feinde, was an sich syntaktisch möglich, hier aber nach allen Seiten hin verwerflich ist, denn die Futt. v. 2—4 bilden eine undurchbrochene Kette; sodann zeigt ein Blick auf den Verlauf des Ps. von v. 20 an, daß die Lage Israels, aus welcher heraus der D. schreibt, den Wunsch, Gott möge sich erheben und seine Feinde demütigen, aufzwang; schließlich entscheidet die Grundstelle Num. 10, 35., daß die Futt. in die Form des Wunsches umgekleidete Gebetsworte sind. In v. 3 richtet sich der Wunsch unmittelbar an Gott selbst und wird also zur Bitte; הִנֵּה הִנֵּה (wie הִנֵּה Jer. 32, 4) abgewandelt (wie umgekehrt הִנֵּה 7, 6 aus הִנֵּה), eine gesetzwidrige Gewaltsamkeit zu Gunsten des Gleichklangs (vgl. הִנֵּה für הִנֵּה Lev. 14, 43 und oben zu 51, 6) mit הִנֵּה, dessen Obj. sich leicht ergänzt (*dispellas sc. hostes tuos*) und absichtlich weggelassen ist, um die Anschauung unverwandter auf die aller Creatur unwiderstehliche Allmacht zu richten. Wie der Rauch, so ist Wachs (וַיִּזְרַח הַיֵּן, sanscr. *tak* dahinschießen, laufen, zend. *tak*, wov. *vitakina* auflösend, nenpers. *gudachten* causativ: auseinanderlaufen machen = schmelzen) ein Bild menschlicher Ohnmacht. *Si creatura creaturam non fert* — bem. Bakius — *quomodo creatura creatoris indignantis faciem ferre possit?* Der Wunsch v. 4 bildet die Gegenseite der vorausgegangenen; die Ausdrücke der Freude sind gehäuft, um die Ueberschwenglichkeit der Freude zu malen, welche der Befreiung von Feindesjoch folgen wird; לִשְׂשׂוֹן wechselt sinnig mit בִּישׁוֹן v. 2. 3: von der Zornwirkung, die von seinem Antlitz ausgeht, zerstieben die Feinde, während vor seinem Gnadenantlitz sich freuen die Gerechten. Der nun v. 2—4 ergangenen Aufforderung zufolge setzt sich Elohim, vor seinem Volke herzlichend, in Bewegung und es ergeht v. 5 der Aufruf, ihn mit Gesang, seinen Namen mit Saitenspiel zu preisen und Bahn zu machen dem der daherfährt בִּישׁוֹן. Man darf nicht im Hinblick auf v. 34 בִּישׁוֹן mit Trg. u. Talm. (*b. Chagiga* 12^b) als Namen eines der sieben Himmel fassen, wozu ohnehin das V. בִּישׁוֹן vermischt, wirr, dunkel s. kein passendes Stammwort, sondern man hat nach Jes. 40, 3 zu erkl. Dort zieht

Jahve seinem Volke zu Hülfe, hier an dessen Spitze; er fährt durch die Steppen, um seines Volkes Feinde zu bekriegen. Nicht blos bei Hitzigs, auch bei unserer histor. Bez. des Ps. läßt sich an **צְרִיבֵיחַ מַיִם** denken, denn durch diese führte der Weg nach Mêdebâ, wo die syrischen Miethstruppender Ammoniter ihr Lager aufgeschlagen hatten 1 Chr. 19, 7 und nach Rabbath Ammon 2 S. 10, 7 f. Ihm dem herrlichen unüberwindlichen Könige Bahn zu machen fordert **בָּנֵי** auf (vgl. Jes. 57, 14. 62, 10); **בָּנֵי** bed. aufschütten, dämmen, näml. eine erhöhte bequeme Straße, Symm. *καταστρίψει*. Der Daherziehende hat das Heil seines Volkes zum Zwecke: „Jäh ist sein Name, so frohlockt vor ihm her“. Das **ב** vor **בָּרַח** (S. Quinta: *û*) ist das hier wie Jes. 26, 4 beim Subj. stehende *Beth essentialis*: sein Name weset in **י** d. h. sein wesentlicher Name ist **י**, seine Selbstbezeugung, durch die er sich kennbar und nennbar macht, besteht darin, daß es der in der Macht freier Gnade die Geschichte durchwaltende Gott des Heils ist. Dieser Name ist für sein Volk ein Quell des Frohlockens. Er wird v. 6 f. beispielsweise entfaltet. Der Hoherhabne, der im Himmel der Herrlichkeit thront, waltet in der Geschichte hienieden und nimmt sich da gerade der Niedrigsten an, den Seinen hülffreich in alle Lebensverhältnisse nachgehend. Er tritt in Vaterstelle bei den Waisen ein. Er sicht den Rechtsstreit der Wittwe aus. Elohim ist ein solcher, welcher Vereinigte und Vereinzelte zu wohnen bringt im Hause; **בְּיָרְיָה** mit *He locale*, welches ebensowol auf die Frage wo? als wohin? Bescheid gibt, **בְּיָרְיָה** Haus = Familienverband ist der Gegens. von **יָחִיד** *solitarius* einsiedlerisch 25, 16. Richtig Dachzelt: *in domum h. e. familiam numerosam durabilemque eos ut patresfamilias plantabit*. Er ist ferner ein solcher, welcher herausführt (aus Kerker und Gefangenschaft) Gefesselte in Fülle von Wolstand; **בְּיָרְיָה** nur hier, *pluralet*. von **בָּרַח** syn. **בָּרַח** gerade, glücklich s. Die Kehrseite dieses seines leutselig herablassenden Waltens in der Menschheit spricht kurz und scharf 7^e aus. **יָחִיד** ist hier (vgl. Gen. 9, 4. Lev. 11, 4) ausnehmend oder entgegengesetzend (wie häufiger **יָחִיד**) und das Prät. ist das des Erfahrungsthatsächlichen. Ausgeschlossen waren von jeher von diesen Gnadenerweisen die **בְּרִיחִים** d. i. nicht v. **יָחִיד** die Abfälligen Aq. *ἀπιστεύοντες*, sondern wie 66, 7 v. **יָחִיד** die Widerspenstigen Symm. *ἀπειθήεις*, welche das Regiment eines so gnädigen Gottes nicht leiden wollten. Diese müssen bewohnen **בְּיָרְיָה** (Acc. des Obj.) sonnverbranntes Land, v. **יָחִיד** blendend hell, sonnig, ausgedörrt s. Sie bleiben in der Wüste, ohne in das Land zu kommen, welches, von den Wassern der Gnade befruchtet, in frischem Grün und reichen Früchten prangt. Hat der D. dabei die Masse des aus Aegypten erlösten Volkes im Sinne, *ὡς τὰ κύλα ἐπείσαν ἐν τῇ ἐρήμῳ* (Hebr. 3, 17), so ist der Uebergang zum Folg. um so vermittelter. Indes bedarf es solcher Vermittelung nicht. Den Zug durch die Wüste nach Canaan unter Anführung Jahve's des unwiderstehlichen Siegers hatte der D. gleich Anfangs im Sinne, jetzt gedenkt er der damaligen göttlichen Wunderführung, damit die Gegenwart sich daran aufrichte, ausdrücklich.

V. 8—11. Er wiederholt v. 8 f. Worte Debora's Richt. 4, 5 f. und die Worte dieser gehen auf Dt. 33, 2 vgl. Ex. 19, 15 ff. zurück; für Hab. c. 3

ist, hinwieder unser Ps. Original. Das kriegerische V. אֲנִי stellt Elohim dar, wie er von seinem himmlischen Wohnsitze ausziehend (Jes. 26, 21) sich an die Spitze Israels stellt; das feierliche V. אֲנִי , wie er in siegesgewissem Heldenschritt die Scharen seines Volkes begleitet, und absichtlich ist der schauerliche Wüstename שִׁינִי gewählt, um den Contrast des Schauplatzes mit dem damals Geschauten auszudrücken. Das V. zu יְהוָה ergänzt sich leicht; richtig Dachselt nach den Acc.: *hic mons Sinai* (sc. *in specie ita tremuit*). Die Schilderung fixirt den Sinai als den Mittelpunkt aller Offenbarungen Gottes in der mos. Erlösungszeit, als die Stätte der herrlichsten von allen (s. zu Hab. S. 136 f.). Die großartigen Phänomene, welche die Nähe Gottes verkündeten, sind auf den ganzen Wanderzug, vertheilt, concentrirten sich aber aufs herrlichste bei der Gesetzgebung auf Sinai. Die Erde erzitterte in weitem Umkreise des mächtigen Granitgebirges und die Himmel troffen, indem Gewitterwolkendunkel sich über den Sinai lagerte, durchbrochen von unaufhörlichen Blitzen Ex. c. 19. Dort begegnete Jahve, wie die Grundstellen beschreiben, seinem Volke; er kam von Osten, sein Volk von Westen, dort fanden sie sich zusammen und die Erde erschütternd, die Himmel durchbrechend verbürgte er ihnen die Allmacht, die fortan sie schützen und leiten sollte. Mit Absicht nennt der D. Elohim hier „den Gott Israels“; vom Sinai datirt das Bundesverhältnis Gottes zu Israel, von da an ward er auf Grund der Tóra Israels König Dt. 33, 5. Die v. 10. 11 folgenden Futt. sind, da die Aussage einer vorgeschichtlichen Thatsache vorausgegangen ist und da Prät. damit wechseln, mitvergangenheitlich zu verstehen, aber schwerlich so daß sich v. 10 auf die Wunderspeisung und insbes. den Mannaregen während des Wüstenzugs bez. Die sinaitische Gesetzgebung hat auf Israel als seßhaftes Volk ihr Abschn und die Befreiung aus dem Knechtschaftslandes ihren Abschluß. Demgemäß meinen v. 10. 11 den Segen und Schutz des da eingezogenen Volkes. נְחִלָּה Gottes (*gen. auctoris* wie 2 M. 2, 4) ist das von Ihm Israel zuerkannte Erbland und שֶׁמֶן נְדִבִים ein Bild der Gabenfülle, welche Gott, seit Israel in dieses eingezogen, darauf herabgeregnet hat. נְדִבָה heißen Thun und Gabe aus innerem Antrieb, womit sich der hier noch durch den Plur. verstärkte Begriff der Reichlichkeit verbindet; שֶׁמֶן נְדִבִים ist regengußartige Fülle von oben herabkommender guter Gaben. Das *Hi.* הִנֵּה regiert hier wie das *Kal* Spr. 7, 17 doppelten Acc., sofern man näml. נְחִלָּה zu 10^a zieht; denn die Acc. nimmt gegen das Trg. $\text{נְחִלָּה וְנִלְאָה}$ zus.: dein Erbe und zwar das verschmachtete (*epexeg.* wie 1 S. 28, 3. Am. 3, 11. 4, 10). Aber dieses „und zwar“ ist zwecklos, warum nicht geradezu נְחִלָּה ? Auch „dein Erkranktes und Ermattetes“ (Böttch.) läßt sich nach der vorliegenden Vocalisation nicht übers., denn es müßte נְחִלָּה oder נְחִלָּה heißen. Und mit Suff. wird dieses *Ni.* zweideutig, zumal in diesem *Zus.*, wo der Ged. an נְחִלָּה Erbeigenthum, Erbe im Wurf liegt. Man ziehe also נְחִלָּה zu 10^a und beginne 10^b mit נְחִלָּה , wie LXX $\kappa\alpha\iota \eta\sigma\theta\epsilon\iota\sigma\tau\epsilon, \sigma\upsilon \delta\epsilon \kappa\alpha\tau\eta\gamma\iota\sigma\omega \alpha\upsilon\tau\eta\rho$. Zwar ist נְחִלָּה nicht hypoth. Prät. = נְחִלָּה , es hat aber, wie öfter das artikellose Partic. (Ew. §. 341^b), den Werth eines hypoth. Satzes: „und

war es (Israels Erbe) in ausgedurstetem, erschöpftem Zustande (vgl. das wurzelverw. לָהֵם Gen. 47, 13), so hast du es immer wieder fest hingestellt (8, 4. Ex. 15, 17) d. i. gestärkt, erquickt. Schon hier ist die Bewohnerschaft mit dem Lande zusammengedacht, in v. 11 wird ihrer bes. gedacht: „deine Thiere wohnten drin“. Die neuern Ausl. fassen fast alle הָיָה entw. nach 2 S. 23, 11. 13 vgl. 1 Chr. 11, 15 in der Bed. Zeltkreis, Ringlager (V


חַיִּי חַיִּי חַיִּי kreisen, einkreisen, umfassen) oder in der Bed. von חַיִּי (v. חַיִּי = Sippe oder Stamm d. h. Complex Lebender (vgl. חַיִּי 1 S. 18, 18). Aber das auch sonst asafische Gepräge dieses Ps. ist dagegen. Diese Psalmweise liebt die Vergleichung Israels mit einer Herde, so daß auch 74, 19 חֵיָה עֲנִיךָ nichts anderes als das Gethier deiner Armen, deine armen Thierlein bed. Allerdings ist dieser Gebrauch von חֵיָה eigentümlich, aber nicht so sonderbar, wie wenn man unter dem „Gethier Gottes“ mit Hupf. die Wachteln Ex. c. 16 zu verstehn hätte — die Vermeidung von בְּהֵמָה wegen der davon unzertrennlichen Vorstellung des *brutum* 73, 22 erklärt ihn; in חֵיָה עֲנִיךָ liegt nur der Begriff regen Lebens. Man hat also nach Mi. 7, 14 zu erkl., wo Israel eine den Wald inmitten des Carmel bewohnende Herde genannt wird: Gott schaffte, daß die Herde Israels, obgleich viel verfolgt, dennoch im Lande wohnen blieb. בָּהַ geht wie v. 15 auf Canaan. חֵיָה 11^b ist die *ecclesia pressa* inmitten feindlicher Umgebung: du richtetest her mit deiner Güte dem Armen, Elohim, d. h. du bewirtetest dein armes Volk mit deinen Gütern und Segnungen, לְחֵיָה wie Gen. 43, 16. 1 Chr. 12, 39 herrichten zu essen und also bewirten, טִיבָה wie 65, 12. טִיבָה חֵיָה Jer. 31, 12. Unzulässig, weil tautologisch, wäre die Bez. des חֵיָה auf das Land nach 65, 10 (Ew.), oder gar auf die Wüste (Olsh.), über welche die Schilderung längst hinaus ist.

V. 12–15. Die nun folg. Futt. sind nicht mehr vorgeschichtlich zu verstehen; sie wechseln nicht mehr mit Prätt., auch zeigt der Uebergang in die Anrede v. 14., daß der D. hier von seiner Gegenwart aus in die Zukunft blickt, und der Eintritt des Gottesnamens אֱלֹהֵי nach 11maligem אֱלֹהֵי ist Anzeichen eines neuen Anfangs. Es wird der glückselige Zustand gemalt, in welchen Gott seine Gemeinde versetzt, indem er ihr die feindlichen Weltmächte zur Beute gibt. Das N. אֱלֹהֵי, nie in Genitivverhältnis und nie mit Suffix, weil die Eigentümlichkeit der Form dadurch verwischt werden würde, bez. immer gewichtvolle Rede, bes. das Verheißungswort 77, 9 oder Machtwort Gottes Hab. 3, 9., welches sonst als gewaltige Donnerstimme 68, 34. Jes. 30, 30 oder Posaunenstoß Zach. 9, 14 vorgestellt wird, hier das Machtwort, wodurch der Herr den Zustand seiner bedrängten Gemeinde plötzlich wandelt. Die ganz neue Lage der Dinge, welche dieses Machtgeheiß gleichsam hervorzaubert, vergegenwärtigt 12^b: die Siegesverkünderinnen — ein großes Heer. Sieg und Triumph folgt auf Gottes אֱלֹהֵי wie auf sein schöpferisches יְהִי. Die Rettung Israels von Pharao's Heer, die Befreiung aus Jabin's Hand durch die Niederlage Sisera's, den Sieg Jefta's über die Ammoniter, den siegreichen Zweikampf Davids mit Goliath feierten singende Frauen; Gottes Entscheidungswort wird auch diesmal ergehen und der Evangelistinnen, wie Mirjam und De-

bora, wird ein großes Heer sein. Den Gegenstand des Siegesjubels beschreibt v. 13. Hupf. hält v. 13—15 für das Siegeslied selbst, das hier reproducirte Bruchstück eines alten Epinikion, aber es steht nichts im Wege, das uns verböte, hier unmittelbare Fortsetzung von v. 12 zu sehen. Die **צבאות** sind die zahlreichen wolgerüsteten Heere, welche die Könige der Heiden in den Kampf wider das Volk Gottes führen; das sonst ungewohnte **צבאות מלכי** lautet wie ein ironisch herabsetzendes Gegenstück zum gewohnten **צבאות ייורה** (Böttch.). Dieser, der Herr, redet drein und sie müssen wegwanken, entweichen und zwar, wie die Anadiplosis (vgl. Richt. 5, 7. 19. 20) malt, weithin, nach allen Seiten hin; das *fut. energeticum* mit seinem Ultima-Ton steigert den malerischen Ausdruck. Mit reicher Beute beladen kehren dann die Sieger heim. **נָרָה נָרָה** ist, hier in kollektivem Sinne, die Frau, welche daheim bleibt (Richt. 5, 24) während der Mann in den Krieg zieht, nicht: die Schmucke (**נָרָה** wie Jer. 6, 2) des Hauses, wonach Lth. mit LXX Vulg. Syr. übers.¹, sondern: die Bewohnerin oder Heimische (vgl. **נָרָה** Wohnstätte Iob 8, 6) des Hauses, **ἡ οἰκουρός**. Beute vertheilen ist sonst Sache der Sieger, hier ist Vertheilung der den Einzelnen angefallenen Beutestücke gemeint, deren weitere Vertheilung der Hausfrau überlassen bleibt (Richt. 5, 30 f. 2 S. 1, 24). Ew. sieht nun in v. 14 f. alte Siegesliedworte, aber 13^b ist ungeeignet solche einzuführen. Die Anrede v. 14 ist des Dichters, der hier den Zustand des durch seinen Gott sieghaften und nach dem Kriege wieder friedlich wohnenden Volkes schildert. **אֵם** streift aus der hypothetischen Bed. an die zeitliche, wie z. B. Iob 14, 14 (s. zu 59, 16). Das Lagern zwischen den Hürden (**שָׁפְחִים** = **שָׁפְחִים**, vgl. **שָׁפְחִים**, die aus je zwei gegenüberstehenden Gitterwänden oder Pferchen bestehende eingepfählte Hürde) ist ein Bild wolhåbigen Friedens, welches (wie v. 8. 28) auf das Lied Debora's 5, 16 vgl. Gen. 49, 14 zurückweist. Eine solche Zeit steht auch jetzt Israel bevor, eine Zeit friedlichen durch reiche Beute gehobenen Wolstandes. Es wird alles blinken und glitzern von Silber und Gold. Israel ist Gottes Turtel 74, 19 vgl. 56, 1. Hos. 7, 11. 11, 11. Deshalb wird der neue Wolstand mit dem Farbenspiele einer sich sonnenden Taube verglichen. Ihre Flügel sind da wie mit Silber überzogen (**נִקְחָה** nicht 3. *praet.*, sondern *prt. fem. Ni.* als Prädicat zu **נִקְחָה** vgl. 1 S. 4, 15. Mi. 4, 11. 1, 9. Ew. §. 317^a), also wie silbern (vgl. Ovid. *metam.* 2, 537: *niveis argentea pennis Ales*), und ihre Schwungfedern mit Goldgrün² und zwar, wie in

1) Hauschre, sagt er, sei die Hausmutter als Hauszier, s. Fr. Dietrich, Frau und Dame. Ein sprachgesch. Vortrag (1864) S. 13.

2) „Die Taube — bem. Ew. — nennen auch arab. Dichter **الورقة** die grün-gelbe, golden schimmernde, s. Kosegarten *chrestom.* p. 156, 5.“ Aber dieses arabische Dichterwort für die Taube bed. vielmehr die aschgraue, weißlich schwärzliche. Nichts desto weniger steht für das hebr. **נִקְחָה** die Bed. grünlich fest; Bartenoro zu *Negaim* 11, 4 nennt die Farbe des Pfauenflügels **נִקְחָה**, wobei ich mich einer Mittheilung Wetzsteins erinnere, daß nach einem arab. Sprüchwort die Oberfläche von gutem Kaffee „wie der Hals der Taube“ d. h. so ölig sein muß, daß er pfauen- augenartig schillert. Der Uebergang des Farbensnamens *aurak* vom Grünen zum

der Verdoppelungsform liegt, schillerndem oder glitzerndem, von Hochgold (חֲרִיץ nicht mattes, sondern glänzendes Gold). Diesem kühnen Bilde tritt v. 15 ein gleich kühnes contrastirendes an die Seite, welches einen Schritt rückwärts tretend gleichfalls die Folgen des gottverliehenen Sieges veranschaulicht. Das Suff. von צָלְמוֹן geht auf das Land Israels wie Jes. 8, 21. 65, 9. צָלְמוֹן ist vorliegendem Sprachgebrauch nach kein Gemeiname: Tiefdunkel (Trg. = צִלְמוֹן), es ist der Name eines Berges in Efraim, dessen Waldung Abimelech umhieb, um den Thurm von Sichem in Brand zu stecken Richt. 9, 48 ff.; die Talmudliteratur kennt einen dort entspringenden Fluß und erwähnt ziemlich häufig eine dem Berge gleichnamige Ortschaft. Die Nennung dieses Berges begreift sich im Allgem. daraus, daß er wie Silo Gen. 49, 10 ungefähr in der Mitte des h. Landes gelegen ist.¹ הַשֶּׁלֶג bed. Schnee hervorbringen oder auch wie  schneeig werden;

ein Farbenwort wie הַלָּבִיץ ist dieses *Hi* nicht. Da der Vordersatz nicht בְּפָרֶשֶׁת, sondern בְּפָרֶשֶׁת lautet, so ist הַשֶּׁלֶג impersonell gemeint (vgl. 50, 3. Am. 4, 7. Mi. 3, 6) und die Voluntativform erklärt sich aus deren Gebrauch in Nachsätzen hypothetischer Vordersätze Ges. §. 128, 2., sie bezeichnet die Folge, zu welcher es in Voraussetzung des Anderen kommen muß und soll. Die Worte sind also zu übers.: so schneit, so schneeflockt es auf Zalmon, und entweder ist das Schneien Bild der reichlich zufallenden und glänzenden Beute, oder es ist ein Bild des Weißwerdens, sei es von geblichenen Gebeinen (vgl. Virgil *Aen.* 5, 865 *albi ossibus scopuli*, 12, 36 *campi ossibus albet*, Ovid *Fast.* 1, 558: *humanis ossibus albet humus*) oder auch von nackten Leichnamen (2 S. 1, 19 צִלְ-בְּמוֹתֶיהָ הָלָל). Mag man den Vergleichspunkt in der schneeflockenartig reichen und an Glanze dem blendenden Schnee gleichen Beute oder in den weißen bleichen Leichen finden: jedenfalls ist בְּצִלְמוֹן nicht s. v. a. בְּבִצְלֻמוֹן, sondern am Zalmonselbst wird veranschaulicht was erfolgt מִלְּבָיִם בְּמָה, בְּפָרֶשֶׁת שְׂמֵרִי מְלָכִים. In dem einen Falle ist der Zalmon als Walstatt (vgl. 110, 6), in dem andern (was der Natur des bewaldeten Berges entsprechender) als Versteck vorgestellt. Der Vordersatz וְנִי בְּפָרֶשֶׁת spricht für Letzteres, denn פָּרֶשֶׁת bed. auseinanderbreiten, ein kompaktes Ganzes, als welches das Heer der מְלָכִים gedacht ist, auseinandersprengen (Zach. 2, 10 vgl. Ni. Ez. 17, 21). Das feindliche Heer fährt nach allen Richtungen auseinander, da erglänzt gleichwie von Schnee der Zalmon von der den Fliehenden entfallenden Beute. Auch

Grauen bahnt sich aber schon im nachbibl. Hebr. an, wenn da jem. erschrecken mit פָּנִים הוּרִיק *Genesis Rabba* 47^a ausgedrückt wird. Der Mittelbegriff ist der des Fablen d. i. Gelbgrauen. Im Talmud heißt das Gefieder der ausgewachsenen Taube צִיּוֹרִים und צִיּוֹרִים *Chullin* 22^b.

1) In *Tosifta Para* c. 8 wird ein Fluß, Namens הַצְלֻמוֹן, erwähnt, dessen Wasser nicht zur Bereitung des Entsündigungswassers (מֵי חַטָּאת) gebraucht werden dürfen, weil sie zur Zeit des Krieges versiegt seien und dadurch die Niederlage Israels (näml. die Katastrophe Barcochba's) beschleunigt haben; Grätz (*Gesch. der Juden* 4, 157. 459 f.) erkennt darin den vom efraimitischen Gebirg herab bei Bethar dem Mittelmeere zufließenden *Nahar Arsuf*. Die Ortschaft צָלְמוֹן kommt in der Mischna *Jebamoth* XVI, 6 u. ö. vor; die jerus. Gemara (*Maaseroth* I, 1) zeichnet die Johannisbrotbäume von Zalmona neben denen von Schitta und Gadara aus.

Homer vergleicht *Il.* 19, 357—361 die Menge der herbeigebrachten Helme, Schilde, Harnische und Lanzen mit dem Anblicke eines dichten Schneefalls. An u. St. ist noch mehr als bei Homer nicht allein der Anblick des fallenden, sondern auch des gefallenen, und nicht allein des allesbedeckenden (*s. Il.* 12, 277 ff.), sondern auch des weithin schimmernden Schnees in den Vergleich gezogen — das Bild ist das Gegenstück des Bildes von der Taube.¹

V. 16—19. Dieser Sieg Israels über die Könige der Heiden gibt dem D. die frohe Gewißheit, daß der Zion Elohims, des Gottes der himmlischen Heerscharen, unnahbarer Wohnsitz ist. Die Erwähnung des Zalmon führt ihn auf andere Berge. Er macht die Basanberge zum Emblem der ostjordanischen Feindesmächte. Diese stehen dem Volke Gottes gegenüber, wie dem winzigen hügelichten Zion das mächtige, in jähem, oben nur wenig abgestumpften Kegeln aufsteigende Gebirge Basans. In dem diesseitigen Lande herrscht näml. die Kalk- und Kreideformation mit untermischten Sandsteinlagen, die Gebirge Basans aber sind durchaus vulcanisch, aus Schlacken, Lava und bes. aus Basalt (*basanites*) bestehend, der von Basan den Namen zu haben scheint.² Als Basaltgebirge sticht das Basangebirge vor andern Schöpfungen Gottes hervor und heißt deshalb *הַר אֱלִיִּים*; der Basalt erhebt sich in Gestalt abgekupppter Kegel oder steigt auch säulenartig schroff bis zu scharfen Spitzen empor, deshalb heißt das Basangebirge *הַר גִּבְנִים* d. h. ein Gebirge (denn bekanntlich bed. *הַר* sowohl die einzelne Höhe als den Höhenzug) von vielem Kuppigen = ein vielkuppiges, *גִּבְנִים* ist Adj. wie *רִצְנָן*, *רִצְנָל*. Mit diesen kühn gestalteten Felsenmassen von finsterner Majestät, die den Eindruck des Altertums und der Unbezwingbarkeit machen, ist es, verglichen mit dem diesseitigen Höhenzuge von unfestem porösem Kalkstein und sanfteren Formen, nam. dem Zion, ein Bild der dem Volke Gottes als drohender und scheinbar unüberwindlicher Koloß entgegenstehenden Welt und ihrer Mächte. Diese Berge Basans fragt der D.: warum u. s. w. *רָצִי* erklärt sich aus dem arab. *رَضِ*, welches gemäß seiner *رَضِ* fest an einer Stelle haften (*firmiter inhaesit loco*) bed., eig. von dem niedergeduckten, auf Beute lauern den Raubthiere, dem Jäger auf dem Anstande, dem Feinde im Hinterhalte, daher dann: belauern *ἐνεδροῦν*, hinterlistig *insidioso* (wov. *rašid* Laurer, *tarasšud* Nachstellung) hier: neidisch *invidiose* beobachten; es wird im Arab. ganz so wie hier als unmittelbares Transitiv mit Accusativ-Obj. verbunden, während die urspr. Bed. Dativ-Obj. (*רָצִי לְ*) erwarten ließe,

1) Anders Wetzstein (Reise in den beiden Trachonen und um das Haurängebirge in der Zeitschr. für allg. Erdkunde 1859 S. 198): „*Da fiel Schnee auf Zalmon* d. i. kleidete sich das Gebirge zur Feier dieses freudigen Ereignisses in ein helles Lichtgewand. Wer in Palästina war, weiß, wie herzerquickend der Anblick der fernem mit Schnee bedeckten Berggipfel ist. Die Schönheit dieser poet. Figur wird dadurch erhöht, daß Zalmon (*ظلمان*) nach seiner Etymologie ein finsternes düsteres Gebirge bed., entw. vom Schatten, Wald oder schwarzen Gestein. Das Letztere würde auf das Haurängebirge passen, in welchem Ptolemäos p. 365 u. 370 ed. Wilberg einen Berg *Ἀσάλμανος* nennt (nach einer der Varianten).“

2) Um so wahrscheinlicher, als der Semitismus kein eignes Wort für Basalt hat; in Syrien heißt er *ḡagar aswad* „schwarzer Stein“.

was im Vulgärarab. auch wirklich vorkommt. Bei גבננים steht *Olewejored*, aber was folgt ist noch nicht die Antwort: der Berg — Elohim hat ihn zum Thronszitz erkoren, sondern יהרי ist Objekt des Fragsatzes: *quare invidiose observatis, montes cacuminosi, hunc montem* (δεικτικῶς: den Zion da), *quem* etc. (Attributivsatz nach determinirtem Subst. wie 52, 9. 89, 50 u. ö. gegen arabische Stilregel). Das was den stolzen Bergen pochend und trotzend entgegengehalten wird folgt erst 17: אֶהְיֶה לָהֶם אֵל אֲנִי nicht allein daß Elohim ihn zum Thronszitz erkoren, er wird es auch ewig bleiben, Jahve wird wohnen bleiben auf ewig. Die Gnade ist erhaben über die Natur und die Gemeinde über die Welt, so mächtig und majestätisch diese scheint; der Zion behauptet dem Basangebirge gegenüber seine Ehre. Nun beschreibt v. 18 was das für ein Gott ist, der auf Zion thront. רָבִב heißen hier kollekt., wie 2 K. 6, 17., die Kriegswagen der himmlischen Heerscharen. רַבְרִיִּם (mit *Dechi*, nicht *Olewejored*) ist Du. von רְבוּיָהּ und dieses entw. *n. abstr.* = רְבוּיָהּ (woraus apocopirt רְבוּ = רַבּוּ) die Myriade, also רַבְרִיִּים zwei Myriaden, oder *plur. contr.* aus רַבְרִיָּהּ Ezr. 2, 69., also der Du. eines Plurals (wie חַיִּים רַבְרִיִּים, חַיִּים רַבְרִיִּים): eine unbestimmte Mehrheit von M. und diese wieder doppelt genommen (Hofm.). Mit diesem Sinne, gegen welchen der andere ärmlich, stimmt auch אֲלֵפִי שְׁנָאֵן Tausende der Wiederholung (ἀπ. λεγ. = שְׁנָאֵן) d. i. Tausende und aber Tausende, unzählige unabsehbare Tausende, vgl. den gleichbed. anderen Ausdruck Dan. 7, 10.¹ Es soll eine Vorstellung gegeben werden der צבאות, welche Elohim den מלכי צבאות, d. i. der Heeresmacht des Weltreichs, seinem Volke zum Schutze und zum Siege, entgegenzustellen hat. Feuerwagen und Feuerrosse erscheinen 2 K. 2, 11. 6, 17 als Gefolge Gottes, es sind engelische Mächte Dan. 7, 10., die so sich versichtbaren. Sie umgeben ihn auf beiden Seiten in vielen Myriaden, in zahllosen Tausenden; אֲרִיִּי (mit ב *rafatum*²) der Allherr ist unter ihnen (vgl. Jes. 45, 14) d. h. sie sind um ihn her, er hat sie bei sich (Jer. 41, 15) und ist mit ihnen zugegen. Weshalb nun der Sinai erwähnt wird, leuchtet ein: deshalb weil auf ihm sich J. bei der Gesetzgebung umgeben von רַבְרִיִּים offenbarte Dt. 33, 2 f. Aber in welchem Sinne wird er erwähnt? Der Zion, meint der D., gewährt für das geistliche Auge jetzt einen Anblick, wie ihn in der Urzeit der Sinai gewährte, obgleich auch dieser nicht zu den Riesen unter den Bergen gehört³: Gott hält da mit seinem Engelheere als Schutz und Sie-

1) Die Ueberlieferung (Trg. Saad. Abulw.) faßt שְׁנָאֵן geradezu als Syn. v. מֵאָרָךְ Engel. So wol auch LXX (Hier.): *χιλιάδες ἐθνη* (שְׁנָאֵן = שְׁנָאֵן) und Symm. *χιλιάδες ἑθνη* (v. שְׁנָאֵן). Das Stammwort ist aber שְׁנָאֵן, wie auch שְׁנָאֵן

arab. *thinān*, *ithnān* von einem vorauszusetzenden Sing. اِثْنَيْنِ (ثِنَيْنِ) und dieser von ثِنَيْنِ (vgl. ثِنَيْنِ von ثِنَيْنِ) gebildet ist.

2) Es ist eine der 3 Stellen (außer hier Jes. 34, 11. Ez. 23, 42 vgl. Ew. §. 93^b), wo hinter einem weichen Schlußconsonanten bei verbindendem Accent oder Mukkef die Dagessirung der anlautenden Muta des folg. Wortes unterblieben ist.

3) Vgl. das Epigramm in Sadi's Rosengarten, deutsch von Graf S. 19: „Von allen Bergen ist der Sinai der kleinste, der größte doch bei Gott an Rang und Werth“ u. s. w. Zu den folg. סיני בקדש läßt sich einigermassen die arab. Ehrenbe-

gesbürgschaft seines Volkes. Die Conj. **בא מסיני** und **בם מסיני** (Hitz.) sind für uns unbrauchbar. Man hat entw. zu übers.: der Sinai ist im Heiligtum d. h. gleichsam in das Heiligtum Zions hineingerückt, oder: ein Sinai ist in Heiligkeit d. i. einen Anblick gewährt es, wie ihn der Sinai gewährte, als Gott durch seine Erscheinung ihn mit Heiligkeit umgab. Der Gebrauch des **בְּקֶרֶשׁ** v. 25. 77, 14. Ex. 15, 11 entscheidet für das Letztere. Mit v. 19 wendet sich der Psalm zum Gebet. Nach 7, 8. 47, 6 scheint **לַמַּיִם** die Himmelshöhe zu sein, aber da v. 16—18 der Zion als Jahve's unnahbarer Wohnsitz in Rede steht, so führt der Zus. auf **צִיּוֹן** Jer. 31, 12 vgl. Ez. 17, 23. 20, 40. Auch die Praet., die wir andernfalls als prophetische fassen müßten, finden so ihre natürlichste Erkl. als Rückblick auf Davids Erstürmung der **צִיּוֹן** 2 S. 5, 6—10 als Selbstthat Jahve's. Aber allzu historisirend würden wir **לְקַחְתָּ מִתְּנוֹיָם בְּאֶזְרָם** auf die *Nethinim* Ezr. 8, 20 (vgl. Num. 17, 6) bez., diese Leibeigenen des Heiligtums nach Art der Gibeoniten Jos. 9, 23.; das **ב** von **בְּאֶזְרָם** ist nicht *Beth substantiae*: Gaben an Menschen, so daß diese selbst das Gegebene sind (JDMich. Ew.), sondern **בְּאֶזְרָם** bed. *inter homines* wie 78, 60. 2 S. 23, 3. Jer. 32, 20. **עָלֶיָּהּ לַמַּיִם** besagt die Auffahrt des Triumfators, **שָׁבִיָּהּ שָׁבִי** (vgl. Richt. 5, 12) die Unterwerfung der Feinde, **לְקַחְתָּ יְגִי** die Hinnahme der Huldigungsgaben (Dt. 28, 38 u. ö.), die Ihm dargebracht wurden, seit er von Zion Besitz ergriffen — dort thront er hinfort über den Menschen und empfängt Gaben gleich dem Tribute, welchen Ueberwundene dem Sieger bringen. Er hat solche entgegengenommen unter den Menschen und sogar (**וְאַף** *atque etiam* wie Lev. 26, 39—42) unter den Widerspenstigen. Oder beginnt viell. mit **וְאַף** ein neuer selbständiger Satz? Hierüber wird die Auffassung der folg. Worte entscheiden. Bei zwecklichem Inf. mit **לֵ** hat das eine folg. Nomen (hier ein Doppelname) die Voraussetzung gegen sich, Subj. zu sein. Ist denn also **יְהוָה אֱלֹהִים** Obj. oder ist es Anrede? Faßt man es als Anrede, so müßte die Zweckbestimmung **לְשַׁכֵּן**, als zu dem unmittelbar Vorhergehenden nicht passend, auf **עֲלֶיָּהּ** zurückgreifen, was aber zu entfernt ist. So scheint also die Verbindung des **יְהוָה אֱלֹהִים** mit **לְשַׁכֵּן** als dessen Obj. beabsichtigt (Ew. Hupf.): und auch die Widerspenstigen sollen wohnen (Ges. §. 132 Anm. 1) bei Jäh Elohim (*acc.* wie 5, 5 u. ö.). Diese Erkl. ist auch die bei den Alten überwiegend vertretene. Das Trg. übers.: und auch die Widerspenstigen, die sich bekehren und Buße thun, auch auf die wird die Schechina der Herrlichkeit Jäh Elohims sich niederlassen, der Syr.: und auch die Widerspenstigen werden („nicht“ wahrsch. zu streichen) wohnen vor Gott (**וְיִשְׁכְּנוּ קִדְם אֱלֹהִים**) und Hier.: *insuper et non credentes inhabitare Dominum Deum*. So versteht Theodoret auch die Uebers. der LXX u. Aquila's: „Du hast nicht angesehen ihren früheren Ungehorsam, sondern ungeachtet ihres Widerstrebens hast du ihnen fort und fort Gutes gethan *ὡς αὐτοὺς οὐκ ἑώρακας οὐκ ἔσθαι ἀπεπηγυγας*.“ Der Ausdruck lautet aber zu großartig, um, zumal im Hinblick auf v. 7, die Widerspenstigen zum Subj. zu haben. Deshalb nehmen wir **וְאַף סִיבִירִים**

nennung für *m'ana* „Sinai des Tiefsinns“ (Pertsch, Die pers. Handschr. der Gothaer Bibl. 1859 S. 24) vergleichen.

zu בָּאֵרִים: und auch unter Widerspenstigen (hast du Gaben hingenommen) oder: und auch Widerspenstige (geben dir), und לְשֹׁכֵן als Zwecksatz mit folg. Subjekt (wie z. B. 2 S. 19, 20): auf daß wohne d. i. wohnen bleibe (wie v. 17 vgl. Jes. 57, 15) Jäh-Elohim. Die erste Hälfte des Ps. ist hier zu Ende. Mit אֱלֹהִים יְיָ hat der Ps. einen Gipfel erreicht, auf dem er ausruht. Gott ist aufgebrochen für sein Volk gegen seine Feinde und triumfirt nun über und für die Menschen. Daß Elohim sich aufmacht, ist der Aufgang der schließlichen Herrlichkeit und daß er als יְיָ אֱלֹהִים offenbar wird, ist ihr Zenith. Paulus Eph. 4, 8 faßt den Sinn von v. 19, ohne der LXX zu folgen, folgendermaßen zusammen: ἀναβὰς εἰς ὕψος ἡγαλώτησεν αἰχμαλωσίαν καὶ ἔδωκε δόματα τοῖς ἀνθρώποις. Hatte er dabei viell. das Targum vor Augen, mit welchem der Syr. übers.: יְיָ אֱלֹהִים יִרְחֹק עֵינָיו מִן הַבְּרָכָה? Er erklärt im Lichte und Sinne der Erfüllungsgeschichte. Denn die Himmelfahrt Elohims ist erfüllungsgeschichtlich keine andere, als die Himmelfahrt Christi; diese aber war, wie der Ps. sie schildert, ein Triumpzug Col. 2, 15 und was der Sieger über die Mächte der Finsternis und des Todes errungen, das hat er nicht zur Bereicherung seiner selbst, sondern zum Besten der Menschen errungen: es sind בָּרָכָה בְּהִנֵּחַ Gaben die er nun unter die Menschen vertheilt und die auch den Verirrten zu gute kommen. So faßt der Apostel die Worte, indem er ἐλαβες in ἔδωκε umsetzt. Die Gaben sind die vom Erhöheten auf seine Gemeinde herniederkommenden Charismen¹ — eine Segensspende, die mit seinem Siege in ursächlichem Zusammenhange steht, denn als Sieger ist er auch Inhaber des Segens, seine Gaben sind wie die Spolien seines über Sünde, Tod und Satan errungenen Sieges.² Zu dieser Deutung ist der Ap. um so berechtigter als Elohim im Folgenden als der Herr, der auch aus dem Tode hinausführt, gepriesen wird. Dieser Lobpreis gilt erfüllungsgeschichtlich Ihm, der, wie Theodoret zu v. 21 bem., den für uns ausgangslosen Verwahrsam des Todes eröffnet und die ehernen Thore gesprengt und die eisernen Riegel zermalmt hat³, Jesu Christo, der nun die Schlüssel hat des Todes und des Hades.

V. 20—28. Es beginnt nun der zweite Kreislauf des Hymnus. Von dem majestätischen Zukunftsbilde, das er geschaut hat, getröstet, kehrt der D. in die Gegenwart zurück, wo Israel noch unter dem Drucke, aber doch nicht von Gott verlassen ist. Die Uebers. folgt der von Baer nach Heidenh. wiederhergestellten regelrechten und sinngemäßen Acc.: אֲרִנִּי hat Zarka und אֲרִנִּי אֲרִנִּי Olevnejored mit vorausgehendem Untertrenner Klein-Rebia, also: *Benedictus Dominator: quotidie bajulat nobis*, womit

1) Insofern ist Ps. 68 der passendste Ps. für die *Dominica Pentecostes*, wie er auch im jüdischen Ritual der Ps. des 2. Schabuoth-Tages ist.

2) Ebenso Hölemann in Abth. II seiner Bibelstudien (1861), wogegen für Hoffmann, Schriftb. 2, 482 ff., weil er weder ἡγαλώτησεν αἰχμαλωσίαν noch κατέβη εἰς τὰ κατώτερα μέρη τῆς γῆς auf die Hadesfahrt des Herrn bezieht, die neueste Verwendung des Psalmcitats sich anders vermittelt.

3) Ebenso der die Hadesfahrt Christi behandelnde Theil des Nikodemus-Evangeliiums, s. Tischendorf, *Evangelia apocr.* (1853) p. 307.

Trg. Raschi Kimchi stimmen.¹ נָשָׂא vereinigt wie נָשָׂא und נָשָׂא die Bedd. eine Last aufladen (Zach. 12, 3. Jes. 46, 1. 3) und eine Last tragen; mit נָשָׂא bed. es eine Last jem. auflegen, hier mit נָשָׂא eine Last für jem. aufnehmen und sie für ihn tragen. Es ist der Druck der feindlichen Welt gemeint, den der Herr seiner Gemeinde tagtäglich tragen hilft, indem er mit seiner Kraft in ihr, der an sich ohnmächtigen, mächtig ist. Der Gottesname נָשָׂא als Subj. des Satzes lautet הָאֱלֹהִים: Gott ist unser Heil. Die Musik fällt hier gesteigert ein und derselbe Ged., den sie ihrestheils hervorhebt, wiederholt sich 21^a auch in gesteigerterem Ausdruck: Gott ist uns ein Gott לְמִשְׁכָּנֵנוּ der uns Hilfe in reicher Fülle gewährt; das *pluralet.* bez. nicht sowol die vielen einzelnen Hülfsweise, als den Reichtum rettender Macht und Gnade. Dem נָשָׂא entspricht 21^b לְמִשְׁכָּנֵנוּ, denn man verbinde nicht לְמִשְׁכָּנֵנוּ: הוֹצֵאנוּ: Jahve's des Allherrn sind die Ausgänge zum Tode (Böttch.) d. i. er kann gebieten, daß man dem Tode nicht anheimfällt; הוֹצֵאנוּ *parall.* מוֹשְׁעֵנוּ bed., was am nächsten liegt, Entgehungen, נָשָׂא *evadere* wie 1 S. 14, 41. 2 K. 13, 5. Koh. 7, 18. In Jahve's Macht sind für den Tod d. i. selbst für die welche bereits dem Tode preisgegeben sind Auswege der Errettung. Aus dem was Gott für Israel ist wird mit הָאֱלֹהִים eine freudig betheuernde Folgerung gezogen. Der Parallelismus des richtig halbirten v. zeigt, daß נָשָׂא hier wie 110, 6 nicht *caput* im Sinne von *princeps*, sondern im eig. Sinne bed.; der behaarte Scheitel wird genannt als Anzeichen üppiger Kraft und ungedemüthigten unbußfertigen Uebermuts wie Dt. 32, 42 und wie attisch *κοῦρῶν* geradezu einherstolziren bed.; die genitiv. Verbindung ist wie Jes. 28, 1^b. 32, 13^b. Der Ausdruck geht auf Num. 24, 17 zurück und wandelt diese Grundstelle ähnlich ab wie Jer. 48, 45. Wenn נָשָׂא, müßte auch נָשָׂא als zweites Obj. (das des Gliedes) gelten; die Wortstellung verwehrt das an sich nicht (vgl. 3, 8 mit Dt. 33, 11), würde aber um nicht zweideutig zu sein eine andere sein müssen. In v. 23 vernimmt der D. göttliche Rede oder berichtet vernommene: „Aus Basan werde ich zurückholen, zurückholen aus Meeres-Strudeln (von נָשָׂא = נָשָׂא schwirren, klirren; wirbeln, strudeln) d. i. Meeres-Abgründen.“ Wen? Als nach der Zerstörung Jerusalems ein Schiff mit vornehmen wolgestalteten Gefangenen nach Rom abging, welchen die Schmach der Prostitution bevorstand, stürzten sie sich, dieses Schriftworts sich getröstend, sämtlich ins Meer (Gittin 57^b vgl. *Écha rabb.* 66^a). Sie faßten also v. 23 als Verheißung, welche Israel zum Obj. hat², aber der Zwecksatz v. 24 und die Umschreibung bei Amos 9, 2 f. zeigt, daß die Feinde Israels als Obj. gedacht sind. Selbst wenn diese an den entlegensten Orten sich verborgen haben, will sie Gott zurückholen und sein Volk zum Vollstrecker

1) Der gewöhnlichen Acc. nach hat das zweite יָמֵם *Mercha* oder *Olewejored*, נָשָׂא *Mugrasch*. Aber dieses *Mugrasch* hat die Accentstellung des Silluk-Gliedes gegen sich, denn obwol es ausnahmsweise vorkommt, daß auf *Mugrasch* zwei Diener folgen (Accentsyst. XVII §. 5), so dürfen es doch in keinem Falle *Mahpach sarkatum* und *Illui* sein.

2) So auch der Trg., welcher die Verheißung von Wiederbringung der von wilden Thieren gefressenen und im Meere ertrunkenen Gerechten versteht (Midrasch: מִבְּתֵן = מִבְּתֵן שְׁנֵי אֲרִיִּים, vgl. auch das aus der Khalifenzeit in Josts Gesch. d. Judenth. 2, 399 und Grätz' Gesch. d. Juden 5, 347 Erzählte.

seiner Gerechtigkeit an ihnen machen. Es ist in Aussicht genommen, daß die Flucht der Geschlagenen sich südwärts wälzen und daß sie sich in den Urwäldern Basans und noch weiter südlich in den Tiefen des Meeres d. i. des Salzmeers (ים) wie Jes. 16, 8. 2 Chr. 20, 2) bergen werden. Dem Verstecke in den Wäldern des gebirgigen Basans steht das Versteck im Meeres-schlunde, indem das Unmögliche als möglich gesetzt wird, als äußerster Tiefpunkt entgegen. Das 1. Glied des Zwecksatzes v. 24 wird leichter und gefälliger, wenn man nach 58, 11 מְחַצֵּץ (LXX Syr. Vulg. *ut intingatur*) liest; dem Buchstaben nach liegt noch näher die Conj. מְחַצֵּץ (woraus מחצץ nach Chajug transponirt ist) nach Jes. 63, 1 (Hitz.): damit sich röthe dein Fuß in Blut — freilich etwas matt, auch würde מְחַצֵּץ dazu besser als מְחַצֵּץ passen. Wie der Text jetzt lautet, ist מְחַצֵּץ¹ s. v. a. מְחַצֵּץ (sic, näml. die Feinde) und מְחַצֵּץ אֶתְּךָ Adverbialsatz (deinen Fuß in Blut setzend oder

tauchend); möglich aber auch, daß מְחַצֵּץ wie מְחַצֵּץ (*vehementer commovere*) gebraucht ist: *ut concutias s. agites pedem tuum in sanguine*. Ist nun etwa in 24^b aus den Feinden mit מְחַצֵּץ der Eine in seinen Verschuldungen Einherprangende, der מְחַצֵּץ zur' לָךְ. (vgl. Jes. 11, 4. Hab. 3, 13 u. a. St.) hervorgehoben? Schwerlich, die Weglassung von מְחַצֵּץ (*ambat*) ist unerträglich, vgl. 1 K. 21, 19. 22, 38. Näher liegt es, mit Simonis מְחַצֵּץ auf מְחַצֵּץ (welches gewöhnl. *fem.*, zuweilen aber doch viell. *masc.* ist 22, 16. Spr. 26, 28) zurückzubeziehen und, da neben מְחַצֵּץ sonst nur noch מְחַצֵּץ vorkommt (Ew. §. 263^b), in der Bed. *pars ejus* (יָד von מְחַצֵּץ = מְחַצֵּץ n. d. F. יָד, מְחַצֵּץ, מְחַצֵּץ gleichbed. mit מְחַצֵּץ, מְחַצֵּץ 63, 11) zu fassen, wofür sich auch Hupf. entscheidet. Was nun v. 25—28 geschildert wird, ist nicht die Freude über einen in nächster Vergangenheit errungenen Sieg, nicht die Freude über die vorzeitige Erlösung am Schilfmeer, sondern die Freudenfeier Israels wenn es die Gerichts- und Erlösungsthat seines Gottes und Königs erlebt haben wird. מְחַצֵּץ scheint nach 77, 14. Hab. 3, 6 der Zug Gottes gegen die Feinde zu sein, aber das Folg. zeigt, daß die *pompa magnifica* Gottes gemeint ist, nachdem er die Feinde überwunden hat. Das Siegesfest Israels gilt als Triumphzug Gottes selbst, des Königs, der in Heiligkeit regiert und nun die unheilige Welt unterworfen und gedemüthigt hat, מְחַצֵּץ wie v. 18. Die Uebers. „im Heiligtum“ liegt hier sehr nahe, aber Ex. 15, 11. Ps. 77, 14 sind dagegen. Subj. von מְחַצֵּץ ist alle Welt, bes. was von den Heiden dem Blutbad entkommen ist. Das Perf. bed.: sie sind ansichtig geworden, wie מְחַצֵּץ sie haben die vordere Stelle eingenommen. Sänger eröffnen den Zug, hinterdrein (מְחַצֵּץ² Adv. wie Gen. 22, 13. Ex. 5, 1) Cithar- und Harfenspieler (מְחַצֵּץ Part. zu מְחַצֵּץ) und zu beiden Seiten Jung-

1) Das *Gaja* der geschlossenen ersten Silbe mahnt diese gehörig abzusetzen, damit der leicht zu verschleifende Hauchlaut der zweiten deutlich ausgesprochen werde, vgl. מְחַצֵּץ 65, 5. מְחַצֵּץ 103, 12; so auch bei Zischbuchstaben zu Anfang der zweiten Silbe z. B. מְחַצֵּץ Gen. 1, 11., wonach 14, 1. 53, 2 וְהַחֲתִיבוּ וְהַחֲתִיבוּ zu schreiben.

2) Dieses מְחַצֵּץ ist nach b. *Nedarim* 37^b ein sogen. עֲטוּר סִפּוּרִים (*ablatio scribarum*), indem die über treuer Texterhaltung wachenden Sofrim die dem Sinne nach naheliegende LA מְחַצֵּץ hier wie Gen. 18, 5. 24, 55. Num. 31, 2 entfernt und als un-
ächt bez. haben.

V. 29—36. Der D. blickt nun über den Bereich Israels hinaus und beschreibt die Folgen der Gerichts- und Erlösungsthat Jahve's in der Heidenwelt. Die Anrede 29ⁱ geht an Israel oder vielmehr an dessen König (86, 16. 110, 2): Gott, dem alles dienstbar ist, hat Israel לֹא Sieg und Macht über die Welt gegeben. Aus dem Bewußtsein, daß auf dieser Höhe der Macht, auf welche Israel gestellt ist, der allein es erhalten kann, der es darauf gestellt hat, erwächst die Bitte: befestige (29ⁱ mit וְיָ für וְיָ wie öfter und wegen des folg. אֶת mit Ton auf *ult.*, s. zu 6, 5), Elohim, was du für uns erwirkt hast, רָחֵם *roborare* wie Spr. 8, 28. Koh. 7, 19., LXX $\deltaυνάμωσον$, S. $\epsilon\nu\lambda\alpha\chi\upsilon\sigma\sigma\upsilon\nu$. Man könnte auch erkl.: zeige dich mächtig (vgl. 21, 14) der du (Jes. 42, 24) für uns gehandelt (29ⁱ wie Jes. 43, 13., mit לֹא wie לֹא Jes. 64, 3), aber in jener anderen Fassung schließt sich die Bitte folgerichtiger an, und daß וְיָ auch das Neutrum vertreten kann, zeigt 62, 12. Noch anders Hitz.: die Gottes-Machthülfe, so du uns geleistet; aber obgleich וְיָ für וְיָ im *st. constr.* efraimitischer Stil ist (s. zu 45, 5), so ist doch וְיָ für וְיָ ein unbekanntes Wort, und daß וְיָ nicht Anrede des Königs (nach Hitz. Josafats) ist, zeigt das offenbar an Elohim gerichtete וְיָ . Die Gebetsanrede wird v. 30 festgehalten. Von den Worten וְיָ ist nichts zu 29^b heraufzunehmen (Hupf.), denn dadurch wird v. 30 verstümmelt; beides zus. ist Angabe des Ausgangsorts der Oblationen zu וְיָ : von deinem Tempel aus, der über Jer. emporragt, mögen dir, dem dort im Allerheiligsten Thronenden, Könige Huldigungsgeschenke bringen (וְיָ wie 76, 12. Jes. 18, 7) — in diesem Gebetszus. Ausdruck des Wunsches, daß der Tempel der Höhe- und Zielpunkt, Jer. die Metropole der Welt werden möge. An ursächliche Fassung des וְיָ ob deines Tempels (Ew.) ist hier wo es die Cultusstätte einführt nicht zu denken. Es folgt v. 31 eine Aufforderung, welche hier nur die Form ist, in die sich die Weiss. kleidet. Das Thier des Schilfs ist nicht der Löwe, für welchen (obwol er *inter arundineta Mesopotamiae* Ammian. XVIII, 7 und im Buschwerk des Jordans Jer. 49, 19. 50, 44. Zach. 11, 3 haust) der Aufenthalt im Schilfe nicht charakteristisch ist; das Schilf an sich schon ist Emblem Aegyptens Jes. 36, 6 vgl. 19, 6., und es ist also entw. das Krokodil gemeint, das gew. Emblem des Pharao und der äg. Großmacht Ez. 29, 3 vgl. Ps. 74, 13 f., oder auch das Nilpferd (äg. *p-che-mout*), welches auch Jes. 30, 6 (s. dort) äg. versinnbildet und nach Iob 40, 21 noch treffender als das Krokodil (וְיָ Jes. 27, 1) heißt. Äg. erscheint hier als die größte gefürchtetste Weltmacht; Elohim soll die übermütige über Israel und Israels Gott sich erhebende in Schranken weisen. וְיָ Starke sind Stiere (22, 13) als Emblem der Könige, und וְיָ erklärt sich selbst durch den *gen. epezeug.* וְיָ : samt (2 der Begleitung wie 31^b 66, 13. und bei *plur. humanus* Jer. 41, 15) den Kälbern, näm. Völkern, über welche jene Stiere herrschen; mit dem einen Emblem verbindet sich die Vorstellung trotziger Selbstzuversicht, mit dem andern die Vorstellung wolhübiger Sicherheit (s. Jer. 46, 20 f.). Danach gestaltet sich was als Folge der Bedrängung hervorgehoben wird. וְיָ , schon von Flamin. wesentlich richtig erklärt: *ut supplex veniat*,

ist als *part. fut.* (nach der arab. Grammatik *حال مُقَدَّر* eig. prädisponirter Zustand) gemeint; es malt so in der Einzahl zusammenfassend wie *נָבַר* 8,9 mit Einem Zuge den gründlich gebeugten Stolz, denn *נָבַס* (vgl. *נָבַס*) bed. stampfen, niederstoßen, und das *Hithpa.* entw. sich stampfend verhalten Spr. 6, 3 oder sich aufstampfen d.i. heftig und ungestüm zu Boden werfen. Andere: *conculcandum se praebere*, aber solche Bed. ist im Bereich des hebr. *Hithpa.* unnachweisbar; auch paßt dieses „sich stampfen lassend“ weniger gut zu dem einen mehr activen Sinn fordernden *נָבַר* *נָבַס*, worin sich ausdrückt, daß der Reichtum, den die Heiden bisher im Dienste widergöttlicher Weltlichkeit verwendeten, nun von den äußerlich und innerlich Besiegten dem Gotte Israels geopfert wird (vgl. Jes. 60, 9); *נָבַר* *נָבַס* (von *נָבַץ* *confringere*) ist ein Stück ungemünztes Silber, die Silberbarre oder der Silberklumpen. Von der Aufforderung *נָבַר* wird in *נָבַר* zur Schilderung abgesprungen; dieser schnelle Wechsel findet sich auch sonst, und zumal in diesem dithyrambischen Ps. dürfen wir auf die Vocaländerung *נָבַר* oder *נָבַר* LXX *δυσσολόγητος* verzichten, *נָבַר* wie es lautend kann nicht Imper. sein (Hitz.), denn es fehlt der dem *imp. Pi.* wesentliche Ablaut. Zerstreut hat Gott die kriegslustigen Völker, der Krieg hat also ein Ende, der Weltfriede ist verwirklicht. In v. 32 wird die Anschauung wieder anders gewendet: es folgen Fut. als nächster Ausdruck dessen was zukünftig ist. Die sonst in *p.* üblichere Form *נָבַר* steht hier pathetisch zu Anfang wie Iob 12, 6. *נָבַר*, mit dem arab. *خشم* verglichen (wov. das irrig von Gesenius geleugnete *خشم* Nase), würde die Hochnäsigen bed. (vgl. *أَشَمُّ* *nasutus* als Benennung eines Stolzen der nichts auf sich sitzen läßt); dagegen mit *خشم* verglichen die Feisten, indem dieser Verbalstamm (*خشم* vgl. *خشم* 2 S. 22, 12) von der Grundbed. „sich zusammendrücken“ aus auch „gedrungen werden“ d.h. wieder zu Leibe kommen, Fleisch und Fett ansetzen bed., dem Sprachgebrauch nach von abgemagerten Menschen und Thieren. Weitab liegt das gemeinhin verglichene *خشم* *vir magni famulitii*, ein Wortgebrauch, welcher durch die dem Verbum von seiner Wurzelbed. aus eigne intrans. Bed. „zornig werden oder sein, für jemand oder etwas eifern“ vermittelt ist, indem das *n. verbale* *خشم* in concretem Sinne eine Person oder collectiv Personen bed., für deren Erhaltung, Sicherheit, Ehre man eifrig besorgt ist, als Familienglieder, Hausgesinde, Dienerschaft, Nachbarn, Schutzgenossen, Gastfreunde, auch eine Sache, die man eifrig sucht und über deren Erhaltung man eifrig wacht (Fleischer). Hier überall zeigt sich im Arabischen keine Anknüpfung, die im Hebr. einigen Halt hätte, weshalb es gerathener sein wird, mit Vergleichung von *נָבַר*, *נָבַר* unter *נָבַר* die Glanzvollen *perillustres* zu verstehen. Die Staatswürdenträger Aegyptens kommen, dem Gotte Israels die Ehre zu geben, und Aethiopien, von Furcht vor J. übermannt (vgl. Hab. 3, 7), läßt seine Hände laufen zu Elohim d.i. streckt sie schleunig aus. So erkl. man meistens. Aber wenn *נָבַר*, warum nicht auch

תָּרִיץ? Antwort: der hebr. Stil vermeidet sogar bei nebeneinanderstehenden Wörtern weder *enallage* gen. z. B. Iob 39, 3. 16 noch *enall. num.* z. B. 62, 5. Aber „die Hände laufen lassen“ ist doch ein gesuchtes und leicht misverständliches Bild. Man geht dem aus dem Wege, wenn man über die Acc. sich hinwegsetzend mit Böttch. Olsh. erkl.: Cusch — seine Hände machen eilen d. i. bringen eilends herbei (1 S. 17, 17. 2 Chr. 35, 13) zu Elohim, näml. begütigende Gaben, תָּרִיץ Präd. zu תָּרִיץ nach Ges. §. 146, 3. Der D. steht so ganz und gar mitten in dieser Herrlichkeit der Endzeit, daß er im Glauben über allen Reichen der Welt daherschwebend sie zum Lobpreise des Gottes Israels auffordert. לִרְכֹּב schließt sich an den dominirenden Begriff von שָׂרִיץ 33^a an. Die Himmel der Himmel Dt. 10, 14 werden durch קָדָם als uralte (viell. als ihrer Entstehung nach über die Erdwelt-Himmel des 2. und 4. Schöpfungstages hinausreichende) bez.; Gott fährt in den urzeitigen Himmelshimmeln daher Dt. 33, 26., indem er mittelst des Cherubs 18, 11 nach allen Orten dieser unendlichen Fernen und Höhen seine Wirksamkeit erstreckt. Der Beiname קָדָם שָׂרִיץ bez. die Erhabenheit des Ueberirdischen, welcher als Innergeschichtlicher רִיבֵי הַיָּם heißt. In יְהוָה בְּקִיֹּל wiederholt sich der oben v. 12 mit אֶחָד ausgesprochene Ged.; es ist Gottes alles Widerstrebende niederdonnerrnde Machtstimme gemeint. Da in יְהוָה בְּקִיֹּל 46, 7. Jer. 12, 8 die Stimme nach Ges. §. 138 Anm. 3* als Mittel des Gebens d. i. des von sich Gebens, des Vernehmenlassens gedacht ist, so hat man יְהוָה nicht als Obj. (wie lat. *sonitum dare*), sondern als Apposition¹ zu fassen: sieh er läßt sich vernehmen mit seiner Stimme, gewaltiger Stimme. So gebe man denn Gotte יְהוָה d. i. gebe ihm in anerkennendem Lobpreis die Allgewalt zurück, die er hat und beweist. Seine Herrlichkeit גְּבוּרָתוֹ überwaltet Israel bes. als dessen Schutz und Trutz; seine Macht יְהוָה aber umfaßt alles Geschaffene, nicht die Erde blos, auch die höchsten Regionen des Himmels. Das Reich der Gnade offenbart die Majestät und Glorie seines Heilswerks (vgl. Eph. 1, 6), das Reich der Natur seine allesbeherrschende Allmacht. Auf diesen Ruf an die Reiche der Erde antworten diese v. 36: „Hehr ist Elohim aus deinen Heiligtümern“; die Anrede geht an Israel, מְקוֹמֵי קֹדֶשׁ heißt also nicht das himmlische und irdische Heiligtum (Hitz.), sondern das Eine jerusalemitische (Ez. 21, 7) in der Mannigfaltigkeit seiner h. Stätten (Jer. 51, 51 vgl. Am. 7, 9). Ehrfurcht gebietend — so bekennet die Heidenwelt — waltet Elohim von deiner hochheiligen Stätte aus, o Israel, der Gott, der dich zu seinem Mittler-Volke erkoren. Die 2. Hälfte des Bekenntnisses lautet: der Gott Israels gibt Gewalt und Kraftfülle dem Volke, näml. dessen Gott er ist, s. v. a. לְעַמּוֹ 29, 11. Israels Macht in der Allmacht Gottes ists was die Heidenwelt erfahren und woraus sie die allgemeine Erfahrungsthatsache 36^b entnommen. Alle Völker mit ihren Göttern erliegen zuletzt Israel und seinem Gotte. Mit בְּרִיָּה אֱלֹהִים (welchem aus *Athnach* transformirtes *Mugrasch* vorausgeht) schließt das Bekenntnis der Heidenwelt. Was v. 20 der S. im Namen Israels sagte: בְּרִיָּה אֱלֹהִים,

1) Die Acc. entscheidet nicht: sie läßt beide Fassungen zu, vgl. 14, 5. 41, 2. 58, 7. 68, 28. Spr. 13, 22. 27, 1.

das hallt nun aus aller Welt wieder: בְּרִיךְ אֱלֹהִים. Die Welt ist von der Gemeinde Jahve's überwunden und nicht bloß äußerlich, sondern geistlich. Die Aufhebung aller Weltreiche in das Reich Gottes, dieses große Thema der Apokalypse, ist auch im Grunde das Thema dieses Ps. Die 1. Hälfte schloß mit Jahve's triumphirender Auffahrt, die 2. mit den die Völkerwelt umfassenden Wirkungen seines Sieges und Triumphes.

PSALM LXIX.

Flehgebet aus tiefem Bekennerleiden.

- 2 Schaffe Heil mir, Elohim, denn die Wasser dringen ans Leben.
- 3 Ich bin eingesunken in Abgrunds Schlamm ohne Standort,
Bin gerathen in Wassertiefen und Wogenschwall überschwemmt mich.
- 4 Ermattet bin ich durch mein Rufen, entzündet meine Kehle,
Verschmachtet meine Augen, der ich harre auf meinen Gott.
- 5 Mehr sind, denn Haare meines Hauptes, meine Hasser ohne Ursach,
Zahlreich meine Vertilger, meine Feind' um Lüge —
Was ich nicht geraubt, soll ich alsdann erstatten.
- 6 Elohim, du weißt um meine Thorheit,
Und meine Verschuldungen sind dir nicht verhothen.
- 7 Mögen nicht in mir beschämt werden deine Hoffer, Allherr Jahve der Heere,
Nicht in mir beschimpft werden deine Sucher, Gott Israels!
- 8 Denn deinethalben hab' ich auf mich genommen Schande,
Hat Beschimpfung bedeckt mein Antlitz.
- 9 Entfremdet bin ich worden meinen Brüdern
Und ein Fremdling meiner Mutter Kindern.
- 10 Denn der Eifer um dein Haus hat mich verzehret,
Und deiner Schmäher Schmähungen sind auf mich gefallen.
- 11 Ich, meine Seele weinte fastend,
Und zu Schmähungen gereichte es mir.
- 12 Ich machte zu meinem Kleide Sacktuch,
Und ward ihnen zum Spottgedicht.
- 13 Es schwatzen von mir die im Thore sitzen
Und die Saitenspiele der Zecher.
- 14 Doch ich, ich bete zu dir, Jahve, zur Zeit der Huld,
Elohim, ob deiner großen Gnade;
Antworte mir mit der Wahrheit deines Heils!
- 15 Reiß heraus mich aus dem Schlamm, daß ich nicht versinke;
Mög' ich entrissen werden meinen Hassern und den Wassertiefen.
- 16 Nicht überschwemme mich der Wasserwogenschwall,
Und nicht verschlinge mich der Abgrund,
Und nicht schließe über mir der Brunnen seinen Mund.
- 17 Erwidere mir, Jahve, denn gut ist deine Gnade;
Nach der Fülle deines Erbarmens kehre dich zu mir.
- 18 Und birg nicht dein Antlitz vor deinem Knecht,
Denn mir ist bang, eilends erwidre mir.
- 19 O nahe meiner Seele, erlöse sie,
Um meiner Feinde willen befreie mich.
- 20 Du kennst meine Schmach und Schande und Beschimpfung,
Dir gegenwärtig sind alle meine Gegner.

- 21 Schmach hat mein Herz gebrochen und todkrank ward ich;
Ich hoffte auf Mitleid, aber vergeblich,
Und auf Tröster — keine findend.
- 22 Sie reichten mir als Speise Galle.
Und für meinen Durst tränkten sie mich mit Essig.
- 23 Es werde ihr Tisch vor ihnen zur Schlinge
Und den Sorglosen zum Fallstrick.
- 24 Verfinstern müssen sich ihre Augen, daß sie nicht sehen,
Und ihre Lenden versetz' in stetes Schlottern.
- 25 Geuß aus über sie deinen Grimm
Und deines Zornes Brand ergreife sie.
- 26 Es werde ihr Weiler verwüstet,
In ihren Zeiten bleibe kein Bewohner.
- 27 Denn den von dir Geschlagenen verfolgen sie,
Und vom Weh deiner Durchbohrten erzählen sie.
- 28 O lege Verschuldung zu ihrer Verschuldung,
Und nicht eingehn mögen sie in deine Gerechtigkeit.
- 29 Mögen sie gelöscht werden aus dem Lebensbuche
Und mit Gerechten nicht aufgeschrieben!
- 30 Ich aber bin gebeugt und wehvoll,
Deine Hilfe, Elohim, wird mich entrücken.
- 31 Lobpreisen will ich den Namen Elohims mit Gesang
Und ihn erheben mit Danken.
- 32 Und besser gefallen wirds Jahve als junge Stiere.
Hörner tragende, Klauen spaltende.
- 33 Sehen's Dulder, werden sie sich freuen;
Nach Elohim Trachtende — aufebe euer Herz!
- 34 Denn achtsam auf Dürftige ist Jahve
Und seine Gefangenen verachtet er nicht.
- 35 Mögen lobpreisen ihn Himmel und Erde,
Die Meere und alles was darin sich reget.
- 36 Denn Elohim wird Heil schaffen Zion und baun die Städte Juda's,
Daß sie daselbst wohnen und sie besitzen.
- 37 Und der Same seiner Knechte wird sie erben,
Und die seinen Namen lieben werden darin wohnen.

Auf Ps. 68 folgt dieser, weil v. 36 f. ebender Ged. bildlos ausgesprochen wird, welchen wir 68, 11: *dein Gethier wohnte drin* versinnbildet lasen. Uebrigens sind die zwei Ps. so verschieden wie Tag und Nacht. Ps. 69 ist kein Kriegs- und Siegs-, sondern ein Leidensps., der erst gegen Ende sich lichtet, und nicht die Gemeinde redet hier, wie dort, sondern ein Einzelner. Dieser Einzelne ist laut der Ueberschrift David, und wenn David, nicht der ideale Gerechte (Hgst.), sondern eben David der Gerechte und zwar der ungerechterweise von Saul Verfolgte. Mit den Ps. der saulischen Zeit stimmt die Leidensschilderung vielfach überein, auch die Entfremdung der nächsten Angehörigen 69, 9. 31, 12 (vgl. 27, 10); das Fasten bis zu völliger Entkräftung 69, 11. 109, 24.; der Fluch über die Feinde, worin Ps. 35. 69. 109 eine furchtbare Stufenleiter bilden; der ermutigende Zuruf an die mitleidenden Frommen 69, 33. 22, 27. 31, 25. Stünde es fest, daß Ps. 40 davidisch ist, so wäre die dav. Herkunft von Ps. 69 ebendamt fest begründet, aber statt ihr aufschriftliches לָרִיר wechselseitig zu bestätigen, erschüttern sie es vielmehr. Diese zwei Ps. stehen einander zwillingsartig nahe: in beiden bez. der D. sein Leiden als Versinken in eine Schlammgrube; in beiden findet sich die gleiche Entwerthung des ceremoniellen Opfers; die gleiche Bezeichnung großer Menge: „mehr als Haare meines

Hauptes“ 69, 5. 40, 13.; die gleiche Aussicht auf Glaubensstärkung der Frommen 69, 33. 7. 40, 17. 4. Während aber Ps. 40 mehr stilistisch und überh. formell als inhaltlich der dav. Abfassung widerstrebt, ist in Ps. 69 nicht sowol formell als inhaltlich vieles nicht damit zu reimen, weshalb schon Clericus und Vogel (in der Diss. *Inscriptiones Psalmorum serius demum additas videri* 1767) die Richtigkeit des לָרֹר bezweifeln und Hitz. die schon von Seiler, v. Bengel u. a. ausgesprochene Vermutung weiter begründet hat, daß Ps. 69 wie auch Ps. 40 von Jeremia sei. Es spricht dafür Folgendes: 1) das Märtyrertum des um das Haus Gottes eifernden und sich casteienden und in dieser seiner Selbstverzehrung mit Hohn und Todfeindschaft verfolgten Verf.; man vgl. bes. Jer. 15, 15—18., dieses mit beiden Ps. innerlichst verwandte prof. Bekenntnis. 2) die mörderische Erbitterung, welche der Prof. von den Anathothäern zu erdulden hatte Jer. 11, 18 ff., womit die Klage des Psalmisten v. 9 zusammenstimmt. 3) der Schluß des Ps. v. 35—37., welcher wie das Summar dessen ist, was Jeremia in dem Buche der Wiederbringung c. 30—33 verkündigt. 4) das eigentümliche Leidensgeschick Jeremia's, welcher von den Fürsten als Vaterlandsfeind in die wasserlose, aber verschlammte Cisterne des Prinzen Malkija im Wachthofe versenkt und dort wie lebendig begraben ward. Zwar heißt es von dieser Cisterne: מַיִם בְּרִיָּאֹת נִיִּים Jer. 38, 6., was dem Ps. zu widersprechen scheint, aber da er in den Schlamm einsank, so ist der Sinn, daß eben nur kein stehend Wasser, wie sonst, darin war, daß er sofort hätte ertrinken müssen. Daß er sich dennoch in Todesgefahr befand, sehen wir aus der auch sonst mit Ps. 69 sich viel und nahe berührenden dritten Kinah Thren. 3., wo er v. 53 bis 58 sagt: „Sie rotheten aus in der Grube mein Leben und bewarfen mich mit Steinen. Wasser überschwemmten mein Haupt; ich dachte: ich bin vernichtet. Ich rief deinen Namen an, Jahve, aus tiefunterster Grube. Meinen Ruf hörtest du: verbirg nicht dein Ohr meinem Herzenserguß, meinem Hußschrei! Du tratest herzu am Tage, da ich rief, sprachst: fürchte dich nicht.“ Die Ansicht Hitzigs, daß wir dieses Gebet aus der Grube in Ps. 69 vor uns haben, hat viel für sich, auch 5) den im Ganzen jeremianischen Stil und mancherlei Berührungen mit Sprache und Gedankenkreis des Prof. im Einzelnen. Aber wie wäre dieser Ps. zu der Ueberschr. לָרֹר gekommen? Etwa wegen der Aehnlichkeit des Schlusses von Ps. 69 mit dem von Ps. 22? Und warum hätte der allem Anschein nach jeremianische Ps. 71 nicht auch die Ueberschr. לָרֹר? Auch geht dem Ps. 69 jener nachbildnerische Charakter ab, durch welchen Ps. 71 so bestimmt auf Jeremia hinweist. Deshalb lassen wir den von Keil (Luth. Zeitschr. 1860 S. 485 f.) und Kurtz (Dorpat. Zeitschr. 1865 S. 58 ff.) der jerem. Abfassung entgegengestellten Instanzen und Bedenken ihr Recht widerfahren, indem wir dagegen nach wie vor behaupten, daß der Ps. sich weit befriedigender aus dem Leben Jeremia's als Davids erklären läßt.

Die Leidensps. sind der im N. T. am häufigsten angezogene Theil der alttest. Schrift und nächst Ps. 22 wird auf keinen im N. T. so vielfach verwiesen, als Ps. 69: 1) Ohne Ursach haften Jesum seine Feinde, dies ist nach Job. 15, 25 in v. 5 gewissagt. Es ist wahrscheinlicher, daß das joh. Citat auf 69, 5., als daß es auf 35, 19 zurückgeht. 2) Als Jesus die Verkäufer aus dem Tempel hinaustrieb, da hat sich v. 10^a laut Joh. 2, 17 erfüllt: die Glut des Eifers gegen Entweihung des Hauses Gottes verzehrt ihn, und um dieses Eifers willen wird er gehaßt und geschmäht. 3) Willig trug er, uns ein Vorbild, diese Schmach, indem sich laut Röm. 15, 3. v. 10^b unseres Ps. an ihm erfüllte. 4) Die Verwünschung v. 26^a hat sich nach Act. 1, 20 an Judas

Ischariot erfüllt; die Suff. des Psalmworts lauten auf eine Mehrzahl, der Sinn des Citats kann also nur der von J. H. Michaelis angegebene sein: *quod ille primus et prae reliquis hujus maledictionis se fecerit participem*. 5) In der derzeitigen Verwerfung Israels haben sich nach Röm. 11, 9 f. v. 23 f. des Ps. erfüllt; der Ap. gibt diese Verwünschungen nicht geradezu Jesu in den Mund, wie sie denn auch nicht in den Mund des leidenden Heilands passen; er sagt nur, daß was dort der Psalmist in der sinaitisch-elianischen Eifermacht profetischen Geistes seinen Feinden anwünscht, sich vollauf an denen erfüllt hat, die sich an dem Heiligen Gottes frevelhaft vergriffen haben. Die typisch-prof. Fingerzeige des Ps. sind durch diese neuest. Citate noch lange nicht erschöpft. Man wird bei v. 13 an die Verhöhnung Jesu durch die Kriegsknechte im Prätorium Mt. 27, 27—30 gemahnt, bei v. 22 an die Darreichung von Essig mit Galle (nach Mr. 15, 23 Wein mit Myrrhen), welchen Jesus ausschlägt, vor der Kreuzigung Mt. 27, 34 und an den in Essig getauchten Schwamm, den man mittelst eines Ysopstengels zum Munde des Gekreuzigten führt Joh. 19, 29 f. Wenn dort Johannes sagt daß Jesus, frei und bewußt sich zum Sterben anschickend, nur noch einen Labetrunk verlangte, damit nach Gottes Fügung die Schrift zur vollen Verwirklichung komme, so deutet er damit auf Ps. 22, 16 und 69, 22 zurück. Und welches neuest. Licht fällt auf 27^a, wenn man damit Jes. 53 und Zach. 13, 7 vergleicht! Der ganze Ps. ist typisch-profetisch, inwiefern er Aussage einer von Gott zur Thatweissagung auf Jesus den Christ gestalteten Lebens- und Leidensgeschichte, sei es eines Königs oder Profeten, ist und inwiefern der Geist der Weissagung auch diese Aussage selbst zum Wort der Weissagung auf den Künftigen gestaltet hat.

Der Ps. zerfällt in 3 Theile mit folg. Strofen: 1) 3. 5. 6. 6. 7; 2) 5. 6. 7; 3) 6. 6. 6. 6. Deutet etwa שִׁשִּׁיזֵר auf diese überwiegenden Sechszeller unter dem Bilde sechsblättriger Lilien? Schwerlich. Die Alten sagen der Ps. sei so überschrieben, weil er von den weißen Rosen der heiligen Unschuld Christi und von den rothen Rosen seines kostbaren Blutes handle. Die Rose bed. שִׁשִּׁיזֵר eig. nicht, diese Blume war in der Zeit, wo dieser Ps. geschrieben wurde, im h. Lande noch ganz unbekannt. Sie wurde erst später aus Innerasien dorthin verpflanzt und hieß שִׁשִּׁיזֵר (שֶׁשֶׁס); שִׁשִּׁיזֵר dagegen ist die weiße und im h. Lande meistens rothe Lilie — allerdings ein schönes pflanzliches Emblem Christi. *Propter me*, sagt Origenes, *qui in convalle eram, Sponsus descendit et fit lilium*.

V. 2—14. Aus tiefer, von Feinden bereiteter Noth ruft der Klagende um Hülfe; er gedenkt seiner Sünden, deren ihn seine Leiden gemahnen, aber er ist sich auch klar bewußt, daß er um Gottes willen gehöhnt und befundet wird, und erwartet von dessen Gnade verheißungsgemäße Hülfe. Die Wasser dringen צַדִּיקֵי נַחֲשׁ, wenn sie dem Gefährdeten so zusetzen, daß die Seele d. i. das Leibesleben, vorab das Athmen, bedroht wird, vgl. Jon. 2, 6. Jer. 4, 10. Auch sonst sind Gewässer ein Bild daherflutender und in ihre Strudel hinabziehender Drangsale 18, 17. 32, 6. 124, 5 vgl. 66, 12. 88, 8. 18., hier aber besonders sich das Bild, wie in Ps. 40 und ähnlich wie im Ps. Jona's, dergestalt, daß es den Eindruck poetisch aufgefaßter Wirklichkeit macht. Der weiche Morast heißt יִלָּן und die strudelnde Tiefe בְּצִוְיָה. Das n. *hofal*. מַצֵּד bed. eig. das Gestelltsein, dann Standort oder festen Stand (LXX ὑπόστασις), wie מַצֵּד Ausgedehntes, Ausdehnung Jes. 8, 8. שִׁבְלֵי (efraimitisch שִׁבְלֵי) ist die Strömung v. שִׁבְלֵי strömen, fließen (vgl. Anm. zu 58, 9^a); הָיָה hineingerathen wie 66, 12 und שִׁבְלֵי mit

Acc. überfluten wie 124, 4. Der Klagende ist nahe dem Ertrinken infolge Versinkens, denn schon lange ruft er vergeblich nach Hülfe: er ist abgemattet durch fortwährendes Rufen (וְיָגִיד wie 6, 7. Jer. 45, 3), seine Kehle ist ausgedörrt (וְיָהֵר v. יָהֵר, LXX Hier.: sie ist heiser geworden), geschwunden sind die Augen (Jer. 14, 6) seiner, der auf seinen Gott harret: das einem Relativsatz gleiche Part. וְיָהֵר schließt sich wie 18, 51. 1 K. 14, 6 an das Suff. des vorausgeg. Nomens an (Hitz.); verschieden von diesem Gebrauch des artikellosen Part. ist der in adverbiieller Weise qualificirende Gen. 3, 8. Hohesl. 5, 2 vgl. 2 S. 12, 21. 18, 14 — der Verbesserung וְיָהֵר (LXX ἀπὸ τοῦ ἡλκίσαι με) bedarf es nicht. Ueber die Betonung von וְיָגִיד s. zu 38, 20. Die Klage über die Menge grundloser Feinde ist, abgesehen von וְיָגִיד וְיָהֵר (40, 13), in Sache und Ausdruck wie 38, 20. 35, 19 vgl. 109, 3. Statt וְיָהֵר meine Ausrotter hat der Syr. die (von Hupf. gebilligte) LA וְיָגִיד (zahlreicher als meine Gebeine), aber die Menge der Feinde nach der Zahl der eignen Knochen zu zählen ist weil abgeschmackt sonst unerhört, auch hat die LA unseres Textes eine Stütze, wenn sie deren bedürfte, an Thren. 3, 52 f. Die Worte: „was ich nicht geraubt, soll ich alsdann erstatten“ sind beispielsweise, viell. wie auch Jer. 15, 10 sprichwörtlich gemeint: was ich nicht verschuldet, soll ich büßen (vgl. Jer. 15, 10 und die ähnliche Klage Ps. 35, 11). Man ist versucht, וְיָגִיד im Sinne von „dennoch“ (Ew.) zu fassen, auf den es aber ganz und gar nicht angelegt ist; es tritt hier an die Stelle von וְיָגִיד (vgl. οὐτως für ταῦτα Mt. 7, 12) indem es die angesonnene Zurückerstattung als Folgerung aus einer erlogenen Voraussetzung hervorhebt: alsdann, obwol ich es nicht geraubt. Der Uebergang der Leidensklage in Sündenbekenntnis ist wie 40, 13. In der unverdienten Verfolgung durch Menschen muß er doch wolverdiente Züchtigung von Seiten Gottes erkennen, und indem er sich mit וְיָגִיד וְיָהֵר (vgl. 40, 10. Jer. 15, 15. 17, 16. 18, 23 und zu ל als Exponenten des Obj. Jer. 16, 16. 40, 2) nicht nach dem Maße seiner Kurzsicht, sondern der göttlichen Allwissenheit als Sünder bekennt, befiehlt er seine Sündennoth, die er mit selbstanklagendem Abscheu וְיָגִיד 38, 6 und וְיָגִיד 2 Chr. 28, 10 nennt, zugleich dem Erbarmen des Allwissenden. Würde er, der Sünder, von Gott dem Untergange überlassen, so würden an ihm alle, die es treu mit dem Herrn meinen, in Scham und Schande gerathen, indem man sie mit diesem Exempel höhnen würde; וְיָגִיד bez. sie von Seiten der *πίστις* und וְיָגִיד von Seiten der *ἀγύνη*, die gehäuften Gottesnamen sind ebenso viel Appellationen an Gottes Ehre, an die Wahrheit seines heilsgeschichtlichen Verhältnisses. Der hier Betende ist zwar ein Sünder, aber was Menschen ihm anthun, ist dadurch nicht gerechtfertigt, er leidet es um des Herrn willen, dieser selbst ists, der in ihm geschmäht wird. Darauf gründet er v. 8 seine Bitte; וְיָגִיד um deinetwillen wie 44, 23. Jer. 15, 15. Die Schmach, die er zu tragen hat, und die Beschimpfung, die sein Angesicht überdeckt und ganz unkenntlich gemacht hat (44, 16 vgl. 83, 17), hat selbst seine leiblichen Brüder (וְיָגִיד parall. וְיָגִיד wie 50, 20 vgl. dagegen den absichtlich anders gewechselten Ausdruck Gen. 49, 8) ihm gänzlich entfremdet (38, 12 vgl. 88, 9. Iob 19, 13—15. Jer. 12, 6), denn Glut des Eifers (וְיָגִיד v. וְיָגִיד

nach dem Arab. hochroth s.) um Jahve's Haus, näml. um die Heiligkeit des Heiligtums und der um dieses gescharten Gemeinde (welche im A. T. nie unmittelbar, s. Köhler zu Zach. 9, 8., wol aber wie hier und Num. 12, 7. Hos. 8, 1 mit dem Heiligtum zus. 'יה' genannt wird), so wie um die Ehre des darin Thronenden, verzehrt ihn, wie brennend Feuer in seinen Gebeinen, welches unaufhaltsam ausbricht und ihn überlodert (Jer. 20, 9. 23, 9), und darum concentrirt sich auf seine Person alle gottentfremdete Schmähsucht. Er beschreibt nun, wie die Trauer um den schlimmen Stand des Hauses Gottes ihm eitel Schmach zugezogen hat (vgl. 109, 24f.). Fraglich ist, ob יָאֲבֹקֶהּ zu יָנֹסֶהּ (*ut. consec.* ohne Apokope) gewechseltes Subj. ist (vgl. Jer. 13, 17), oder näher bestimmender Acc. wie wol Jes. 26, 9 (s. zu 3, 5), oder ob es mit בָּצִיט einen Umstandssatz bildet (*et flevidum in jejuniis esset anima mea*), oder auch ob es in prägnanter Constr. (= בָּכָה וְשָׁסָה נִפְשִׁי 42, 5. 1 S. 1, 15) als Acc. des Obj. gefaßt sein will: ich verweinte in Fasten meine Seele. Unter allen diesen Möglichkeiten ist die letzte die mindest, die erste nach 44, 3. 83, 19 die überwiegend wahrscheinliche und auch von der Acc. vorausgesetzte¹; die LXX-ΛΑ *καὶ συνέλαμψα* (Olsh. Hupf. Böttch.) ist eine naheliegende (35, 13) Vertauschung des poetisch kühnen Ausdrucks mit einem (da אֲנִי נֹסֶהּ pentateuchisch s. v. a. צִיט ist) minder gewählten und minder bedeutsamen. Der Traueranzug ist, wie das Fasten, Ausdruck des Leids um die öffentlichen Nothstände, nicht, wie 35, 13., persönlichen Beileids; über יָאֲבֹקֶהּ s. zu 3, 6. Ob dieser Trauer kommt Schmach auf Schmach über ihn und münzt man Spottreden auf ihn; überall, sowol im Thore, dem Orte der Gerichtssitzungen und der Geschäfte, als bei Saufgelagen, wird er durchgezogen (Thren. 3, 14 vgl. 5, 14. Iob 30, 9). שִׁיחָה בֵּינִי bed. an sich ohne unedlen Nebensinn *fabulari de . .* (vgl. Spr. 6, 22 *confabulabitur tecum*), hier erst mit persönlichem, dann dinglichem Subj. (vgl. Am. 8, 3), denn zu 13^b ist weder הִיחָה Iob 30, 9. Thren. 3, 14 noch אֲנִי Thren. 3, 63 zu erg. Wie er sich gegenüber diesem Haß und Hohn verhält, sagt v. 14.: גָּאֲנִי wie 109, 4., *sarcasmis hostium suam opponit in precibus constantiam* (Geier). Was ihn betrifft, so richtet sich sein Gebet an J. jetzt wo ihm sein Zeugnisleiden die Gewisheit gibt, daß Er es wolgefällig aufnehmen werde (עַתָּה רָצִין = עַתָּה רָצִין Jes. 49, 8); es richtet sich an den, der יהיה und יאהרם zugleich ist, der heilsgeschichtlich Offenbare und der überweltlich Absolute, auf Grund der Größe und Fülle seiner Gnade — möge denn Er ihm antworten mit der Wahrheit seines Heils d. i. der Unfehlbarkeit, mit welcher sein Heilswille sich verheißungsgemäß bewährt. So ist v. 14 der Acc. gemäß zu erkl. Nach Jes. 49, 8 scheint עַתָּה רָצִין zu עַתָּה gezogen werden zu müssen (Hitz.), aber 32, 6 belehrt uns eines andern; auch hat daß בִּרְכָה zu 14^a geschlagen ist an 5, 8 eine Stütze. Aber der wiederholte Gottesname stört und es fragt sich, ob der Vershalbirer nicht besser bei רָצִין

1) Das *Munach* von בָּצִיט ist Transformation des *Dechi* (so wie das *Munach* von לְחַרְשִׁית Transformation des *Mugrasch*), wobei freilich נֹסֶה auch als Obj. (vgl. 26, 6^a) gedacht sein könnte, was aber hinter יָאֲבֹקֶהּ (nicht יָנֹסֶהּ) und als bei-spiellos den Punktatoren schwerlich in den Sinn kam.

stände wie 32, 6 bei בָּצָא , so daß 14^b lautet: *Elohim, kraft der Größe deiner Gnade erhöre mich, kraft der Wahrheit deines Heils.*

V. 15—22. In diesem 2. Th. setzt sich die Bitte fort, von welcher der 1. Th. eingekreist ist; die Gefahr steigt, je länger sie währt, und mit ihr die Dringlichkeit, des Hülferufs. Das Bild vom Versinken in dem Schlamm und den Tiefen der Grube (בְּאֵר 55, 24 vgl. בֵּיִר 40, 3) wird wieder aufgenommen und so gefissentlich ausgeführt, daß der Eindruck sich aufdringt, der D. beschreibe hier äußere Wirklichkeit; die Verbindung „von meinen Hassern und von den Wassertiefen“ zeigt daß die Wassertiefen nicht bloß Redebild sind und die Form der Bitte: nicht schließe (בְּאֵר mit *Dag.* zur Verhütung der Lesung בְּאֵר , vgl. zur Bed. בְּאֵר *clausus* = *claudus*, scil. manu) über mir die Grube (das Brunnenloch) ihren Mund (d. i. ihre obere Oeffnung) geht über die Möglichkeit des Redebildlichen hinaus. „Nicht überschwemme mich die Wasserströmung“ will, da dies laut v. 3 schon geschehen, sagen, daß es nicht weiter zu seinem gänzlichen Verderben geschehen möge. Das „erhöre mich“ wird 17^a darauf gegründet, daß Gottes Gnade חַסֵּד ist d. i. gut, schlechthin gut (wie in dem verwandten Passionsps. 109, 21), besser als Alles (63, 4), das Heilmittel alles Uebels. Zu 17^b vgl. 51, 3. Thren. 3, 32. In v. 18 wird die Bitte aus der peinlichen Lage begründet, welche schleunige Hülfe heischt ($\text{חָרִי$) beim Imper. 102, 3. 143, 7. Gen. 19, 22. Est. 6, 10 wol nicht selbst Imper. wie חָרִיב 51, 4., sondern adverb. Infin. wie 79, 8). חָרִיב oder um die Aussprache *korbah* im Untersch. v. *kārbah* Dt. 15, 9 zu sichern: חָרִיב (bei Baer¹⁾, vgl. die Erfüllung Thren. 3, 57., ist *imper. Kal.* Das motivierende „um meiner Feinde willen“ ist wie 5, 9. 27, 11 u. ö. nach 13, 5 zu verstehen: die Ehre des Allheiligen kann es nicht zulassen, daß die Feinde des Gerechten über diesen triumphiren.² Die Synonymenhäufung v. 20 ist Brauch Jeremia's 13, 14. 21, 5. 7. 32, 37., sie findet sich auch in Ps. 31 (v. 10) und 44 (v. 4. 17. 25). Zu חָרִיב vgl. 51, 19. Jer. 23, 9. Das $\text{אֲנִי$ אֶנְיָשׁ (histor. Tempus) v. אֶנְיָשׁ erkl. sich durch das bei Jeremia beliebte אֶנְיָשׁ v. אֶנְיָשׁ krankhaft, gefährlich schlimm, böseartig. Auch בָּרָא , in der Bed. Beileid bezeugen, sonst nicht im Psalter vorkommend, ist bei Jeremia z. B. 15, 5 üblich; es bed. urspr. zunicken als Zeichen theilnehmenden, die Größe des Uebels anerkennenden Bedauerns. „Mit Wermut speisen und mit חֲרָרָה tranken“ ist jeremianische (8, 14. 9, 14. 23, 15) Bez. des Anthuns äußersten Herzleids. רָאֵשׁ (רִישׁ) bed. zunächst eine Giftpflanze mit doldiger Krone oder kopfförmiger Frucht, dann aber, da Bitter und Giftig im Semitischen Wechselbegriffe sind, die Galle als alles Bitteren Bitterstes. Die LXX übers. *καὶ ἔδωκαν εἰς τὸ βρωμῶν μου χολήν, καὶ εἰς τὴν δίψαν μου ἐπότισάν με ὕδωρ*. Allerdings kann בָּרָא in etwas

1) Urspr. war חָרִי das Zeichen für jederlei חָרִי , weshalb die Masora in den Namen חָרִי auch das חָרִי begreift, s. Luth. Zeitschr. 1863 S. 412 f., vgl. Wright, *Genesis* p. XXIX.

2) Sowol אֶנְיָשׁ als אֶרֶב ist wider logische Interpunktion mit *Munach* bezeichnet, jenes sollte eigentlich *Decht*, dieses *Mugrasch* haben; aber weil weder das *Athnach*-Wort noch das *Silluk*-Wort zwei Silben vor der Tonsilbe hat, sind die Accente nach Accentuationssyst. XVIII §. 2. 4 transformirt.

hinein thun, ihm beimischen bed., aber das parall. לִבְצָאָה (für meinen Durst d. h. zu dessen Stillung Neh. 9, 15, 20) spricht dafür daß das בָּ von בְּבִירָה *Beth essent.* ist, wonach Lth.: *sie geben mir Gallen zu essen.* Das ἄπ. γέλασεν בְּבִירָה (Thren. 4, 10 בְּבִירָה) bed. βρωσας v. βρωσεν βρωσασθαι (√ βορ, sanscr. *gar*, lat. *vor-are*).

V. 23–37. Die Leidensschilderung ist v. 22 auf ihrem Höhepunkte angelangt, an dem das Zornfeuer des Verfolgten auflodert und in Verwünschungen ausbricht. Die 1. Verwünschung schließt sich an v. 22. Galle und Essig haben sie dem Leidenden gegeben, darum soll ihr Tisch, der reichlich gedeckte, sich ihnen in eine Schlinge verwandeln, welcher sie sich nicht entwinden können, und zwar לִבְצָאָה mitten in ihrem Wollen, während er gedeckt vor ihnen steht (Ez. 23, 41). שְׂלִיָּהִים (Nebenform von שְׂלִיָּים) heißen sie als fleischlich Sichere; das Wort bed. die Friedlichen oder Friedvollen in gutem (55, 21) und schlechtem Sinne; das Verderben soll sie plötzlich überkommen ὅταν λέγωσιν ἐρηνη καὶ ἀσφάλεια 1 Thess. 5, 3. Die LXX falsch καὶ εἰς ἀντανόησον = וְלִבְצָאָה. Die Ideenassociation v. 24 ist durchsichtig. Mit ihren Augen haben sie sich an dem Leidenden geweidet, in der Kraft ihrer Lenden haben sie ihn gemishandelt. Diese Augen mit den mordlustigen schadenfrohen Blicken sollen erblinden, diese Lenden voll strotzenden Selbstvertrauens sollen schlottern (תִּדְּעִר *imper. Hi.* wie תִּדְּרֹק Job 13, 21., v. תִּדְּעִר wofür Ez. 29, 7 u. viell. auch Dan. 11, 14 תִּדְּעִר). Ferner: Gott soll seinen Zorn über sie ausgießen (79, 6. Hos. 5, 10. Jer. 10, 25) d. i. die in seiner Natur urständenden kosmischen Verderbensmächte wider sie entbinden; יָצַק hat *Dag.* um es in der Aussprache von יָצַק zu unterscheiden. In v. 26 ist טִירָה (v. טִיר einringen) eine von den kreisförmigen Zeltlagern (arab. صبرات *sirdt* und دوار *dudr*) der Nomaden (Gen. 25, 16) entnommene Bez. des Lager- oder Wohnorts, LXX ἐκκλίσας. Verwüstung und Verödung des eignen Hauses ist dem Semiten aller Misgeschicke furchtbarstes (Job 8, 201). Das Recht so furchtbarer Verwünschungen leitet der D. daraus ab, daß sie ihn, den ohnehin von Gott Geschlagenen, verfolgen; geschlagen hat ihn Gott um seiner Sünde willen und dadurch, daß er ihn mitten hinein in eine Zeit gestellt hat, in welcher er sich in Eifer und Kummer um das Haus Gottes verzehren muß. Das von Gott über ihn verhängte Leiden ist also Züchtigungs- und Zeugnisleiden zugleich, und dieses Leiden steigern sie nach Kräften, indem sie ihm kein Mitleid, keine Schonung beweisen, sondern ihm Sünden andichten, die er nicht begangen, und ihm das, was sie ihm zu danken hätten, mit Todhaß vergelten. Es gibt auch noch manche, obwol wenige andere, die dieses Martyrium mit ihm theilen; der Ps. nennt sie im Aufblick zu J. הַלְלִיךָ deine Tödtlichgetroffenen; es sind die welchen Gott beschieden hat, einer solchen gottlosen Zeitgenossenschaft gegenüber ein durchbohrtes Herz (s. 109, 22 vgl. Jer. 8, 18) in sich zu tragen. Von dem tiefen Weh (אָל wie 2, 7) dieser erzählen sie, näml. mit selbstgerechtem selbstverblendetem Hohne (vgl. talm. ספר בלשון הרע oder ספר לשון הרע von böser Nachrede). LXX Syr. übers. ἰοῦσις (προσθήκη); sie fügen zu dem Herzleid noch hinzu; Trg. A. S. Hier. folgen dem über-

lieferten Texte. So möge sie denn Gott — dies der Sinn des *da culpam super culpam eorum* — durch völlige Entziehung seiner Gnade aus einer Schuld in die andere fallen lassen, damit der gehäuften Schuld gehäuftes Gericht entspreche (Jer. 16, 18). Der Eingang in Gottes Gerechtigkeit d. i. seine rechtfertigende und heiligende Gnade möge ihnen auf immer versagt sein. Sie mögen getilgt werden aus *סִפְּרֵי חַיִּים* Ex. 32, 32 vgl. Jes. 4, 3. Dan. 12, 1., also gestrichen aus der Reihe der Lebendigen, und zwar der diesseits Lebendigen; denn erst im N. T. erscheint das Lebensbuch als Namenliste der Erben der *ζωή αἰώνιος*. Erben des Lebens sind nach alt- wie neuest. Anschauung die *צַדִּיקִים*; darum wünscht 29^b, daß sie diesen nicht beigeschrieben werden, welche nach Hab. 2, 4 durch ihren Glauben „leben“ d. i. erhalten bleiben. Mit *נָאֲמִי* setzt sich der D. wie 40, 18 den Fluchwürdigen entgegen. Sie sind jetzt obendrauf, aber um erniedrigt zu werden; er ist elend und voll stechenden Schmerzes, aber um erhöht zu werden; Gottes Heil wird ihn seinen Feinden auf eine ihnen zu steile Höhe entrücken 59, 2. 91, 14. Dann will er den Namen Gottes laut (*הַלֵּל*) und hoch (*הַגְּדִיל*) mit Gesang und Dankbekenntnis preisen. Und solche geistliche Dankopfer des Herzens wird Gotte lieber sein, besser gefallen als ein Stier, ein Farre d. i. junger Stier = *סִי חֲמוֹשׁ* Stier-Farre Richt. 6, 25 (nach Ges. §. 113), ein Hörner, ein gespaltene Hufe habender (Ges. §. 53, 2). Diese Attribute bez. nicht die rohe materielle Thiernatur (Hgst.), sondern die gesetzmäßige Opferbarkeit; *סִי חֲמוֹשׁ* heißt der junge Stier als nicht unter drei Jahre alt (vgl. 1 S. 1, 24 LXX *ἐν μὲν ὡς ἑξάμηνος*), *סִי חֲמוֹשׁ* als zu den reinen Vierfüßlern, nämli. den klauen-spaltenden Wiederkäuern Lev. c. 11 gehörig. Selbst das stattlichste vollständig ausgewachsene, reine Opferthier steht bei J. tief unter dem aus dem Herzen kommenden Opfer dankbaren Lobes. Wenn nun die mit dem D. durch Gemeinschaft der Leiden verbundenen geduldigen Dulder (*צַדִּיקִים*) sehen werden, wie er das Opfer des Dankbekenntnisses darbringt, so werden sie sich freuen; *נָאֲמִי* ist hypoth. Prät., es heißt nicht *נָאֲמִי* (*perf. consec.*) u. nicht *נָאֲמִי* (40, 4. 52, 8. 107, 42. Iob 22, 19). Die hinter *apod.* 33^b zu erwartende berichtliche Aussage schlägt in Anrede der *אֱלֹהִים* um: ihr Herz soll aufleben, denn wie sie mit dem nun Geretteten gelitten haben, sollen sie nun auch mit ihm sich laben; man erinnert sich sofort an 22, 27., wo dies wie der Zuspruch des Bewirtenden bei der Dankopfermahlzeit ist. Untüberlegterweise würde man v. 34 nach 22, 25 *נָאֲמִי* für *נָאֲמִי* lesen (Olsch.); das Eine Obj. dort ist hier verallgemeinert: J. ist aufmerksam auf Dürftige und seine Gefesselten (107, 10) verachtet er nicht, nimmt sich ihrer vielmehr hülfreich an. Von diesem Lehrsatz, dem Reinertrag des Erlebten, aus erweitert sich die Aussicht des D. zur profetischen Aussicht auf Zurückführung Israels aus dem Exil in das Verheißungsland. Angesichts dieser Heilsthatsache der Zukunft fordert er (vgl. Jes. 44, 23) alle Creaturen zum Lobe Gottes auf, der das Heil Zions verwirklichen, die Städte Juda's wieder bauen und das seiner Wüstung entnommene Land dem jungen gottesfürchtigen Geschlechte, den Kindern der Knechte Gottes unter den Exulanten, zurückgeben wird. Die weiblichen Suff. gehen auf *נָאֲמִי* (vgl. Jer. 2, 15. 22, 6 *Cheth.*). Ähnlich lautet Jes. 65, 9.

Wäre der Ps. von David, so ließe sich die Schlußwendung von v. 34 an noch schwerer als 14, 7 f. 51, 20 f. begreifen. Ist er aber von Jeremia, so brauchen wir uns nicht einzureden, sie sei nicht von Wiederherstellung und Wiederbevölkerung, sondern von Fortbestand und Vollendung zu verstehen (Hofm. Kurtz) — Jeremia erlebte die geweisste Katastrophe, weissagte aber auch je näher sie rückte um so tröstender die Endschaft des Exils und die Wiederbringung Israels. Wie nahe gerade ihm sich die Unterscheidung Jerusalems und der Städte Juda's legte, zeigt Jer. 34, 7. Die mit v. 36 f. zusammenklingenden Weissagungen Jer. c. 32—33 sind aus der Zeit der zweiten Belagerung. Jerusalem war noch nicht gefallen, die festen Plätze des Landes aber lagen schon in Trümmern.

PSALM LXX.

Hülferuf eines Verfolgten.

- 2 Elohim, zu retten mich —
Jahve, zu meiner Hülfe eile!
- 3 Zu Schanden und zu Schmach mögen werden die meine Seele suchen,
Rückwärts weichen und beschimpft werden die mein Unglück wollen,
- 4 Zurück sich wenden zum Lohn für ihre Schande
Die da sagen: Ei da, ei da!
- 5 Inniglich freuen mögen sich in dir alle die dich suchen
Und immerfort sagen „Hochgefeiert sei Elohim“ die da lieben dein Heil.
- 6 Ich aber bin elend und arm —
Elohim, eile mir!
Meine Hülfe und mein Befreier bist du,
Jahve, zögere nicht!

Dieser kleine Ps., der Inhaltsverwandtschaft halber (vgl. bes. v. 6 mit 69, 30) dem 69. nachgeordnet, ist mit nur wenigen Abweichungen die Wiederholung von 40, 14 ff. Dieses Stück der 2. Hälfte von Ps 40 ist losgerissen und elohimisch umgesetzt. Ueber *לְהַזְכִּיר* zur *Darbringung des Mincha-Gedenktheils* s. 38, 1. Daß nicht David selbst Verf. des Ps. in dieser verstümmelten Form ist, leuchtet ein. Das *לְדוֹר* ist auch, wenn er den hier abgewandelten und zu bes. liturgischem Zwecke bestimmten Originalps. verfaßt hat, berechtigt.

V. 2—4. Daß wir ein Fragment, viell. ein nur zufällig zur Selbständigkeit gelangtes, von Ps. 40 vor uns haben, zeigt gleich zu Anfang die Weglassung des dortigen *רָצַח*; das davon regierte *לְהַזְכִּיר* gehört nun in sonst beispielloser Wortstellung zu *הַיָּשָׁה*. In v. 3 (= 40, 15) sind *יָהּ* und *קִסְמוֹתָם* preisgegeben; das Original lautet volltönender und schwunghafter. Statt *רְשָׁמִי torpescant* hat 4^a nach *יִסְגוּ אחור* um so matteres *רְשָׁבוּ recedant* (wie 6, 11 vgl. 9, 18); in 4^b fehlt hinter *הַאֲמִירִים* das hier (vgl. dagegen 35, 21) nicht zu missende *לִי*.

V. 5—6. Ohne Belang ist *יִאֲמְרוּ* statt *יִאֲמֵרוּ*. Aber da nun einmal neben *אֱלֹהִים* der Gottesname *יְהוָה* beliebt wird, so hatte dieser vor allem 5^b Anrecht auf Beibehaltung. Statt *תְּשׁוּבָתְךָ* hier *רְשׁוּבְךָ*, statt *עֲזָרָתִי* hier *עֲזָרִי*, statt *לִי* hier *הַרְשָׁב לִי* — die Hoffnung ist in Bitte umgesetzt: *eile mir* ist eine durch Herübernahme des *לִי* herbeigeführte Neuerung im Ausdruck.

PSALM LXXI.

Gebet eines greisen Knechtes Gottes um ferneren göttlichen Beistand.

- 1 In dich, Jahve, bin ich geborgen, zuschanden werd' ich ewig nicht.
- 2 Durch deine Gerechtigkeit reiß mich heraus und befreie mich,
Neige du mir dein Ohr und schaff mir Heil.
- 3 Werde mir zum Wohnstatt-Horte, mich aufzunehmen immerdar;
Du hast verordnet mir Heil zu schaffen,
Denn mein Fels und meine Berghöh bist Du.
- 4 Mein Gott, befreie mich aus der Hand des Bösewichts,
Aus der Faust des Frevlers und Vergewaltigers.
- 5 Denn du bist meine Hoffnung, Allherr Jahve,
Mein Vertrauensgrund von meiner Jugend.
- 6 Auf dich bin ich gestützt von Mutterleibe,
Aus meiner Mutter Innern warst du mein Entbinder,
Dir gilt mein Lobgesang beständig.
- 7 Gleich einem Wunder bin ich vielen,
Du aber bist meine Zuflucht, eine starke.
- 8 Voll werden wird mein Mund deines Lobes,
Den ganzen Tag deiner Verherrlichung.
- 9 Wirf mich nicht hinweg zur Greisenalterszeit;
Nun da meine Kraft hinschwindet, verlaß mich nicht!
- 10 Denn es sprechen meine Feinde über mich,
Und die meine Seele belauern rathschlagen zusammen,
- 11 Sprechend: „Elohim hat ihn verlassen;
Verfolgt und packt ihn, denn er ist unrettbar.“
- 12 Elohim, sei nicht ferne von mir,
Mein Gott, zu meiner Hülfe eile!
- 13 Mögen zuschanden werden, hinschwinden die Widersacher meiner Seele,
Sich hüllen in Schimpf und Schande die Sucher meines Unglücks,
- 14 Ich aber werde immerfort harren
Und werde hinzufügen zu all deinem Lobpreis.
- 15 Mein Mund wird erzählen deine Gerechtigkeit,
Immerfort dein Heil, denn ich weiß ihrer keine Zahlen.
- 16 Ich werde kommen mit den Machthaten des Allherrn Jahve's,
Werde preisen deine Gerechtigkeit, dich alleine.
- 17 Elohim, du hast mich unterwiesen von Jugend auf
Und bis anjetzt verkünd' ich deine Wunder.
- 18 So verlaß mich, Elohim, auch bis zum Greisenalter und Silberhaare nicht,
Bis ich verkünde deinen Arm der Nachwelt, allen Kommenden deine Stärke.
- 19 Und deine Gerechtigkeit, Elohim, reicht zur Himmelshöhe;
Der du Großes vollführt — Elohim, wer ist wie du!!
- 20 Der du uns sehen lassen Drangsalo viel und schlimm,
Du wirst uns wiederum lebendig machen
Und aus der Erde Abgründen uns wiederum emporziehn,
- 21 Wirst mehren mein Ansehn und dich wenden mich zu trösten.
- 22 Ich werde dich auch preisen auf der Naba, deine Wahrheit, mein Gott,
Werde dir spielen auf der Cither, Heiliger Israels.
- 23 Jubeln sollen meine Lippen, wenn ich dir harfzen werde,
Und meine Seele, die du erlöst hast.
- 24 Auch meine Zunge wird allzeit künden deine Gerechtigkeit,
Daß erblaßt, daß erröthet sind die mein Unglück suchen.

Auf den Davidps. 70 folgt ein wie Ps. 31 beginnender und wie Ps. 35 schließender unbenannter, in welchem v. 12 ebenso wie 70, 2 ein Nachklang von 40, 14 ist. Der ganze Ps. ist Widerhall älterer Psalmworte, die des Verf. geistiges Eigentum geworden und durch gleichartige Erlebnisse in ihm aufgefrischt sind. Bei allem Mangel an Ureigenheit hat er doch ein individuelles und zwar jeremianisches Gepräge.

Ihn für jeremianisch zu halten bestimmen uns folgende Gründe: 1) Sein Verhältnis zu Ps. der Zeit Davids und der nachdavidischen ältesten Königszeit führt uns ungef. in das Zeitalter Jeremia's herab. 2) Dieses anthologische Zusammenwinden der eignen Rede aus älteren Originalstellen und diese geschickte Variation derselben durch nur leichte Eingriffe ist ganz die Weise Jeremia's. 3) Ihm entspricht der langsame, lockere, nur spärlich mit Bildern ausgestattete und hie und da prosaische Stil des Ps. 69 ins Einzelste; ihm die Situation des D. als eines Verfolgten; ihm der Rückblick auf ein erfahrungsreiches Leben voll wundersamer Führungen; ihm, der unter Zedekia in schon über 30jähriger Wirksamkeit stand, der Uebergang zum Greisenalter, in dem sich der D. befindet; ihm die in v. 21 liegende Hindeutung auf ein hohes Amt; ihm die durchgängig sanfte elegische Stimmung, woran sich zugleich bestätigt, daß der D. sich auf einer Alters- und Erfahrungsstufe befindet, welche in Selbstbeherrschung geübt ist und durch persönliches Misgeschick sich nicht außer sich bringen läßt. Zu dem allen kommt noch ein historisches Zeugnis. Die LXX überschreibt τῷ Δαυὶδ, ἐλὼν Ἰωνὰδὰβ καὶ τῶν πρῶτων ἀρχαῶν τοῦ σέθεντον. Nach dieser Ueberschrift, deren τῷ Δαυὶδ falsch, deren zweiter Theil aber so speziell ist, daß er auf Ueberlieferung beruhen muß, war der Ps. ein Lieblingslied der Rechabiten und der ersten Exulanten. Die Rechabiten sind jenes nach Jonadabs ihres Stammvaters Willen an schlechter Nomadensitte festhaltende Völken, welches Jeremia c. 35 seinen Zeitgenossen als beschämendes Beispiel selbstverläugnenden treuen Festhaltens am väterlichen Gesetz vor Augen stellt. Ist der Ps. von Jeremia, so ist es ebenso erklärlich, daß die Rechabiten, denen Jeremia so hohe Achtung zollte, als daß die ersten Exulanten sich ihn aneigneten. Aus v. 20 schließt Hitz., daß zur Zeit der Abfassung Jerusalem bereits gefallen war, während in Ps. 69 nur erst die Städte Juda's in Asche liegen. Aber jenseit der Katastrophe Jerusalems findet sich für die Klagen des Psalmisten über Vergewaltigung und Verhöhnung keine entsprechende Lage im Leben des in Aegypten verschollenen Prof. Auch ist der Feind v. 4 nicht der Chaldäer, dessen Verhalten gegen Jer. nicht diese Namen verdiente. Und v. 20 kann auch zur Zeit der zweiten Belagerung angesichts der Katastrophe geschrieben sein.

V. 1—6. Auf J. seinen Vertrauensgrund von früher Kindheit an gestützt, hofft und erlöhrt der D. Hilfe aus Feindeshand. Die 1. dieser beiden Str. (v. 1—3) ist aus 31, 2—4, die 2. (v. 4—6, abgezogen v. 4 u. 6^c) aus 22, 10—11., beide aber gegen Ps. 70 mit weit eingreifenderen Variationen des freier reproducirenden D. Olsh. will v. 3. 90, 1. 91, 9 קִצּוֹ קִצּוֹ statt קִצּוֹ קִצּוֹ lesen, welches er für einen Schreibfehler hält. Aber dieses altmosaische deuteronomische Wort (s. zu 90, 1), vgl. den nachbiblischen Schwur קִצּוֹ קִצּוֹ (beim Tempel!), ist unantastbar. J., der 31, 3 Zufluchts-Hort heißt, wird hier Wohnstatt-Hort genannt d. i. ein nicht zu erstürmendes hohes Gestein; welches sicheres Bleiben gewährt, und dieses Bild wird mit kühner Umbildung des Textes 31, 3 weiter verfolgt: לְבֹאֵת קִצּוֹר stetiglich einzugehen d. i. wohin ich mich stetiglich und also stets, so oft es

noth ist, bergen könne. Das hinzutretende צִיָּה ist keinesfalls s. v. a. צִיָּה, eher s. v. a. צִיָּה, wahrsch. ein selbständiger Satz: du hast (ja) geboten d. i. unabänderlich beschlossen (44, 5. 68, 29. 133, 3) mir Heil zu erweisen, denn mein Fels u. s. w. Den Worten צִיָּה חַיִּים entspricht 31, 3 לְבִיחַ מְצִיָּה, was LXX *καὶ εἰς ὁλκον καταφυγῆς* übers., während sie statt jener drei Worte *καὶ εἰς τόπον ὄχυρόν* hat und מְצִיָּה vgl. Dan. 11, 15 gelesen zu haben scheint (Hitz.). In v. 5 erinnert *du meine Hoffnung* an den Gottesnamen יְשׁוּעָה bei Jeremia 17, 13. 50, 7 (vgl. ἡ ἐλπίς ἡμῶν von Christus 1 Tim. 1, 1. Col. 1, 27). Nicht minder schön als חַיִּים 22, 11 ist נִסְמָכָהּ. Ihn hatte mein Leben in seinem anfänglichen Schlummerzustande (vgl. 3, 6), ihn hat es in seinem selbstbewußten Fortbestand zur erhaltenden Stütze, zum tragenden Grunde. Und eine ebenso glückliche Umlautung ist גִּיּוֹרִי statt גִּיּוֹרִי 22, 10. Den Sinn dieses

גִּיּוֹרִי nach גִּיּוֹרִי = גִּיּוֹרִי, *retribuere* (eig. zuschneiden, zutheilen) zu bestimmen ist deshalb unthunlich, weil im Hebr. גִּיּוֹרִי dieses aram.-arab. V. vertritt. Noch weniger aber läßt es sich von גִּיּוֹרִי *transire* ableiten, dessen Part., wenn es transitiven Sinn = מוֹצִיָּאִי (Trg.) zuließe, גִּיּוֹR lauten müßte. Das V. גִּיּוֹR bez. hier seiner Wurzelbed. *abscindere* (גִּיּוֹR, syn. קָץ, קָר, קָט u. dgl.) gemäß die Lösung der Frucht von dem mütterlichen Schoße, indem der Rückblick von der Jugend zur Kindheit und bis zur Geburt zurückgeht. LXX: *σκαπαστής (μου)*, falsche LA für *ἐκσκαπαστής*, wie aus 22, 10 *ὁ ἐκσπάσας με* erhellt. Dem Ausdrucke 6^e liegt בְּ הַלֵּל 44, 9 vgl. בְּ הַלֵּל 69, 13 unter. Der Gott, dem er sein Dasein und dessen bisherige Erhaltung verdankt, ist der stete unerschöpfliche Gegenstand seines Lobpreises.

V. 7—12. Hindurchgerettet durch allerlei Gefahren, ist er geworden כְּמוֹתָהּ gleich einem Wunder (arab. أَفْتٌ v. أَفْتٌ verw. أَفَكَ ver-drehen: Umdrehung, Umgedrehtes d. i. dem Gewöhnlichen und Erwarteten Entgegengesetztes) vielen, die ihn als solches anstaunen (40, 4); sein Gott aber ist es, zu dem er wie bisher so auch fernerhin sich so wunder-seltsamer Erhaltung versieht: מִתְהַיָּיִתוֹ wie 2 S. 22, 33.; לוֹ ist Genitiv und das Suff. zurückgeworfen (s. S. 176), um das was Gott dem D. ist und leistet unvermischer und reiner hervortreten zu lassen. Wessen er auf Grund dessen was er an Gott hat sicher gewärtig ist, sagt v. 8. Und auf diesem Grunde erhebt sich auch die Bitte v. 9: wirf mich nicht hinweg (näml. von deinem Angesicht, 51, 13. Jer. 7, 15 u. ö.) zur Zeit (לְעֵת wie Gen. 8, 11) des Alterns — er ist also schon ein זָקֵן, wenn auch erst im Anfange der זָקֵן befindlich. Er bittet um Gnade für jetzt und weiterhin: nun da meine Lebenskraft hinschwindet, verlaß mich nicht! So bittet er, weil er, der schon manchmal wundersam Gerettete, auch jetzt von Feinden bedroht ist. Wie sie von ihm denken und was sie vorhaben, sagt, durch v. 10 eingeführt, v. 11. לוֹ 10^a gehört nicht zu אֵינִי, wie auch 27, 2 und anderwärts nicht: das לוֹ ist das der Bez. oder des Betreffs, wie 41, 6. Das unnöthige לְאַחֵר verräth einen D. der späteren Zeit, vgl. 105, 11. 119, 82 (wo es minder entbehrlich war) u. dagegen 83, 5 f. Der spätere D. zeigt sich auch v. 12., ein Nachklang der gleichlautenden dav. Ge-

betsworte 22, 12. 20. (40, 14 vgl. 70, 2). 35, 22. 38, 22 f. Auch sonst ist hier überall der dav. Psalmstil durchzuhören. An die Stelle von *חִשָּׁתָה* setzt das *Keri* das sonst allein übliche *חִשָּׁתָה*.

V. 13—18. Statt *יִבְלִי* 13^a mit Syr. *יִבְלִי* zu lesen empfiehlt sich im Hinblick auf 40, 15 (70, 3). 35, 4. 26. 109, 29 u. a. St., aber auch sonst sind in diesem Ps. die Originalstellen abgewandelt, der Gedankengang ist nun klimaktisch: Beschämung, Untergang (vgl. 6, 11) und zwar Untergang mit Schimpf und Schande. Dies das Geschick, welches der D. seinen Todfeinden anwünscht. Er faßt sich darauf hin in Geduld 14^a (vgl. 31, 25) und wird wenn die gerechte Vergeltung eintrifft zu all dem Lobpreis Gottes, wozu er bisher Anlaß hatte, neuen Stoff und Grund und Trieb hinzugewinnen. Die späte Entstehung des Ps. verräth sich auch hier, denn statt des *pract. Hi.* *הוֹדִיָה* (nur im Königsbuch und Koheleth) gebraucht die ältere Sprache das *pract. Kal.* Unaufhörlich wird sein Mund Gottes Gerechtigkeit, Gottes Heil erzählen (*כִּסֵּר* wie Jer. 51, 10), denn er kennt nicht Zahlen d. i. Aus- und Durchzählung derselben (139, 17 f.)¹, die göttlichen Gerechtigkeits- oder Heilsbezeichnungen *כִּסֵּר* 40, 6., sie sind an sich unendlich und somit auch der Stoff des Lobes, den sie bieten, unerschöpflich. Erzählen will er die nicht auszuzählenden, kommen mit den Machthaten des HERRN, Jahve's, preisend bekennen seine Gerechtigkeit, ihn alleine. Da *גָּדְרוֹה* gew. wie neutest. *δυναμεις* die Beweise der göttlichen *גְּבוּרָה* z. B. 20, 7 bed., so ist das *ב* das der Begleitung wie z. B. 40, 8.

66, 13.; *בוא* *ב* (*أَنْتَ*) *جاء* s. v. a. *afferre*, er will die göttlichen Machterweise, diesen reichen Stoff, herbeibringen. Daß *בְּגִבּוֹרָתָהּ* nicht auf den D. geht (in der Fälle göttlicher Stärke), sondern mit *צְדִיקָתָהּ* ein auf Gott bezogenes Paar bildet, ist aus v. 18 f. ersichtlich. *לְבָנֶךָ* schließt sich dem Sinne nach an das Suff. von *צְדִיקָתָהּ* an (vgl. 83, 19): deine (mir in Gnaden zugewandte) Gerechtigkeit, allein die deine (*te solum* = *tui solius*). Von Jugend auf hat ihn Gott unterwiesen, näml. in seinen Wegen 25, 4., den preiswürdigen und bis anher (*צְדִיקָתָהּ*) nur hier im Psalter, sonst fast nur in Prosa) hat er, der *לְמִיד*, die Wunder seines Waltens und seiner Führungen zu preisen. Möge ihn denn Gott auch fernerhin nicht verlassen *וְשִׁיבָה*. Der D. ist schon *זָקֵן* und rückt der *שִׁיבָה*, dem silberharigen Greisenalter (vgl. 1 S. 12, 2), immer näher. Möge ihn denn auch in diesen Altersstufen, an denen er angelangt ist, Gott am Leben und in seiner Gnade erhalten, bis daß (*עַד* = *עַדְיָאֵשׁ* wie 132, 5. Gen. 38, 11 u. ö.) er seinen Arm d. i. sein mächtiges Eingreifen in die Menschengeschichte verkündige der Nachwelt (*יָדָיו*), allen die kommen werden (erg. *אֲשֶׁר*) d. i. der gesamten künftigen Generation seine Stärke d. i. die Unhintertreiblichkeit seiner Ziele. Die Grundstelle hiezu ist 22, 31 f.

V. 19—24. Der Ged. dieser Verkündigung nimmt den D. so hin, daß er schon jetzt in den Ton derselben einlenkt, und da für seinen Glauben die Rettung bereits hinter ihm liegt, verhält das klaglos bittende sanfte

1) LXX übers. *οὐκ ἔγνωνπραγματείας*, Ps. Rom. *non cognovi negotiationes*, Ps. Gall. (Vulg.): *non cognovi literaturam* (wofür Ps. Hebr.: *literaturas*); nach Böttch. meint der D. wirklich, daß er die Schreibkunst nicht verstehe.

Lied in vergegenwärtigten lauten Lobgesang. Ohne daß v. 19—21 dem *עַד-אֲנִי* v. 18 untergeordnet sind, paart sich *וַיִּדְרֹךְ* in engem Anschluß mit *גְּבוּרָתוֹ*. 19^a ist ein selbständiger Satz; *עַד-מָוֶה* vertritt das Prädicat: Gottes Gerechtigkeit ist überschwenglich (36, 6 f. 57, 11). Der Ruf *כִּי* geht wie 35, 10. 89, 9. Jer. 10, 6 auf Ex. 15, 11 zurück. Nach dem *Chethib* erweitert sich v. 20 der Gesichtskreis des D. von den selbsterlebten Erweisen der Stärke und Gerechtigkeit Gottes zu den miterlebten in der Gesch. seines Volkes; das *Keri* (vgl. dagegen 60, 5. 85, 7. Dt. 31, 17) beruht auf Verkenennung dieser Verflochtenheit der Erlebnisse des Verf. in die des Volkes. *וַיִּשֶׁב* liefert beidemal zum Hauptverbum wie 85, 7 (vgl. 51, 4) den entsprechenden Adverbialbegriff. *וַיִּשֶׁב* eig. Gedröhn, gew. von tiefem Wasserschwall, bed. hier den Abgrund; „der Erde Abgründe“ (LXX *ἐκ τῶν ἀβύσσων τῆς γῆς*, wie der Syrer das neutest. *ἄβυσσος* z. B. Lc. 8, 31 mit *לְמַעַן* übers.) sind wie die Thore des Todes 9, 14 ein Bild der äußersten Todesgefahren, bei denen man schon wie halb im Schlunde des Hades steckt. In der Tempusfolge scheidet sich deutlich Vergangenheit und Zukunft. Wenn Gott sein Volk aus der Tiefe der gegenwärtigen Katastrophe wieder erheben wird, dann wird er auch des D. *וַיִּשָּׂא* d. i. die Hoheit seines Amtes dadurch steigern, daß er ihn gegenüber seinen Feinden glänzend rechtfertigt, und wird ihn wiederum (*וַיִּשָּׂא* fut. Ni. wie oben *וַיִּשֶׁב*) trösten. Für diese nationale Wiederherstellung und persönliche Ehrenrettung will er seinerseits auch (vgl. Job 40, 14) dankbar sein: er will Gott preisen, preisen seine Wahrheit d. i. Verheißungstreue. *וַיִּשְׁבַּח* statt *וַיִּשְׁבַּח* lautet umständlicher als in der alten Poesie. Der Gottesname *וַיִּשְׁבַּח* kommt hier das 3. Mal im Psalter vor, die beiden andern Psalmstellen 78, 41. 89, 19 sind der Zeit nach älter, älter auch als Jesaja, der ihn 30 mal, und Habakuk, der ihn 1 mal gebraucht; Jeremia hat ihn zweimal 50, 29. 51, 5 und zwar nach jesaianischem Vorbilde. In v. 23. 24^a will der D. sagen, daß Mund und Mund, Gesang und Rede zu Gottes Liebe zusammenwirken sollen. *וַיִּשְׁבַּח* mit *Dag.* auch im 2. n. d. F. *וַיִּשְׁבַּח*, *וַיִּשְׁבַּח*, woneben sich auch die LA *וַיִּשְׁבַּח* findet und die an sich n. d. F. *וַיִּשְׁבַּח* zulässige, hier aber unbezeugte LA *וַיִּשְׁבַּח*.¹ Der Cohortativ nach *כִּי* (LXX *ὅτι*) will sagen: wenn ich mich gedrunken fühle, Dir zu harfnen. In den Perf. der Schlußzeile steht das Gehoffte wie schon geschehen vor seiner Seele. *כִּי* wiederholt sich mit triumphirender Emphase.

PSALM LXXII.

Gebet um die Friedensherrschaft des Gottgesalbten.

- 1 Elohím, deine Gerechtsame gib dem Könige
Und deine Gerechtigkeit dem Königssohne.

1) Heidenheim liest *וַיִּשְׁבַּח* mit *Segol* nach der Angabe Ibn-Bil'ams in seinem *מִקְרָא* und Mose ha-Nákdans in seinem *מִקְרָא*, daß dem Auslaut *וַיִּשְׁבַּח* vorausgeht, ausgen. nur *וַיִּשְׁבַּח* und *וַיִּשְׁבַּח*. Baer dagegen liest *וַיִּשְׁבַּח* nach AE und Kimehi (*Michlol* 66^b).

- 2 Er regire dein Volk mit Geradheit
Und deine Leidvollen mit Rechtsgemäßheit.
 - 3 Tragen mögen die Berge Frieden dem Volke
Und die Hügel vermöge Gerechtigkeit.
 - 4 Er schaffe Recht den Leidvollen im Volke,
Heil den Kindern Dürftiger, und er zermahme Bedrucker.
 - 5 Fürchten möge man dich so lang die Sonne,
Und angesichts des Mondes in Geschlecht der Geschlechter.
 - 6 Er komme herab wie Regen auf Wiesengras,
Wie Regenschauer, Wasserguß zur Erde.
 - 7 Es blühe in seinen Tagen der Gerechte
Und Fülle des Friedens bis der Mond nicht mehr.
 - 8 Und er herrsche von Meer zu Meer
Und vom Strom bis zu der Erde Enden.
 - 9 Vor ihm sich bücken werden Wüstenbewohner
Und seine Feinde werden Staub lecken.
 - 10 Die Könige von Tarsis und den Inseln zollen Gaben,
Die Könige von Saba und Meroë bringen Zins dar.
 - 11 Und es werden ihm huldigen alle Könige,
Alle Völker werden ihm dienen.
 - 12 Denn er wird retten den schreienden Dürftigen
Und Leidvolle, die keinen Beistand haben.
 - 13 Milde üben an Geringen und Dürftigen,
Und den Seelen Dürftiger helfen,
 - 14 Von Druck und Gewaltthat losmachen ihre Seele,
Und theuer gilt ihr Blut in seinen Augen:
 - 15 Er soll leben und mit Saba-Gold wird er ihn beschenken,
Und er wird beten für ihn stets, immerfort ihn segnen.
 - 16 Mög' es geben Fülle von Korn im Lande bis an der Berge Gipfel,
Es woge wie der Libanon dessen Frucht,
Und hervorbühen mögen sie aus Städten wie Kraut der Erde.
 - 17 Es dauere sein Name auf ewig,
Angesichts der Sonne treibe Sprossen sein Name
Und segnen mögen sie sich in ihm, alle Völker ihn selig preisen.
 - 18 Gebenedeiet sei Jahve Elohim der Gott Israels,
Der Wunder vollführt alleine.
 - 19 Und gebenedeiet sei sein herrlicher Name auf ewig
Und voll werde seiner Herrlichkeit die ganze Erde.
- Amen und Amen.**

20 Zu Ende g-bracht sind die Gebete Davids des Sohns Isai's.

Dieser mit Ps. 71 durch Gemeinsamkeit des Schlagworts צדקת verbundene letzte Ps. der Grundsammlung scheint im Hinblick auf die Unterschrift dieser 72,20 ein Ps. Davids sein zu sollen, so daß also לְשִׁלְמֹה Salomo nicht als Verf., sondern als Gegenstand bez. Aber das ל von לְשִׁלְמֹה hier und 127,1 kann nicht anders verstanden werden, als das ל überall an der Spitze der Ps., wo es mit Eigennamen verbunden ist, es ist da überall Ausdruck der Zugehörigkeit durch Autorschaft. So dann hat der Ps. in Stil und Haltung mit Ps. Davids nicht die mindeste Verwandtschaft. Salomonisch dagegen sind seine spruchartige großentheils distichische Bewegung, die weniger urfrische unmittelbare, als kunstgedichtartige reflektirende fast schwerfällige Weise, der geographische Gesichtskreis, der Reichtum an Naturbildern, die Berührungen mit dem B. Iob, welches unstreitig dem Kreise salomonischen

Schrifttums angehört — zusammentreffende Merkmale, welche für Salomo entscheiden. Ist aber Salomo Verf., so fragt sich wer Gegenstand des Ps. ist. Nach Hitz. Ptolemaios Philadelphos; aber kein wahrer Israelit konnte diesen in dieser Weise besingen, und daß dergleichen Carmina in das Gesangbuch Israels eingedrungen, ist ohne sicheres Beispiel. Der Gegenstand des Ps. ist entw. Salomo (LXX *εἰς Σαλωμών*) oder der Messias (Trg.: „o Gott, gib deine Rechtsordnungen מִשְׁפָּטֶיךָ אֱלֹהֵינוּ“). Es ist beides richtig. Salomo selbst ist es, dem die Fürbitten und die Segenswünsche dieses Ps. galten; Salomo hat ihn ebenso wie David die Ps. 20 u. 21 dem Volke in Herz und Mund gelegt, wahrsch. bald nach seinem Regirungsantritte, gleichsam ein Kirchengebet für den neuen regirenden König. Aber der Ps. ist nichtsdestoweniger auch messianisch, und mit Fug und Recht hat ihn die Kirche zum Hauptpsalm des Epiphaniestes gemacht, welches aus ihm den Namen *festum trium regum* bekommen hat.

Salomo wurde wirklich ein gerechter, milder, gottesfürchtiger Herrscher, er befestigte und erweiterte auch das Reich, er herrschte über eine Unzahl von Menschen, erhaben an Weisheit und Reichtum über alle Könige der Erde; seine Zeit war die glücklichste, fried- und freudenreichste Zeit, die Israel jemals erlebt hat. Die Worte des Ps. gingen alle an ihm in Erfüllung bis auf das Eine: die ihm angewünschte allgemeine Weltherrschaft. Aber der Ausgang seiner Regierung glich nicht ihrem Anfang und ihrer Mitte; das schöne, das herrliche, das reine Messiasbild, welches er darstellte, erblich, und mit diesem Erbleichen nahm die heilsgeschichtliche Entwicklung eine neue Wendung. In der Zeit Davids und Salomo's hatte die Hoffnung der Gläubigen, welche sich an das davidische Königtum knüpfte, noch nicht völlig mit der Gegenwart gebrochen. Man wußte damals gemeinhin von keinem andern Messias, als dem Gottgesalbten, welcher David und Salomo selbst ist. Als aber das Königtum in diesen seinen beiden herrlichsten Gestalten sich als unzureichend ausgewiesen hatte, die Idee des Messias oder des Gottgesalbten zur Verwirklichung zu bringen, und als die folgende Königsreihe die an dem Königtum der Gegenwart haftende Hoffnung gründlich täuschte, die hie und da, wie unter Hizkia, noch aufflackernde gänzlich dämpfte und von der Gegenwart hinweg in die Zukunft drängte, da und erst da kam es zum entschiedenen Bruche der messianischen Hoffnung mit der Gegenwart, das Messiasbild wird nun mit Farben, welche unerfüllt gebliebene ältere Weiss. und der Widerspruch des gegenwärtigen Königtums mit seiner Idee darboten, in den reinen Aether der Zukunft (wenn auch der nächsten) gemalt, es wird mehr und mehr ein so zu sagen überirdisches, übermenschliches, jenseitiges, der unsichtbare Hort und das unsichtbare Ziel eines an der Gegenwart verzweifelnden und ebendadurch verhältnismäßig geistlicher und himmlischer gewordenen Glaubens (vgl. die unserm Ps. entnommenen Farben des Messiasbildes Jes. c. 11. Mi. 5, 3, 6. Zach. 9, 9 f.). Man muß sich, um das recht zu würdigen, des Vorurtheils entledigen, der Schwerpunkt der alttest. Heilsverkündigung liege in der Weiss. vom Messias. Wird denn irgendwo der Messias als Welterlöser dargestellt? Der Welterlöser ist Jahve. Die Parusie Jahve's ist der Schwerpunkt der alttest. Heilsverkündigung. Ein Gleichnis möge veranschaulichen, wie die alttest. Heilsverkündigung sich entwickelt. Das A. T. ist im Verhältnis zum Tage des N. T. Nacht. In dieser Nacht steigen in entgegengesetzten Richtungen zwei Sterne der Verheißung auf. Der eine beschreibt seine Bahn von oben nach unten: es ist die Verheißung von Jahve der da kommt. Der andere beschreibt seine Bahn von unten

nach oben: es ist die Hoffnung, die auf dem Samen Davids ruht, die anfangs ganz menschlich und nur irdisch lautende Weiss. vom Sohne Davids. Diese beiden Sterne begegnen sich zuletzt, sie schmelzen zusammen in Ein Gestirn, die Nacht verschwindet und es wird Tag. Dieses Eine Gestirn ist Jesus Christus, Jahve und Davids Sohn in Einer Person, der König Israels und zugleich der Erlöser der Welt, mit Einem Worte der Gottmensch.

V. 1—4. Der Name Gottes, nur einmal vorkommend, lautet אלהים, und dies reicht aus, um den Ps. zum elohimischen zu stempeln. אֱלֹהֶיךָ (vgl. 21, 2) und אֱלֹהֵיךָ sind nur nach poetischem Sprachgebrauch artikellos; die Bitte selbst und schon die Wortstellung zeigen, daß der Königssohn da und daß er König ist, Gott wird gebeten, ihm seine מְשִׁפּוּטִים d. i. die ihm, dem Gotte Israels, zuständigen Rechte oder Befugnisse und אֲדָרָתוֹ d. i. die Amtsgabe zu verleihen, sie göttlicher Gerechtigkeit gemäß auszuüben. Nach dem bittenden הֵן geben sich nun die ohne *apod.* folg. Fut. als Optative. Berge und Hügel bez. synekdochisch das ganze Land, dessen weithin sichtbare Höhepunkte sie sind; נָשָׂא ist nach אֶרֶץ נָשָׂא Ez. 17, 8 gemeint: שְׂלֵים möge die Frucht sein, die auf allen Bergen und Hügeln reift, allseitiges in sich befriedigtes und befriedetes Wolsein. Zu 3^b ist das Präd. aus 3^a zu entnehmen, so wie hinwieder בְּצִדְקָה „in oder durch Gerechtigkeit“, deren Frucht eben der Friede ist (Jes. 32, 17), auch zu 3^a gehört, so daß also beide Glieder sich ergänzen: durch Gerechtigkeit — wünscht der D. — möge es zu solcher auf allen Höhen des Landes prangenden Friedensfrucht kommen. Immerhin aber macht 3^b den Eindruck als ob ein V. wie תִּפְסַחְנָה (Böttch.) fehle. In v. 4 setzen sich die Wünsche bildlos fort. הוֹשִׁיעַ hat, wie öfter, in der Bed. Heil schaffen Dativ-Objekt. בְּנֵי-אֲדָמִיךָ sind geborne Arme, wie אֱלֹהֵיךָ ein geborner König. Ungerechtem Regiment gelten geborne Arme mehr oder weniger als rechtlos.

V. 5—8. Die Gebetsanrede v. 1 setzt sich wunschweise fort: man möge dich, Elohim, fürchten אֶת-שִׁפְטְךָ mit der Sonne d. i. während ihrer ganzen Währung (אֶת im Sinne der Gleichzeitigkeit wie Dan. 3, 33); לְפָנֶיךָ bei Mondenschein (vgl. Iob 8, 16 לְפָנֵי-שֶׁשׁ bei Sonnenschein) d. i. so lange der Mond scheint; הַיּוֹר הַזֶּה (Acc. der Zeitdauer vgl. 102, 25) ins äußerste Geschlecht welches die andern Geschlechter überdauert (wie שְׁמַי הַשְּׁמַיִם von den äußersten Himmeln, welche die andern umspannen) — die zwei ersten Umschreibungen der unbegrenzten Zeit kehren in dem nachsalom. Ps. 89, 37 f. wieder, vgl. den bildlosen Ausdruck in Salomo's Weihgebet 1 K. 8, 40. Die Beständigkeit des Königtums, von dessen Wirkung solche Beständigkeit der Gottesfurcht gehofft wird, kommt erst v. 17 zur Aussage; die Anrede v. 5 auf den König zu bez. (Hupf. Hitz.), welcher weder v. 4 noch v. 6 noch irgendwo im Ps. angeredet wird, ist willkürlich: es wird im Aufblick zu Gott gewünscht, daß das gerechte und milde Regiment des Königs die Ausbreitung der Furcht Gottes von Geschlecht zu Geschlecht in endlose Zeiten zur Folge haben möge. Wie in v. 5 gefällt sich der D. v. 6 in Synonymenhäufung zu verstärktem Gedanken Ausdruck; die letzten zwei Ausdrücke stehen wie v. 5 verbindungslos neben einander. רִיבִים (von רִבַּב, *densum, spissum* und erst von da aus theils

multum theils *magnum* esse) ist der in dichten Tropfen sich ergießende Regenschauer, und auch וַיִּרֵי is nicht Syn. von וַי, sondern (von וַיִּרֵי fließen mittelst der seltenen Verdoppelung der beiden ersten Stammbuchstaben gebildet-Ew. §. 157^d) eig. der Tropfenfall oder die Traufe (vgl. b. Joma 87^a: „indem die Magd oben Wasser ausgoß, kamen ihm וַיִּרֵי auf den Kopf“); וַי aber ist nicht die Wiesenschur = geschorene abgemähete Wiese, so wenig als וַי arab. *ǧizza* das geschorene Fell, sondern im Gegentheil das mit Wolle oder Federn (z. B. Straußfedern) noch versehene bed., vielmehr die Matte d. i. die zur Mahd (zum Mähen) bestimmte Grasfläche. Das Schlußwort וַיִּרֵי (acc. loci wie 147, 15) schließt sich mit dem Anfangswort וַיִּרֵי zus.: *descendat in terram*. In seinen letzten Worten 2S. c. 23 hatte David die Wirkung der Herrschaft seines Nachfolgers, den er schaut, mit der befruchtenden Wirkung des Sonnenscheins und des Regens auf die Erde verglichen. Daß Salomo's Regiment sich so wolthätig für das Land erweise, ist der Sinn von v. 6. Das Bild vom Regen erzeugt v. 7 ein anderes: blühen möge unter seinem Regimente der Gerechte (in unbehinderter begünstigter Selbstentfaltung) und Heil in Fülle (möge erstehen) וַיִּרֵי bis es keinen Mond mehr gibt (vgl. den ähnlichen Ausdruck Job 14, 12). An den Wunsch ununterbrochener Glückseligkeit der Gerechten unter diesem Könige reiht sich der Wunsch unbeschränkter Ausdehnung seiner Herrschaft v. 5. Das Meer (Mittelmeer) und der Strom (Euphrat) sind geografisch bestimmte Ausgangspunkte, von wo sich die Grenzbestimmung ins Unbegrenzte erweitert; Salomo herrschte schon bei seinem Regirungsantritt über alle Reiche vom Euphrat bis zur Grenze Aegyptens, die Wünsche hier greifen weiter, Zacharia wiederholt sie 9, 10 weissagend mit Bezug auf den König Messias.

V. 9—11. Diese 3. Str. enthält Aussichten, welche die 4. begründet; die Stellung der Futt. wird hier eine andere. Die Betrachtung geht von den heimischen Beziehungen des neuen Regimentes auf die auswärtigen über, und zugleich wandeln sich die Wünsche in Hoffnungen. Die ehrfurchtgebietende Herrschaft des Königs wird sich bis in die entlegensten Winkel der Wüste erstrecken; וַיִּרֵי heißen je nach dem Zus. sowol wüstenbewohnende Thiere als Menschen, hier sind es unstreitig Menschen, aber 74, 14. Jes. 23, 13 ist es streitig, ob Menschen oder Thiere. Da LXX A. S. Hier. es hier und LXX Hier. auch 74, 14 *Αἰθιοπίας* übers., so scheint man überlieferungsgemäß bei dem Worte an die Nomadenvölker rechts und links vom arab. Meerbussen gedacht zu haben, bes. an die sogen. Ichthyophagen. Diese sinken ehrfürchtig vor ihm in die Kniee und die ihn feindlich bekämpfen, müssen zuletzt ihr Antlitz vor ihm im Staube verhüllen. Der fernste Westen und Süden wird ihm unterthänig und zinspflichtig: die Könige des silberreichen südspanischen Tartessos und der mittelmeerischen Eilande und Küstenlande, also die Könige Europa's des Inselwelttheils, und die Könige des euschitischen oder des juktanitischen וַיִּרֵי und des euschitischen וַיִּרֵי, wie nach Jos. die Hauptstadt von Meroë hieß (s. Genesis S. 206); eine Königin jenes juktanitischen und also süd-arabischen, viell. aber richtiger (s. Wetzstein zu Jes. S. 661): des

cuschitischen (nubischen) שָׁבָא war es, welche der Ruf der Weisheit Salomo's herbeizog 1 K.c. 5. Bei beiden Völkern ist an ihren Reichtum an Gold und andern Kostbarkeiten gedacht. Der Tribut ist in תְּשִׁיבָה (Tribut bezahlen 2 K. 17, 3 vgl. 3, 4) nicht als Gegenleistung für gewährten Schutz gedacht (Mr. Hgst. Olsh.), auch nicht als periodisch sich wiederholende Leistung (Röd. mit Verweisung auf 2 Chr. 27, 5), sondern als Zurückbringung d.i. Erstattung einer Schuld *referre s. reddere debitum* (Hupf.), nach derselben Vorstellung, nach welcher pflichtige Einkünfte *reditus* (*revenues*) heißen. In dem sinnverw. אֲשֶׁר יִקְרִיב אֲשֶׁר erscheint die Darbringung wie eine Opferleistung; אֲשֶׁר bed. Ez. 27, 15 die Zahlung in Tauschwaare, hier den schuldigen Zins, von שָׂר, welches in Verschmelzung mit dem *prosth.* mittelst Lautverschiebung nach arab. Weise in שָׂר übergegangen ist, wie in אֲשֶׁר־כֵּל das V. שָׂר־כֵּל verflechten in שָׂר־כֵּל (Röd. *thes.*). In v. 11 durchbricht die Hoffnung alle Schranke: Alles untergibt sich seinem weltüberwindenden Scepter.

V. 12—15. Die Aussichten werden nun begründet; Voluntativformen mischen sich ein, weil die Aussicht in die Zukunft doch mehr lyrisch als profetisch ist. Die Erhöhung des Königs zum Weltherrscher ist der Lohn seiner Herablassung, er zeigt sich als Helfer und Schutzherr der Armen und Bedrängten, welche Gottes besonderes Augenmerk sind; er achtet es für seine Aufgabe, gerade die Herabgekommenen und Armen recht schonend, recht mitgefühlvoll zu behandeln (יָדָם), und ihr Blut ist theuerbar in seinen Augen. V. 12 klingt Iob 29, 12 nach. Der Sinn von 14^b ist wie 116, 15.; statt יָדָם ist mit beibehaltenem י des Stammes יִדָּם geschrieben. Wie 49, 10 folgt auf יִדָּם auch hier יִדָּם. Die Aussage individualisirt sich: und er (der mit dem Tode Bedrohte) soll leben (Voluntativ mit Bezug auf den Willen des Königs). Aber wer ist nun Subj. zu יִדָּם? Nicht der Gerettete (Hitz.), denn nach den vorausgeg. Bezeichnungen v. 11 f. können wir in dessen Besitze nicht יָדָם שָׂר (jemanisches oder aethiopisches Gold) erwarten. Also der König und zwar Salomo, für welchen Verfügung über Saba-Gold charakteristisch ist. Des Königs Tichten und Trachten geht dahin, daß der nahezu hingeopferte Arme lebe oder wiederauflebe, und nicht allein Recht verschaffen wird er ihm, er wird ihn auch reichlich beschenken, und er, der gerettete und aus des Königs Reichtum beschenkte Arme, wird für ihn, den König, unablässig beten, allezeit ihn segnen. Der Arme ist der Auflebende und Beschenkte und Fürbittende und Segnende, der König aber der beglückende Geber. Zu den einzelnen Vv. die rechten Subjekte hinzuzudenken bleibt dem Leser überlassen. Jene ausgeprägte Bestimmtheit, welche wir von rednerischer Darstellung fordern, ist dem orientalischen Stile fremd (s. Gesch. der jud. Poesie S. 189). So wie wir erkl. auch Mr. Hofm.

V. 16—17. Hier wo die Futt. wieder an die Spitze der Sätze zu stehen kommen sind sie auch wieder optativisch zu verstehen. Als Segen einer solchen Herrschaft nach Gottes Herzen läßt sich dem Lande getrost nicht bloß Fruchtbarkeit, sondern außerordentliche Fruchtbarkeit wünschen. מְסִיחָ (אֲנ. λεγ.), vom Syr. *sugo* Menge übers., wird von den jud. Lexikografen richtig v. מְסִיחָ = מְסִיחָ (im Aussatz-Gesetz), mischn. מְסִיחָ,

aram. פָּשָׁא, arab. فشا aber auch فش (s. Iob S. 438), sich ausbreiten *expandere*, abgeleitet, so daß es eine weiten und breiten Raum einnehmende Fülle bed.; פָּרָאֵשׁ bis an den Gipfel wie 36, 6. 19, 5 — der so sich ergebende Sinn ist der gleiche wie wenn Hofm. (Weiss. u. Erf. 1, 180 f.) פָּדָה (von פָּדַם = אָדַם) in der Bed. Grenzlinie faßt: hart am Gipfel der Berge erst soll das letzte Getreide stehen, mit Bez. auf die terrassenförmige Bebauung der Höhen. פָּרִי' bez. sich nicht auf פָּרִי' (Hitz. mit irreleitender Verweisung auf Jo. 2, 3), sondern auf פָּר zurück: so hoch und dicht möge die Kornfrucht stehen, daß die Felder, vom Winde bewegt, wie der hohe dicke Wald des Libanon erbeben d. i. auf- und niederwogen; die LXX, welche *ὑνεραρρησεται* übers., nimmt פָּרִי' für פָּרָאֵשׁ, wie Ew.: es gipfele d. i. steige hoch empor wie der Libanon seine Frucht; aber ein V. פָּרָאֵשׁ ist unbekannt und wie bombastisch ist dieses Bild gegen jenes großartige, aber schöne, welches wir auch nicht gegen die Conj. פָּרָאֵשׁ (reich sei) vertauschen möchten. Der andere Wunsch geht auf schnelles fröhliches Wachstum der Bevölkerung: die Menschen mögen erblühen aus Stadt und Stadt wie das Krant der Erde (vgl. Iob 5, 25, wo auch פָּרָאֵשׁ an פָּרָאֵשׁ anklingt) d. i. frisch, schön, zahlreich wie dieses — Israel wurde wirklich unter Salomo's Scepter so zahlreich „wie der Sand am Meere“ 1 K. 4, 20., aber Bevölkerungszuwachs ist auch im Bilde der messianischen Zeit ein stehender Zug 110, 3. Jes. 9, 2. 49, 20. Zach. 2, 8 vgl. Sir. 44, 21. Werden aber unter des Königs gerechtem und mildem Walten Land und Volk dermaßen gesegnet, so kann seinem Namen ewige Dauer gewünscht werden. Möge dieser Name — wünscht der D. — so lange uns die Sonne ihr Antlitz zukehrt immer neue Sprossen treiben (פָּרִי' *Chethib*) oder Sprossen bekommen (פָּרִי' *Keri* v. נִי' פָּרִי'), indem die segensreichen Folgen der Herrschaft des Königs immer neuen Anlaß geben, seinen Namen zu verherrlichen. Mögen in ihm sich segnen, ihn selig preisen alle Nationen, und zwar, wie פָּרִי' פָּרָאֵשׁ sagt, so selig, daß seine Segensfülle ihnen als das Höchste erscheint, was sie sich selber wünschen. Man denke zu *et benedicant sibi in eo* das allgemeinste noch unbestimmte Subj., welches dann sich näher zu *omnes gentes* mit einem sinnverwandten zweiten Präd. bestimmt. Die Accentuation (*Athnach*, *Mug-rasch*, *Silluk*) ist untadelhaft.

V. 18—19. Schluß-Beracha des 2. Psalmbuchs. Sie lautet volltönen-der als die des 1. Psalmbuchs, und absichtlich heißt Gott hier nicht wie dort אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל, sondern, weil B. 2 lauter Elohims. enthält, ה' אֱלֹהִים אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל. „Der Wunder thut alleine“ ist ein übliches Lob Gottes 86, 10. 136, 4 vgl. Iob 9, 8. שֵׁם קְבוֹדוֹ ist ein Stichwort der nach-exil. Gottesdienstsprache Neh. 9, 5., es ist s. v. a. in der liturgischen Beracha שֵׁם קְבוֹדוֹ מְלִכּוֹתוֹ, Gottes herrlicher, das Gepräge seiner Herrlichkeit tragender Name. Die Schlußworte: und voll werde . . . sind aus Num. 14, 21. Hier wie dort ist beim Passiv die Construction des Aktivs mit

1) Sprich *wejithbärchu*, weil der Ton auf dem ersten Stammbuchstaben ruht, dagegen v. 15 *jebārachenhu* mit *Chatef*, s. die Regel in Luth. Zeitschr. 1863 S. 412.

doppeltem Acc. des Füllenden und zu Füllenden beibehalten, denn auch כְּבוֹדוֹ ist Acc.: erfüllt werde mit seiner Herrlichkeit (man mache ihrer voll) die ganze Erde. Das durch יְגָעָה gepaarte אֲנִי ist im A. T. diesen Psalter-Doxologien ausschließlich eigen.

V. 20. Unterschrift der Grundsammlung. Die Abkunft dieser Unterschrift kann nicht die gleiche sein mit der der Doxologie, die nur deshalb zwischen ihr und dem Ps. zwischen eingeschoben ist, weil sie bei der gottesdienstlichen Anagnose mitgelesen werden sollte (*Symb.* p. 19).

כְּנִי = כְּנִי wie רָחֵם 36, 13. כְּנִי 80, 11., alles an der betonten *ult.* kenntliche *Psal-* Formen. Vergleichbar ist die Unterschrift אֲנִי הָיִיתִי דְּבָרִי אֱלֹהִים Iob 31, 40., welche die Wechselreden und Monologe Iobs von den Reden Gottes scheidet. Wer den ganzen Psalter mit den vielen jenseit Ps. 72 noch folgenden Ps. Davids überblickte, konnte hier nicht diesen Schlußstein setzen. Ist sie aber älter als die doxologische Fünftheilung, so ist sie ein für die Entstehungsgeschichte der Sammlung bedeutsamer Fingerzeig. Sie beweist, daß der uns vorliegenden Gesamtsammlung wenigstens Eine kleinere Sammlung vorausgegangen ist, von der wir sagen können, daß sie bis Ps. 72 reichte, ohne damit behaupten zu wollen, daß sie alle Ps. bis dahin enthielt, da deren mehrere bei der Gesamtedaktion in sie eingeschaltet sein können. Aber Ps. 72 kann sie enthalten haben, da sie frühestens in der salom. Zeit zusammengestellt worden ist. Daß sie unmittelbar unter einem Ps. Salomo's gerade so gefaßt ist, hat gleichen Grund, wie daß der ganze Psalter im N. T. als davidisch citirt wird. David ist Vater des שִׁיר ה' 2 Chr. 29, 27 und darum können alle Ps. davidisch heißen, wie alle מְשָׁלִים salomonisch, ohne daß deshalb alle von David selbst verfaßt sind.

DAS DRITTE BUCH DES PSALTERS

Ps. LXXIII—LXXXIX.

PSALM LXXIII.

Ueberwundene Versuchung zum Abfall.

- 1 Ja gut ist gegen Israel Elohim
Gegen die, so reines Herzens.
- 2 Ich aber — beinahe wären gewankt meine Füße,
Schier ausgeglitten meine Schritte.
- 3 Denn ich ereiferte mich ob der Ruhmredigen,
Wenn ich das Wölgerehen der Frevler sah.
- 4 Denn keine Qualen leiden sie,
Gesund und mastig ist ihr Wanst.
- 5 In Mühsal Sterblicher befinden sie sich nicht,
Und nicht wie andre Menschen werden sie geplagt.
- 6 Darum kettet um ihren Hals sich Hoffart,
Es deckt sie als Anzug Unbill um und um.
- 7 Es glotzen aus Fett ihre Augen,
Nach außen treten des Herzens Einbildungen!
- 8 Sie höhnen und reden in Bosheit Unterdrückung,
Von hoch herab reden sie.
- 9 Sie setzen an den Himmel ihren Mund
Und ihre Zunge schreitet einher auf Erden.
- 10 Darum wendet sich ihr Volk herzu
Und Wasser in Fülle wird eingeschlürft von ihnen.
- 11 Und sprechen: „Wie sollte Gott wissen
Und Wissen inwohnen dem Höchsten!?
- 12 Siehe die da sind gottlos,
Und ewig sorglos haben sie hohe Macht erlangt!
- 13 Nur umsonst hab' ich mein Herz geläutert
Und wusch in Unschuld meine Hände,
- 14 Und war doch geplagt den ganzen Tag
Und meine Züchtigung war alle Morgen da.“ —
- 15 Hätt' ich gedacht: ich will gleicherweise reden,
Sieh, so hätt' ich treulos gehandelt am Geschlecht deiner Kinder.
- 16 Doch wenn ich nachsann, es zu enträthseln:
Allzuschwierig war es in meinen Augen —
- 17 Bis ich einging zu Gottes Heiligtümern,
Recht Acht gab auf ihr Ende:
- 18 Fürwahr aufs Schlüpfrige gibst du zu stehn ihnen,
Du stürzest sie zu Trümmern.

- 19 Wie sind sie zu Wüsten worden augenblicklich,
Verandet, vergangen von Schreckensgeschicken!
- 20 Wie einen Traum, sobald man aufwacht,
O HErr, entschlägst du, rege werdend, dich ihres Bildes.
- 21 Wenn sich erbitterte mein Herz
Und in meinen Nieren es mich stäche:
- 22 Ich wär' ein Dummer und verstandlos,
Ein Behēmôth wär' ich gegen dich.
- 23 Aber ich bleibe stets an dir,
Du hast erfaßt meine rechte Hand.
- 24 Nach deinem Rathschluß wirst du mich leiten
Und hernach zu Ehren mich aufnehmen.
- 25 Wen hab' ich in den Himmeln?
Und bist du mein, behagt mir nicht die Erde!
- 26 Mag hinschwinden mein Fleisch und mein Herz —
Meines Herzens Hort und mein Theil ist Elohim auf ewig.
- 27 Denn siehe, die dir sich Entfremdenden werden umkommen,
Du vertilgest alle die dich buhlerisch verlassen.
- 28 Ich aber — mit Elohim verbunden sein ist mein Glück,
Ich setze in den Allherrn, Jahve, meine Zuflucht,
Zu erzählen alle deine Fügungen.

Nach dem Einen Asafps. des 2. Psalmbuchs Ps. 50 folgen von Ps. 73 bis 83 deren noch elf. Sie sind sämtlich elohimisch während die Korahps. in eine elohimische und jehovische Gruppe zerfallen. Ps. 84 leitet von der einen zur anderen über. Die Elohimps. reichen von Ps. 42—84 und sind auf beiden Seiten von Jahveps. umschlossen.

Dem Inhalte nach ist Ps. 73 das Seitenstück von Ps. 50. Wie dort der Schein der Werkheiligkeit auf sein Nichts zurückgeführt wird, so hier das Scheinglück der Gottlosen, durch welches sich der D. nicht zum Heidentum (Hitz.), sondern zu jener Freigeisterei abzufallen versucht fühlte, welche sich in der Heidenwelt nicht minder der *δαιμονία*, wie innerhalb Israels des Glaubens an Jahve entledigt. Ein volksgesch. Hintergrund, welcher dem *עֲדָסָי* widerspräche, kommt nirgends zum Vorschein, und der Zweifel an der sittlichen Weltordnung wird ebenso wie in Ps. 37. 49 und im B. Iob niedergeschlagen. Die Theodicee erhebt sich von der Hinweisung auf die diesseitige Vergeltung, welcher die Gottlosen nicht entgehen, noch nicht bis zu einer jenseitigen Auflösung aller Widersprüche des Diesseits, und die überschwengliche Herrlichkeit, welche das Leiden dieser Zeit unendlich aufwiegt, bleibt noch außer dem Gesichtskreis. Um so bewunderungswürdiger ist bei so mangelhafter Erkenntnis der feste Glaube, der gern alles daranebend an Gott festhält, und die reine Liebe, welcher dieser Besitz über Himmel und Erde geht.

Das Strofenschema des Ps. ist vorherrschend oktastichisch: 4. 8. 8. 8; 8. 8. 5. Seine zwei Hälften sind v. 1—14. 15—28.

V. 1—2. *אֵסָא*, zu den Stichworten des der Anfechtung trotzbienden Glaubens gehörig, bed. urspr. „so = nicht anders“ und vereinigt deshalb affirmative und restriktive oder nach Umständen auch adversative Bed. (s. zu 39, 6); man kann also übers.: ja gut, gewißlich gut oder: nur gut — beides ist Aussage eines gewissen Sachverhalts. Gott scheint böse zu sein gegen die Frommen, aber in der That ist er gut gegen sie, wenn er

ihnen auch Leiden auf Leiden zuschickt (Thren. 3, 25). יִשְׂרָאֵל אֱלֹהִים ist nicht nach Gal. 6, 16 (τὸν Ἰσραὴλ τοῦ Θεοῦ) zusammenzunehmen; nicht: „nur gut gehts dem Israel Elohims“, sondern: „nur gut ist gegen Israel Elohims“ ist die rechte Fassung der dem Scheine entgegengestellten Wahrheit. Das Israel, welches in jeder Bez. einen gütigen Gott hat, wird 1^b auf die Herzensreinen (24, 4. Mt. 5, 8) beschränkt. Israel in Wahrheit sind nicht alle die, welche von Jakob abstammen, sondern die, welche aus ihrem Herzen d. i. innersten Personleben alle Unlauterkeit der Gesinnung und alle Unreinheit der Sünde hinausgethan haben und in stetem Heiligungsstreben v. 13 sich in solcher Reinheit behaupten. Gegen diese eigentliche Gottesgemeinde ist Gott eitel Liebe. Das ist, was sich dem D. durch Anfechtung hindurch bestätigt hat, aber durch Anfechtung hindurch: er wäre an dem Scheine des Gegentheils beinahe zu Falle gekommen. Das *Chethib* נָטִי (vgl. Num. 24, 4) oder נָטִי (vgl. 2 S. 15, 32) ist falsch; die Erzählung von Vergangenem kann nicht mit einem solchen Participialsatze beginnen und נָטִי hat in solchem Sinne (*non multum absuit quin*, wie נָטִי nihil absuit quin) immer das Perf. nach sich z. B. 94, 17. 119, 87. Es ist also נָטִי (nach der nicht bloß bei großen Distinctiven, wie 36, 8. 122, 6. Num. 24, 6, sondern auch bei Conjunctiven außer Pausa z. B. 57, 2 vgl. 36, 9. Dt. 32, 37. Iob 12, 6 üblichen volleren Form für נָטִי) zu lesen: beinahe hätten sich hingeneigt, wären abwärts und nach der Seite hin ausgeglitscht meine Füße. Dagegen ist das *Chethib* שָׁפָכָה unan- tastbar; der weibliche Sing. erscheint häufig als Präd. sowol eines voran- stehenden (18, 35 vgl. Dt. 21, 7. Iob 16, 16) als auch bes. eines nachge- stellten mehrheitlichen Subj. z. B. 37, 31. Iob 14, 19. Die Schritte wer- den hingegossen, wenn man „ausfährt“ und zu Boden fällt.

V. 3—6. Es folgt nun der Anlaß der Anfechtung: das Glück der Gottentfremdeten. Seinem trüben Gegenstande gemäß trübt sich auch der Stil und häuft die dunklen Suff. *amo* und *emo* (s. 78, 66. 80, 7. 83, 12 14), beides nach davidischem Vorbild. נָטָה mit ב des Gegenstandes, an welchem der Eifer entbrennt (37, 1. Spr. 3, 31), ist hier vom Eifer neidi- scher Misgunst gemeint. Ueber הִלַּל s. 5, 6. Unter welchen Umständen der Neid sich regte, sagt 3^b, vgl. syntaktisch 49, 6. 76, 11. In v. 4 ist חֲרָצִי (von חָרַצ = חָצַב v. חָצַב wurzelverw. חָצַב wov. חָצַב Schmerz, arab. *asābe* Strick, vgl. חָבַל חָבַל u. חָבַל *χοιρίον*) in gleichem Sinne wie lat. *tormenta* (v. *torquere*) von convulsivisch zusammenziehenden Schmerzen gemeint. Um aber den Sinn zu geben: keine Qualen ha- ben sie (zu leiden) bis zu ihrem Tode, dürfte (angenommen auch daß ל, welches zuweilen, s. 59, 14., für עָר gebraucht wird, in so exclusivem Sinne den *terminus ad quem* bed. könnte) לָהֶם (לָמוֹ) nicht fehlen. Auch „keine Qualen gibts zu ihrem Tode d. i. ihnen todbringende“ müßte לָהֶם לָמוֹ heißen. Der Satz wie er lautet besagt, daß ihr Sterben keine Qualen hat d. i. ein qualloses ist, aber diese Aussage stimmt nicht allein nicht zu v. 18 f., sondern ist hier auch verfrüht, da der D. die Beschreibung des Glückes der Gottlosen doch nicht mit der Schmerzlosigkeit ihres Todes beginnen und dann erst auf ihre Gesundheit zu sprechen kommen kann. Man lese also mit Ew. Hitz. Böttch. Olsh.:

כִּי אֵין הַרְצוּכֹת לָמִי

הֵם יִבְרִיא אֵילִם

d. i. *sie haben* (leiden) *keine Quälen, vollkräftig* (הֵם wie הֵם Iob 21, 23. Spr. 1, 12) *und gemästet ist ihr Wanst*, wodurch das misliche הֵם beseitigt und das finstre Gemälde um eine Form auf *mo* bereichert wird.

אֵיל, hier in verächtlichem Sinne, bed. den Körper wie arab. *ألف*, *آل* (v.

آل coaluit, cohaesit, sich innerlich verdichten, Consistenz gewinnen).¹

Die Beobachtung 4^a wird in v. 5 weiter verfolgt: während man denken sollte, daß die Frommen eine Ausnahme vom gemeinschaftlichen Elend machten, sind es gerade die Bösen, die aller Mühsal und Plage entnommen sind. Wie 59, 14 ist auch hier אֵינִי, nicht אֵינִי zu schreiben. Darum ist Hoffart ihre Halskette und Brutalität ihr Mantel. קִנָּה ist Denom. von קָנָה = אֶחָר: den Nacken umgeben; der Nacken ist der Sitz des Stolzes (אֶחָר): ihren Nacken umgibt (gleich קִנָּה Halsgeschmeide) Hoffart. Danach ist 6^b הָרָם Subj., obwol die Punktation anders construiert: „sie hüllen um als Anzug die ihnen eigne Unbill“, um näml. die Verbindung des רָם (s. 65, 14) mit לָמִי zu vermeiden; aber Activa können in dem Sinne: jemandem sein und gewähren was der Grundbegriff besagt, Dativ - Obj. annehmen (z. B. לָ, כָּסָה לָ, אָהַב לָ, רָפָא לָ). Man erkläre also: sie thun sich Unbills-Anzug an (הָרָם שִׁירָה נָקָם wie שִׁירָה נָקָם Jes. 59, 17) oder auch mit Vermeidung jeder *enallage numeri*: es überdeckt als Anzug Unbill sie, so daß שִׁירָה vorausgeschickte Appos. ist.

V. 7—10. Für die LA אֵינִי הָרָם לִי לִי LXX (vgl. Zach. 5, 6 das von LXX ebenso übersetzte עֵינִי), für welche Hitz. Böttch. Olsh. sich entscheiden: „hervordringt aus fettem Herzen, schmeerichem Innern ihre Missethat“ spricht 17, 10, wo הָלֵב ebendiese Bed. durch die Verbindung mit קָנָה gewinnt, die es hier als Ausgangsort der Sünde gewinnen würde, vgl. ἐξ ἐφρατα καὶ ἰσραὴλ καὶ ἡ καρδία Mt. 15, 18 f., und der Parall. entscheidet ihren Vorzug. Jedoch gibt auch die überlieferte LA einen passenden Sinn, nicht (da Fett die Augen eher tiefer liegend erscheinen läßt): ihre Augen treten heraus *prae adipe*, sondern: sie glotzen hervor *ex adipe* aus dem Fette ihres strotzenden Gesichts, פִּתְּלָה s. v. a. פִּתְּלָה Iob 15, 27 — ein treu nach der Natur gezeichneter Charakterzug. Ferner: wie überhaupt τὸ περισσεύειν καὶ ἡ καρδία in Geberden und Reden überquillt Mt. 12, 34., so ist auch mit ihren „Herzens-Schauungen oder Gebilden“ (von פִּתְּלָה wie שִׁבְחָה in der Hahn mit seiner Divinationgabe als *speculator*): die Vorspiegelungen ihres unbegrenzten Selbstgefühls treten nach außen, sie fluten stromgleich über², näml. wie v. 8 sagt: in maßlos stolzen Reden

1) Hitz. erinnert an *εἶλος* „leibhaftig“, aber dieses ist ionisch s. v. a. *εἶλος solidus*, dessen Grundwort sanscr. *sarvas* ganz, vollständig.

2) Dagegen erklärt Redslob, DMZ 1860 S. 675: es laufen über die Umhегungen des Herzens, von שִׁבְחָה in der Bed. durchstecken, einstecken (*insigere*) mit Vgl. von קִירְוָה Jer. 4, 19 und ἐφρατα ἐδούλω. Er hält מִשְׁכִּית und מִסְכִּית für Ein Wort, wie das ital. *ricamare* (sticken) und רָקָם Ein Wort ist. Allerdings hat die *לָקַח* den Grundbegriff des Stechens (vgl. דָּבַר) und auch der Begriff der

(Jer. 5, 28). Lth.: „*Sie vernichten alles*“ (gleichs. sie machen es zu Morder, v. מָרְדֵּם). Aber הִרְדִּים ist hier s. v. a. aram. מִרְדָּם ($\mu\omega\alpha\delta\sigma\theta\alpha\iota$): sie höhnen und offen sprechen sie קָרַע (mit \bar{a} bei *Munach* transformirt aus *Dechi*) in böser Gesinnung (vgl. Ex. 32, 12) Unterdrückung d. i. ihren dahin zielenden Entschluß aus. Der Mitmensch ist der Spielball ihrer Laune, sie reden oder diktiren מִצִּירֹת von einer Höhe herab, auf welcher sie sich über andere hoch erhaben dünken. Selbst an den Himmel droben setzen sie שָׁמַי wie 49, 15 statt שָׁמַיִם , dort überlieferungsgemäß *Milel*, hier im Versanfang *Milra* ihren Mund, selbst dieser bleibt von ihrem Schandmaul nicht unangetastet (vgl. Jud. v. 16), auch das Höchste und Heiligste wird von ihnen verlästert, und geschäftig und gebieterisch durchzieht ihre Zunge die Erde hienieden, überall das Bestehende herabsetzend und neue Gesetze gebend; הִתְהַלֵּךְ wie Ex. 9, 23 ein an *Hithpa.* anklingendes *Kal* in der Bed. *grassari*. In v. 10 ist das *Chethib* לְשׁוֹן (darum wendet er, dieser Menschenschlag, ein ihm unterthäniges Volk hierher d. i. sich zu) verwerflich, weil הָלַם dazu nicht paßt; שָׁמַי ist Subj., das Suff. geht nicht auf Gott (Stier), dessen Name nicht vorausgegangen, sondern auf die bisher geschilderte Sorte von Menschen: es ist das Volk gemeint, welches ebendamt daß es sich hierhin wendet (שָׁמַי nicht: zurückkehren, sondern: sich zukehren wie z. B. Jer. 15, 19¹) sein d. i. dieses Gelichters Volk wird (vgl. für diesen eventuellen Sinn des Suff. 18, 24. 49, 6. 65, 12). Sie gewinnen einen Anhang (49, 14) solcher, welche die Furcht Gottes verlassen und ihnen sich zuwenden, und nicht, daß dieses nachtretende Volk von ihnen in Fülle absorbiert wird (Sachs), will weiter gesagt sein, sondern von diesen Bethörten (לִשְׁוֹן $\alpha\lambda\epsilon\iota\omega\iota\varsigma = \psi\eta\alpha' \alpha\lambda\epsilon\iota\omega\iota\varsigma$) wird eingeschlürft oder eingesogen (מִצָּן / מִצָּן , wovon zunächst מִצָּן saugen) מִי מַלְא Wasser des Vollen d. i. Wasser vollen Maßes (vgl. 74, 15 Ströme des Dauernden = nichtversiegende), welches hier ein Bild ihrer verderblichen Grundsätze ist, vgl. Iob 15, 16. Um die stolzen Freigeister sammelt sich ein ihnen ergebener Pöbel, der alles was von ihnen ausgeht, als wäre es das rechte Lebenswasser, gierig einschlürft. Solche starke Geister (Jes. 46, 12) mit einem *servum imitatorum pecus* gabs auch schon in Davids Zeit (10, 4. 14, 1. 36, 2). Ein noch weit günstigerer Boden für diese לִצִּים war die weltförmige Zeit Salomo's.

V. 11—14. Die Sprechenden sind nun jene Abtrünnigen, welche, betört durch das Glück und die Freidenkerei der Gottlosen, sich ihnen zu Knechten begeben. Ueber den modalen Sinn des $\text{יָדַע$ *quomodo sciverit* s. 11, 3 vgl. Iob 22, 13. Mit יָשַׁב setzt sich die Zweifelfrage fort; Böttch. übers.: da doch Wissenschaft ist im Höchsten (Umstandssatz wie Spr. 3, 28. Mal. 1, 14. Richt. 6, 13), aber erst läugnen sie Gottes thatsächliches

Reinheit, den sie gewinnt, geht von der Vorstellung des in die Augen stechenden Glanzes aus, aber der Grundbegriff von שָׁחַר ist der des Durchschneidens (wov. שָׁחַר wie מַחֲלֵה Messer v. חָלַה Richt. 5, 26).

1) Ueberh. bed. שָׁחַר nicht nothwendig zurückkehren, sondern wie arab. *ada*, pers. *gasten*, auch in einen neuen (thätigen oder leidentlichen) Zustand eintreten.

Wissen, dann seine eigenschaftliche Allwissenheit. Man erkl. nicht: siehe solche sind (ihrer sittlichen Beschaffenheit nach) die Gottlosen (תִּלְוִים *tales* wie 48, 15. Dt. 5, 26 vgl. תִּלְוִים Jes. 56, 11); auch nicht was dem Parallelgliede 12^b und der Tendenz des Ps. gemäßer: siehe so ergehts den Gottlosen (solche sind sie ihrem Ergehen nach, wie Iob 18, 21 vgl. Jes. 20, 6), sondern, was sich als Begründung der Skepsis v. 11 besser anschließt, entw. gemäß der Acc.: siehe die Gottlosen da etc. oder, da es nicht תִּלְוִים heißt: siehe die da sind gottlos, und ewig sorglos (Jer. 12, 1) haben sie große Macht gewonnen. Mit dem bittern תִּלְוִים — bem. Stier richtig — führen sie den augenfälligen Gegenbeweis. Wie sollte Gott allwissender Weltregent sein — die Gottlosen in ihrer fleischlichen Sicherheit werden ja hoch- und vielvermögend, die Frömmigkeit aber, weit entfernt belohnt zu werden, ist mit eitel Misgeschick verbunden. Mein Heiligkeitsstreben (vgl. Spr. 20, 9), meine Enthaltung von aller sittlichen Befleckung (vgl. Spr. 26, 6) — sagt der Irregeordnete — ist schlechthin (אֵין wie 1 S. 25, 21) umsonst gewesen; ich war dennoch (Ew. §. 345^a) unaufhörlich geplagt (vgl. v. 5) und mit jedem Morgenanbruch לְבַקְרִים wie 101, 8 vgl. לְבַקְרִים Iob 7, 18) erneuerte sich mein Züchtigungsleiden. Man denke nun zufolge v. 10 den Schluß hinzu: Darum habe ich mich auf die Seite jener geschlagen, die nichts nach Gott fragen und dabei besser fahren.

V. 15—18. Der Zweifel ist für solche der Uebergang zum Abfall geworden; ganz anders hat sich dem D. das Räthsel so ungleicher Vertheilung der Geschieke gelöst. Statt בְּנִי v. 15 (Böttch.) oder besser mit Herausnahme des folg. הִנֵּה, die sich schon Saadia gegen die Accente gestattet (מִן הַנֵּה, בְּנִי הִנֵּה (Ew.) zu lesen ist unnöthig, da Präpositionen zuweilen elliptisch (בְּנִי Jes. 59, 18) oder auch ohne weiteres (Hos. 7, 16, 11, 7) als Advv. gebraucht werden, was also auch für בְּנִי (aram. arab. *beni*, aeth. *kem*) als möglich zu gelten hat. Wenn ich — meint der D. — mich zu gleichem Raisonement entschlossen hätte, so hätte ich die Gemeinschaft der Kinder Gottes bundbrüchig verlassen und wäre also auch ihrer Segnungen verlustig gegangen. Die subjunktive Bed. der Perf. in dem hypothetischen Vorder- und Nachsatze v. 15 (vgl. Jer. 23, 22) geht lediglich aus dem Zus. hervor; Fut. statt der Perf. würden *si dicerem . . perfide agerem* bed. הִירָא בְּנִי ist die Gesamtheit derer, in denen das sohn-schaftliche Verhältnis, in welches Gott Israel zu sich gestellt hat, innerliche Wirklichkeit geworden ist, der Israel Gottes v. 1. „das הִירָא בְּנִי 14, 5. Es ist ein Gattungsname wie Dt. 14, 1. Hos. 2, 1., denn dadurch unterscheidet sich im Punkte der *νόστος* das N. T. vom Alten, daß im A. T. nur immer Israel als Volk בֶּן oder als Gesamtheit בְּנִים heißt, daß aber noch nicht der Einzelne und zwar in seiner unmittelbaren Bez. zu Gott sich Kind Gottes zu nennen wagen durfte; die Persönlichkeit ist noch nicht von der Gattung gelöst, sie ist noch nicht selbständig, es ist noch die Zeit der minorennen *νηπιότης*, und die Kindschaft ist noch volklich vermittelt, das Heil ist noch in der Schranke des Volkstums, seine gemeinschliche Gestalt ist noch nicht erschienen. Das V. בְּנִי mit בְּ bed. treulos an jem. handeln und insbes. ihn (Gott, den Freund, den Gatten) treulos verlassen; hier begnügt es sich in diesem Sinne bösllicher Verlas-

sung mit dem bloßen Acc. Einerseits hätte er durch Einstimmung in die Rede der Freidenker sich außerhalb des Kreises der Gotteskinder, der wahrhaft Frommen gestellt, andererseits aber blieb die zweifelerregende Erscheinung (רִצָּה), wenn er sie denkend zu durchdringen (לִרְצֹה) suchte, für ihn מְסַל Mühsal d. i. etwas ihn erfolglos Abmühendes, ein unlösbar Räthsel (vgl. Koh. 8, 17). Mag man רִצָּה oder רִצָּה lesen, der Sinn bleibt sich gleich; das *Keri* רִצָּה bevorzugt wie Job 31, 11 das attraktionelle Genus. Daß נֶאֱחָזְכָה s. v. a. נֶאֱחָזְכָה sei (Ew. Hupf.), ist weder hier noch Job 30, 26 und anderwärts anzunehmen; die cohortative Futurform bildet hier wie öfter (Ges. §. 128, 1) mit oder ohne Bedingungsart. (139, 8. 2 S. 22, 38. Job 16, 6. 11, 17. 19, 18. 30, 26) einen hypothetischen Vordersatz: und (doch) wenn ich nachsann, Symm. (nach Montfaucon) ἢ ἐλογιζόμην. Das Denken allein — bem. Vaih. treffend — gibt weder das rechte Licht noch wahre Seligkeit. Beides wird nur im Glauben gefunden. Der D. schlug endlich den Glaubensweg ein und da fand er Licht und Ruhe. Das Fut. nach יִר hat häufig subjunktive Imperfektbed. Job 32, 11. Koh. 2, 3 vgl. Spr. 12, 19 (*donec nitem* = nur einen Augenblick), auch in solchem hist. Zus. wie Jos. 10, 13. 2 Chr. 29, 34 ist es subjunktiv gedacht (*donec ulcisceretur, se sanctificarent*), zuweilen jedoch indicativisch wie Ex. 15, 16 (*donec transibat*) und a. u. St., wo יִר das objektive Ziel einführt, an welchem das Räthsel seine Lösung fand: bis ich einging . . (gefiessentlich) achtete auf (ל) wie in der Grundstelle Dt. 32, 29 vgl. Job 14, 21) auf ihren Lebensausgang. Der Cohortativ ist hier nicht anders als in יִרְצָה gebraucht, aber mit dem hier zusammenhangsgemäßen Nebenbegriff des Gefiessentlichen. Er ging in Gottes hehres Heiligtum (Plur. wie 68, 36 vgl. מִקְדָּשׁ in den Asafps. 74, 7. 78, 69), hier betete er um Licht im Dunkel seiner Anfechtung, hier wurde ihm das Auge in die h. Plane und Wege Gottes 77, 14 geöffnet, hier der Blick geschenkt auf das traurige Ende der Frevler. Ew. Hitz. verstehen unter Gottes Heiligtümern seine Geheimnisse, aber ohne Halt im Sprachgebrauch. Und ist das nicht ein ganz zusammenhangs- und erfahrungsgemäßer Ged., daß ihm ein Licht aufging, als er sich aus dem Wirrwarr der Welt in die Stille der Stätte Gottes zurückzog und da andächtig aufmerkte? — Die Str. schließt mit summarischem Bekenntnis des dort empfangenen Aufschlusses. יִרְצָה ist mit ל construiert, indem *collocare* s. v. a. *locum assignare* ist (s. 6^b). Gott gibt den Frevlern zu stehen auf glatten, schlüpfrigen Stellen, wo man leicht ausgleitet (vgl. 35, 6. Jes. 23, 12). Da stürzen sie denn auch unvermeidlich; Gott stürzt sie לְמַשְׁאוֹר in Trümmer *fragores* = *ruinae*, v. מֵאוֹר = מֵאוֹר wirr, wüste s., dröhnen, nur scheinbar v. מֵאוֹר: Berückungen, Ueberfälle (Hitz.), was 74, 3 noch schlechter paßt als hier; Verwüstung und Zertrümmerung läßt sich auch von Personen sagen, wie הָרִים 28, 5. וְנִשְׁבְּרוּ Jes. 8, 15. נִשְׁבַּח Jer. 51, 21—23. Eine andere Theodicee als diese kennt der D. nicht und überhaupt nicht die vorexil. Literatur Israels (s. Ps. 37. 39. Jer. 12 u. B. Job). Die spätere Profetie und Chokma ist schon um Vieles weiter, indem sie auf ein letztes allgem. Gericht hinweist (s. bes. Mal. 3, 13 ff.), aber nicht ein das Diesseits abbrechendes; Diesseits und Jenseits, Zeit und Ewigkeit sind auch da noch nicht recht geschieden.

V. 19—22. Der D. gibt sich bei der Räthsellösung, die ihm geworden, zufrieden, und es wäre unter seiner Menschenwürde, sich weiter von Zweifelsgedanken anfechten zu lassen. Auf den Standpunkt des Endes sich stellend, sieht er wie die Gottlosen im Nu grausigem Untergang verfallen, sie enden (כִּי כִסֵּי, nicht כִּסֵּה), es ist aus mit ihnen (כִּי) infolge (כִּי wie 76, 7 und unverbunden wie 18, 4. 30, 4. 2 S. 22, 14) schrecklicher Begegnisse (בְּלִיָּה ein bes. im B. Iob beliebtes Wort), die sie hinwegräumen. Es geht mit ihnen wie mit einem Traume, nachdem (כִּי wie 1 Chr. 8, 8) man erwacht ist. Man entschlägt sich da des Traumbildes seiner Nichtigkeit halber Iob 20, 8. So sind die *μετὰ πολλῆς παντασίας* (Act. 25, 23) sich breit machenden Frevler vor Gott ein צלם Schattenbild oder wesenloses Schemen. Wenn er, der Allherr, aufwacht d. i. nach langmütigem Zuschauen sich richterlich aufmacht, so verachtet er ihr Schattengebilde, stößt es verächtlich von sich fort. Lth. übers.: *So machstu HERR jr Bilde in der Stad verschmeckt*. Aber weder hat das *Kal* בָּצַח diese doppelt trans. Bed.: der Verachtung preisgeben, noch ist hier die Erwähnung der Stadt am Orte. Auch Hos. 11, 9 gibt בָּצַח in der Bed. *in urbem* keinen rechten Sinn, es bed. die Zornwut, wie Jer. 15, 8 die Angstglut, und erstere Bed. (s. zu Ps. 139, 20) *in fervore (irae)* behauptet Schroeder auch hier, aber die Vocalisation בָּצַח ist ihr entgegen. Deshalb ist בָּצַח mit Trg. für synkopirt aus בָּצַחַר zu halten (vgl. לְבִיא Jer. 39, 7. 2 Chr. 31, 10., בְּבִשְׁלִי Spr. 24, 17 u. dgl.), nicht aber zu erklären: wenn sie erwachen, näml. vom Todesschlaf (Trg.¹), oder nach 78, 38: wenn du sie erweckest, näml. aus ihrem Sicherheitsschlaf (de W. Kurtz), sondern nach 35, 23: wenn du erwachest, näml. Gericht zu halten. Bis hieher die gebetsweise vom D. wiedergegebene göttliche Antwort. Hgst. übers. nun weiter: „denn es erbitterte sich . . .“, aber weder läßt sich הִתְחַפֵּץ der Tempusfolge nach als Imperf. fassen, noch יִי als Part. des Grundes begreifen. Vielmehr redet der D. vom Standpunkt des erhaltenen Aufschlusses von einer möglichen Wiederkehr (יִי seq. fut. = ἐύ) seiner Anfechtung und verurtheilt diese invoraus: *si exacerbaretur animus meus atque in renibus meis pungeret*, הִתְחַפֵּץ sauer, herbe, leidenschaftlich w., הִשְׁתִּין mit dem näher bestimmenden Acc. בְּלִיָּה gestachelt, piquirt, gereizt w. Mit וַאֲנִי beginnt der Nachsatz: so wäre ich . . . wäre geworden (Perf. wie v. 15 nach Ges. §. 126, 5). Ueber בְּהִסְתִּיר s. 14, 4 בְּהִסְתִּיר läßt sich als *compar. decurtata* für בְּהִסְתִּיר fassen, indes hat der D., wie sich aus Iob 40, 15 zu ergeben scheint, wol den *p-ehe-mou* Wasserochsen d. i. den Hippopotamus im Sinne, welcher hebraisirt בְּהִסְתִּיר heißt² und als plumper Fleischkoloß zugleich ein Bild kolossaler Dummheit ist (Mr. Hitz.). Nicht ein Mensch

1) Dessen Uebers. lautet: „Wie den Traum eines trunkenen Mannes, der aus seinem Schlafe erwacht, wirst du, o Herr, am Tage des großen Gerichts, wenn sie aufwachen aus ihren Grabesbehausungen, in Zornmut ihr Gebilde der Schmach preisgeben.“ Der Text unserer Ausgaben ist so nach Bechai (zu Dt. 32, 29) und Nachmani (in seiner Schrift חֲסִידֵי חֲסִידֵי) zu berichtigen.

2) Aegyptisches *p* geht öfter in hebräisches *b* über und umgekehrt, wie in dem Namen *Aperiu* = עֲבֵרִים; *p* bleibt aber in פִּרְעֹה = *phar-aa* Großhaus (*olxos méγας* bei Horapollon), der mit dem Zeichen des Hausplans = *p* beginnende Name der äg. Herrscher.

— meint der D. — würde er im Verh. zu Gott, Gotte gegenüber sein (עָמַד wie 78,37. Iob 9,2 vgl. עָמַד in Vergleich mit), wenn er gleichen Zweifeln wieder Raum gäbe, sondern gleich dem dümmsten Viehe, welches Gotte gegenübersteht unfähig solcher Erkenntnis, wie Er sie gern dem ernstlich fragenden Menschen mittheilt.

V. 23—26. Aber so tief erniedrigt er sich nicht: nachdem Gott einmal ihn bei der Rechten erfaßt und ihn der Gefahr des Falles (v. 2) entrissen, hält er sich um so fester an Ihn und will seine stetige Gemeinschaft mit ihm nicht wieder durch solche gottentfremdende Anwandlungen durchbrechen lassen. Zuversichtlich gibt er sich der göttlichen Leitung hin, wenn er auch nicht das Geheimnis des Planes (עֲצָתוֹ) dieser Leitung durchschaut; er weiß, daß ihn Gott nachher (אַחֲרָיָהּ mit *Mugrasch*: Adv. wie 68,26) d. i. nach diesem dunklen Glaubenswege annehmen d. i. zu sich nehmen und allem Leiden entnehmen (לָקַח wie 49,16 und von Henoch Gen. 5,24) wird עָבִיר. Die Vergl. von Zach. 2,12 ist beirrend; dort ist אַחֲרָיָהּ mit Recht als Präpos. accentuirt: hinter Herrlichkeit her hat er mich ausgesandt (s. Köhler) und hier als Adv., denn obwol der adv. Sinn des אַחֲרָיָהּ eher die Wortstellung וְאַחֲרָיָהּ erwarten ließe, ist „hinter Herrlichkeit aufnehmen“ (vgl. umgekehrt Jes. 58,8) doch ein verschobener Ged. עָבִיר als Adj. „herrlich“ (Hofm.) der Sprache fremd ist entw. Acc. des Zieles (Hupf.) oder, was eine mehr alttest. Formulierung ergibt, Acc. der Weise (Lth. mit *ehren*). In אַחֲרָיָהּ faßt der D. was seiner am Ziele der diesseitigen göttlichen Führung wartet in einen Gesamtblick zus.; die Zukunft ist ihm dunkel, aber durch die Eine Hoffnung gelichtet, daß der Ausgang seines irdischen Daseins eine herrliche Räthsel-lösung sein wird. Es ist hier wie anderwärts der Glaube, welcher nicht nur das Dunkel des Diesseits, sondern auch die Nacht des Hades durchbricht. Ein Gotteswort von himmlischem Triumfe der diesseits streitenden Gemeinde war damals noch nicht vorhanden, aber für den Glauben hatte der Jahve-Name schon eine über den Hades hinaus in ein ewiges Leben hineinreichende durchsichtige Tiefe. Der Himmel der Seligkeit und Herrlichkeit ist ja auch nichts außer Gott, sondern wer Gott in Liebe sein nennen kann, der hat den Himmel auf Erden, und wer Gott nicht in Liebe sein nennen kann, der hätte nicht den Himmel, sondern die Hölle mitten im Himmel. In diesem Sinne sagt der D. v. 25: wen hab' ich im Himmel d. i. wer wäre da ohne dich Gegenstand meiner Lust, Stillung meines Verlangens, ohne dich ist der Himmel mit all seiner Herrlichkeit eine mich gleichgültig lassende große Oede und Leere, und mit dir d. i. dich besitzend hab' ich keinen Gefallen an der Erde, weil dich mein zu nennen alles Besitztum und alle Lust der Erde unendlich überragt. Faßt man עָבִיר noch genauer dem עָבִירָהּ parallel, ohne es von עָבִירָהּ abhängig zu machen: und dich besitzend find ich keine Lust auf Erden: so bleibt der Sinn wesentlich derselbe, aber wenn man באֲרִיךָ sprachgebrauchsge-mäß von הַשָּׁמַיִם regiert sein läßt, so gelangt man zu diesem Sinne auf dem nächstliegenden Wege. Himmel und Erde mit Engeln und Menschen ge-währen ihm keine Genüge — sein einiger Freund, seine einige Lust und

Liebe ist Gott. Die Gottesliebe, welche David 16, 2 in dem kurzen Worte ausspricht: „HErr, du bist; du bist mein höchstes Gut“ entfaltet sich hier in unvergleichlicher mystischer Tiefe und Schönheit. Luthers Uebers. zeigt seine Meisterschaft; nach ihr singt die Kirche in ihrem Herzlich lieb hab' ich dich: „Die ganze Welt nicht erfreuet mich, Nach Himmel und Erden frag ich nicht, Wenn ich nur dich mag haben“; nach ihr fährt sie vollkommen dem Texte unseres Ps. gemäß fort: „Und wenn mir gleich mein Herz zerbricht, So bist doch du mein Zuversicht“, oder mit Paul Gerhard: „Du sollt sein meines Herzens Licht, Und wenn mein Herz in Stücken bricht, Sollt du mein Herze bleiben“. Denn das hypothetische Perf. לֵךְ sagt etwas aus, trotz dessen derjenige, den es trifft, Gott seinen Gott nennt: *licet defecerit*. Mag sein äußerer und innerer Mensch vergehen, dennoch bleibt Gott ewig seines Herzens Fels als der feste Grund, auf welchem er mit seinem Ich stehen bleibt, wenn alles wankt; Er bleibt sein Theil d. i. das Besitztum, das ihm nicht entrissen werden kann, wenn er alles, selbst sein seelenleibliches Leben, verliert, und das bleibt ihm Gott לֵךְ , er überdauert mit dem Leben, das er in Gott hat, den Tod des alten. Der D. setzt den zwar unmöglichen, aber doch denkbar äußersten Fall, daß sein äußerer und innerer Wesensbestand dahinsänke; selbst dann will er mit dem *merus actus* seines Ich an Gott hangen bleiben. Mit-ten in dem Naturleben der Vergänglichkeit und der Sünde hat ein an Gott hingegebenes neues Personleben in ihm begonnen, und an diesem hat er die Bürgschaft, daß er nicht untergehen kann, so wahr als Gott nicht untergehen kann, an den es geknüpft ist. Ebendas ist auch der Nerv des antisadducäischen Beweises Jesu für die Auferstehung der Todten Mt. 22, 32.

V. 27—28. Noch einmal spricht der D. hier die großen Gegensätze aus, auf welche Glück und Unglück scheinbar, aber nur scheinbar in einer der göttlichen Gerechtigkeit so widersprechenden Weise vertheilt sind. Der Schwerpunkt der mit כִּי eingeführten Begründung liegt in v. 28. „Deine sich Entfernenden“ war mit רָחֹק untersch. v. רָחוּק auszudrücken; וְזֵה hat סֵן für מִמָּחֳרָי oder מִמָּחֳרָי nach sich. Die sich vom Urquell des Lebens entfernen, verfallen dem Untergang; die Gotte sich bundbrüchig entziehen und seiner Liebe die Welt mit ihren Götzen vorziehen, verfallen der Vertilgung. Nicht so der D.; Gottesnähe d. i. Gottverbundenheit ist ihm gut d. i. (vgl. 119, 71 f.) achtet er für sein Glück; כִּי קָרִיב ist

n. act. n. d. F. וְהִתְחַבֵּרְתָּ וְהִתְחַבֵּרְתָּ Gehorsam und וְהִתְחַבֵּרְתָּ Wacht 141, 3 und wesentlich gleichbed. mit *kurba* (קָרִיב), der arab. Bez. der *unio mystica*, vgl. Jac. 4, 8 *ἐγγίστατε τῷ θεῷ καὶ ἐγγύστες ἑμῖν*. Wie קָרִיב dem רָחוּק , so steht לֵךְ dem יָאָבֵד und חֲצִמָּחָה entgegen. Jenen bringt ihre Gottentfremdung das Verderben, er findet in der Gemeinschaft mit Gott was ihm für Gegenwart und Zukunft gut ist. Auf Ihn seine Zuversicht (בְּיָחִי , nicht בְּיָחִי) setzend will er erzählen und wird er dereinst erzählen können alle seine מַלְאָכָיו d. i. die Bethätigungen oder Bewerkstelligungen seiner gerechten, gnädigen, weisen Regierung. Die Aussage verwandelt sich schnell in Anrede. Der Psalm schließt mit einem invoraus dankbar anbetenden

Aufblick zu dem Gott, der die Seinen zwar oftmals wunderbarlich führt, aber stets selig, nämll. durch Leiden zur Herrlichkeit.

PSALM LXXIV.

Anrufung Gottes gegen tempelstürmende Religionsverfolgung.

- 1 Warum, Elohim, hast du verstoßen auf immer,
Rauchet dein Zorn wider die Herde deiner Weide!
- 2 Gedenke deiner Gemeinde, die du erkaufst uralters,
Eingelöst zum Stamme deines Eigentums —
Des Berges Zion, darauf du wohnest.
- 3 O erhebe deine Schritte zu den Trümmern auf immer,
Alles hat verderbt der Feind im Heiligtum.
- 4 Es brüllten deine Widersacher innerhalb deiner Versammlungsstätte,
Setzten ihre Zeichen zu Zeichen ein.
- 5 Es sah sich an, wie wenn man hoch emporhebt
Im Gehölzdieckicht Aehte,
- 6 Und jetzt — auf sein Schnitzwerk zusamt
Mit Beil und Barten hauten sie los.
- 7 Sie haben in Brand gesteckt deinen Tempel,
Zur Erd' entweiht deines Namens Wohnort,
- 8 Sprachen in ihrem Herzen: wir wollen zusamt sie niederzwingen,
Haben verbrannt alle Gotteshäuser im Lande.
- 9 Unserer Zeichen werden wir nicht ansichtig.
Kein Profet ist mehr,
Und unter uns ist Keiner welcher wüßte: bis wann! —
- 10 Wie lange, Elohim, wird lästern der Dränger,
Höhen der Feind deinen Namen auf immer!
- 11 Warum ziehst du zurück deine Hand und deine Rechte?
Aus deinem Busen drinnen hole Vertilgung! —
- 12 Und doch ist Elohim mein König von uralters,
Hülffreich wirksam im Bereich der Erde.
- 13 DU hast zerspalten durch deine Gewalt das Meer,
Hast zerschellt die Köpfe von Drachen auf den Wassern.
- 14 DU hast zerschmettert die Köpfe Leviathans,
Gabst zur Speis' ihn einem Volk: den Wüsthieren.
- 15 DU hast gespalten Quellen und Bäche,
DU hast getrocknet nie versiegende Ströme.
- 16 Dein ist der Tag, auch dein die Nacht,
DU hast bereitet Nachtgestirn und Sonne.
- 17 DU hast festgestellt alle Marken der Erde,
Sommer und Winter hast DU gebildet.
- 18 Gedenke deß: Feinde schmähen Jahve
Und ein tolles Volk höhnet deinen Namen.
- 19 Ueberlasse nicht dem Thiere die Seele deiner Turtel,
Deine armen Thierlein vergiß nicht auf immer.
- 20 Blicke hin auf den Bund,
Denn die Winkel des Landes sind voll von Gewaltthatstätten.
- 21 Nicht kehre zurück der Niedergeschlagne beschämt,
Der Leidvolle und Dürftige mögen preisen deinen Namen.
- 22 Steh auf, Elohim, ficht aus deinen Streit,
Gederk deines Schimpfes von Tollen fort und fort!
- 23 Vergiß nicht des Geschrei's deiner Widersacher,
Des Gedröhns deiner Empörer, das aufsteigt immerdar!!

Auf den מזמור 73 folgt hier ein משכיל (s. 32, 1), welches mit jenem das hervorstechende seltene Wort מְשַׁחֲמֵת (74, 3. 73, 18), aber auch das altasafische Gepräge gemein hat. Wir finden hier die asaf. Lieblingsanschauung Israels als einer Herde und die Vorliebe der asaf. Ps. zu ungeschichtlichen Rückblicken (74, 13—15). Den ersteren dieser beiden Charakterzüge finden wir auch in Ps. 79., welcher die gleiche Zeitlage spiegelt.

Auch steht Jeremia zu beiden Ps. in gleichem Verh. In Jer. 10, 25 wiederholt sich wörtlich 79, 6 f. Und an Ps. 74 wird man durch Thren. 2, 2 (vgl. 74, 7); 2, 7 (vgl. 74, 4) u. a. St. erinnert. Auch die Klage אֵין עֵד נְבִיא 74, 9 lautet ähnlich wie Thren. 2, 9. Bei der reproduktiven Weise Jeremia's und seiner Gewohnheit, sich durch die Originalstellen mittelst Ideenassociation zu neuen Gedanken veranlassen zu lassen (vgl. פְּרִים מִזֶּקֶר Thren. 2, 7 mit בְּקֶרֶב מִזֶּקֶר des Ps.) liegt es nahe, den beiden asaf. Volksklageps. den Altersvorzug zuzusprechen.

Aber dagegen sträubt sich der Inhalt beider, welcher uns nicht bloß bis in die chaldäische, sondern bis in die maccabäische Zeit hinabzuführen scheint. Nach seiner Rückkehr vom zweiten ägypt. Feldzuge (170 v. Chr.) züchtigte Antiochos Epiphanes das durch Jason insurgierte Jerusalem aufs grausamste, betrat, von den höfischen Hohenprieester Menelao geleitet, den Tempel und nahm die kostbaren Geräthe, auch das Gold der Wände und Thüren, mit sich fort. Myriaden von Juden wurden damals niedergemetzelt oder als Sklaven verkauft. Als dann während des vierten äg. Feldzugs (168) des Antiochos in Jer. wieder eine ptolemäische gesinnte Partei sich erhob, entsandte er zur Bestrafung der Schuldigen den Apollonios (167), dessen Truppen mit Feuer und Schwert die Stadt verwüsteten, Häuser und Mauer zerstörten, mehrere Tempelthore niederbrannten und viele Zellen niederrissen. Auch diesmal wurden Tausende niedergemacht und gefangen weggeführt. Dann begann Antiochos' Versuch, das jüd. Volk zu hellenisiren. Ein alter Athëner war mit Durchführung dieser Maßregel betraut. Man zwang die Juden mit Gewalt zur Annahme der heidnischen Religion und zwar zum Dienste des olympischen Zeus: am 15. Chislew wurde auf den Brandopferaltar des Tempels ein kleinerer Altar gestellt und am 25. Chislew wurde dem olympischen Zeus in dem nun ihm geweihten Tempel Jahve's das erste Opfer gebracht. So stand es, als eine Schar treuer Bekenner sich um den hasmonäischen Priester Mattathias sammelte.

Wie auffällig stimmt vieles in beiden Ps., zumal in Ps. 74, mit dieser Zeitlage! Damals fühlte man schmerzlicher als je, daß das Profetentum verstummt sei 1 Mac. 4, 46. 9, 27. 14, 41. Die sich ermannenden Bekenner und Märtyrer hießen, wie 79, 2., חֲסִידִים מַיִסְדָּאִי. Man sah damals, wie 1 Mac. 4, 38 sagt, τὸ ἀγίσμα ἡρημωμένον καὶ τὸ θυσιαστήριον βεβηλωμένον καὶ τὰς πύλας κατακεκαυμένας, καὶ ἐν ταῖς αὐλαῖς φρετὰ πεφικνόμενα ὡς ἐν ὄρνυϊ ἢ ὡς ἐν ἐνὶ τῶν ὀρέων, καὶ τὰ παστοφόρια καδρηγμένα. Die Thorflügel des Tempels waren eingeschert (vgl. 2 Mac. 8, 33. 1, 8). Die religiösen אֱלֹהִים 74, 4 der Heiden füllten die Offenbarungsstätte Jahve's. Auf dem Altar des Vorhofs stand das βδέλυγμα ἐρημώσεως; in den Vorhöfen hatte man Bäume, gleichfalls אֲלִילִים des Heidentums, angepflanzt und die לְשֹׁכֵי (pastophoria) lagen in Trümmern. Als später unter Demetrios Soter 161 Alkimos (ein Abtrünniger, den Antiochos zum Hohenpr. ernannt hatte) und Bakchides mit Friedensverheißungen, zugleich aber mit einer Heeresmacht heranzogen, ging ihnen eine Schar von Schriftgelehrten, die ersten der מַיִסְדָּאִי Israels, entgegen, um für ihr Volk zu bitten; Alkimos aber ergriff deren sechzig, schlachtete

sie an Einem Tage und zwar, wie 1 M. 7, 16 f. hinzugefügt wird: *κατὰ τὸν λόγον, ὃν ἔγραψε· Σάρκας ὁσίων σου καὶ αἵματα αὐτῶν ἐξέχεαν κίχλῳ Ἱερουσαλήμ, καὶ οἶκ ἦν αὐτοῖς ὁ θάπτων*. Die Anführungsformel *κατὰ τὸν λόγον ὃν* (τοὺς λόγους οὗς) *ἔγραψε*, besonders das *ἔγραψε*, welches als Aorist nicht die Schrift (ἡ γραφή) und, da das Citat ein Gebet zu Gott ist, nicht wol Gott, sondern nur den ungenannten Psalmdichter zum Subj. haben kann (s. jedoch die Varianten bei Grimm zu d. St.), lautet so, als ob der Geschichtschreiber ein unter den damaligen Drangsalen entstandenes Schriftstück anzuführen sich bewußt sei. In der That konnte keine Zeit sich für berechtigter halten, einige ihrer Lieder dem Psalter einzuverleiben, als die maccabäische, die von Daniel geweissagte 63. Woche, die den Charakter der Endzeit an sich tragende Leidenswoche, diese eigentliche Märtyrerszeit des A. B., welcher das B. Daniel eine hohe heilsgeschichtlich typische Bed. zuerkennt.

Aber so unbefangen wir der Frage, ob es maccab. Ps. gebe, gegenüberstehen, so ist doch andererseits auch manches der Bez. beider Ps. auf die maccab. Zeit entgegen. In Ps. 79 widerstrebt nichts der Bez. auf die chaldäische Zeit und 79, 11 vgl. 102, 21. 69, 34 ist ihr sogar günstig. Und in Ps. 74, in welchem 4^b, 8^b, 9^b sich am befriedigendsten aus der maccab. Zeit erklären, erklärt sich hinwieder anderes besser aus der chaldäischen. Denn was 7^a sagt: *sie haben in Brand gesteckt deinen Tempel* gilt doch so unbeschränkt wie es lautet von den Chaldäern, nicht von den Syrern. Und der Gebetaruf 74, 3: *erhebe deine Tritte zu den ewigen Trümmern* scheint eine Verwüstung seit wenigstens Jahrzehnten vorauszusetzen, wie die macc. Zeit, obwol bei der Erhebung der Maccabäer Jer. *ἀολκῆτος ὡς ἔρημος* war (1 Macc. 3, 46), sie nicht aufzuweisen hat. Hitz. übers. zwar: *Erhebe deine Tritte zu den Ueberfällen ohn' Ende*, aber die beiden Stellen, wo *רִנְיָאֲתָם* vorkommt, sichern diesem wechselseitig die Bed. „Verwüstungen“ (Trg. Symm. Hier. Saad.). Wäre aber die chald. Katastrophe gemeint, so ließe sich der Verf. beider Ps. auf Grund von Ezr. 2, 41. Neh. 7, 44 vgl. 11, 22 für einen Asafiten der Zeit des Exils halten, obwol sie auch von irgendwem in asafischer Psalmweise gedichtet sein könnten. Und was ihr Verh. zu Jeremia betrifft, müßten wir uns damit bescheiden, daß Jeremia, dessen schriftstellerische Eigentümlichkeit sonst so durchaus reproduktiv ist, doch auch von späteren Schriftstellern und hier vom Psalmisten reproducirt wird.

Nichts ist gewisser als daß der Physiognomie dieser Ps. kein Nationalunglück vor der chald. Katastrophe entspricht. Der Versuch Vaibingers, sie aus der Zeit der Schreckensregierung Athalia's heraus zu begreifen, zerfällt in sich selbst. Die Gesch. Israels vor Zidkia kennt Plünderungen Jerusalems und des Tempels, wie unter Jehoram, aber keine Einäscherung. Da auch die Entweihung des Tempels durch den persischen Feldherrn Bagoses (Jos. arch. XI, 7), auf welche Ew. früher diese Ps. bezog, mit keiner Beschädigung, geschweige Einäscherung verbunden war, so bleibt nur die Wahl zwischen der Verwüstung Jerusalems und des Tempels im J. 588 oder im J. 167. Wir haben uns oben S. 9—11 die Anerkennung einiger macc. Einschaltungen im Psalter offen erhalten. Da nun in beiden Ps., abgesehen von dem *רִנְיָאֲתָם* (74, 3), alles zur macc. Zeit stimmt, während bei der Bez. auf die chaldäische das wissenschaftliche Gewissen in mannigfaches Gedränge kommt (bes. bei 74, 4. 8. 9. 79, 2. 3), so weichen wir der Macht des Eindrucks und legen beiden Ps. die Lage des jüd. Volkes unter Antiochos und Demetrios unter. Ihr Inhalt deckt sich mit dem Gebete des Judas Maccabäus 2 Macc. 8, 1—4.

V. 1—3. Der D. beginnt mit der flehentlichen Bitte, daß Gott sich seiner Gemeinde, über die sein Zorngericht ergangen, wieder erbarmen und die Trümmer Zions wieder aufrichten möge. Warum auf immer (v. 10, 79, 5. 89, 47 vgl. 13, 2) ist s. v. a. so andauernd und wie es scheint endlos: das Prät. bez. den Akt der Verstoßung, das Fut. ^{1b} den dauernden Zustand derselben; למה wird bei folg. gutturalem Anlaut, zumal wenn dieser einen bloßen Halbvocal hat (obwol auch sonst Gen. 12, 19. 27, 45. Hohesl. 1, 7), entdagessirt und auf *ult.* betont, um (wie Mose ha-Nakdan ausdrücklich bem.) die Verschluckung des *ah* zu verhüten, vgl. zu 10, 1. Ueber das Rauchen des Zorns s. 18, 9. Das charakteristisch asafische צִלְחֹן מִזְבֵּיחוֹ ist nicht minder jeremianisch Jer. 23, 1. In v. 2 wird Gott an das erinnert, was er für seine Volksgemeinde einst gethan hat; קָדַם weist wie 44, 2 in die mosaische Vorzeit zurück auf die Erlösung aus Aeg., welche in קָנָה (Ex. 15, 17) als Erkaufung und in גָּאֵל (77, 16. 78, 35. Ex. 15, 13) als Loskaufung (*redemptio*) vorgestellt ist; שָׁבַת גְּזֻלָּהּ ist Factitiv-Obj., שָׁבַת heißt das Gesamtvolk in seiner Stammverschiedenheit von andern Völkern wie Jer. 10, 16. 51, 19 vgl. Jes. 63, 17. יָחַד ^{2b} ist mit Recht von הרִיגָיון (*Mugrasch*) getrennt, es steht geradezu für אֶשֶׁר wie 104, 8. 26. Spr. 23, 22. Iob 15, 17. Ges. §. 122, 2. Die Volksgemeinde und ihre Centralstätte befinden sich wie von Gott vergessen in einem gegen ihre Erwählung abstechenden Zustande. מְשֻׁאוֹת נֶחֱדָם heißen Ruinen (s. 73, 18) im Zustande so gänzlicher Zerstörung, daß alle Hoffnung der Wiederherstellung davor schwindet; נֶחֱדָם blickt hier vorwärts wie עֵינָם (חרבוֹת) Jes. 58, 12. 61, 4 rückwärts. Möge denn Gott hoch emporheben seine Füße (שִׁמְעֵיהֶם poet. für רַגְלָיו vgl. 58, 11 mit 68, 24) d. i. in langen eiligen Schritten unaufhaltsam sich zu seiner in Trümmer liegenden Wohnstätte hinbewegen, daß sie in Kraft seines Einschreitens wieder erstehe. Hat doch der Feind schonungslos gehaust; Alles (כָּל wie 8, 7 Zef. 1, 2 für הָכָל oder אֶרֶץ) im Heiligtum hat er übel zugerichtet (הָרַע wie 44, 3) — wie könnte dieser tempelschänderische Vandalismus ungeahndet bleiben!

V. 4—8. Der D. beschreibt nun näher, wie der Feind gehaust. Da כִּדְשׁ v. 3 der Tempel ist, so müßte מִצְדֵּיקָה v. 4 gleichfalls den Tempel mit Bez. auf die einzelnen Vorhöfe meinen, aber der Plur. wäre hier (vgl. 8^b) beirrend und ist auch nur eine Variante; mit Recht hat Baer sich für מִצְדֵּיק entschieden ¹, מִצְדֵּיק wie Thren. 2, 6 f.: der stiftungsgemäße (Num. 17, 19) Ort des Verkehrs Gottes mit seiner Gemeinde (vgl. מִבְּעַד Stelldichein). Was Jeremia Thren. 2, 7 (vgl. שָׁאֵב Jer. 2, 15) sagt, ist hier auf einen kürzeren Ausdruck gebracht. Unter אִיזִיחָם ^{4b} lassen sich nicht militärische Abzeichen verstehen; die Scene des Tempels und die Verdrängung der dort befindlichen national-israel. Abzeichen durch Substituierung anderer fordert für das Wort die religiöse Bez., in welcher es von Beschneidung und Sabbat (Ex. 31, 13) gebraucht wird; solche heidnische Aizim, die dem Tempel und der Gemeinde Jahve's als fortan gültige obtrudirt wurden, waren die 1 Macc. 1, 45—49., bes. der sogen. Greuel der Verwüstung

1) Die LA מִצְדֵּיק ist z. B. von Elias Hutter und Nissel aufgen., der Targ. übers. sie, Kimchi erklärt und Abraham v. Zante paraphrasirt nach ihr, sie ist ziemlich verbreitet, aber nach LXX. Syr. u. HSS zu verwerfen.

ebend. v. 54. Mit יָנִיד v. 5 wird die Schreckensscene eingeführt, die man damals offensichtlich (79, 10) erlebte: בָּמִיָּא ist das Subj., es ward sichtbar, fühlbar, bemerklich d. i. es sah sich an und man erlebte es, wie wenn einer in Holzdickicht die Axt eingehen macht d. i. dahinein oder darauf los schlägt. Der Plur. קָרְדִּימוֹ drängt sich in die Vergleichung ein, weil es die vielen heidnischen Krieger sind, welche wie Jer. 46, 22 f. mit solchen Holzschlägern verglichen werden. Das Kamez von כִּסְבָּר־יָן nennt Norzi קִסְמָן חֲסִיָּה, die Verbindungsform wäre dann die Verkürzung von קִסְמָן (Ew. Olsh.), denn das lange *ā* von קִסְמָן leidet keine Verkürzung; nach anderer Ansicht ist *bi-sbāch-ez* zu lesen, wie Est. 4, 8 *k'tāb-hadāth* (mit Gegenton-*Metheg* beim langen Vocal wie z. B. עֲרִיתָן Gen. 2, 16). Der D. begleitet das Zerstörungswerk bis zum vernichtenden Schlage, den das die Aufmerksamkeit spannende וַיִּצַּח (viell. וַיִּצֶח, *Keri* וַיִּצֶחָה) einführt. In v. 5 wird die gemeine rohe Ruhe gemalt, wie in dem virgilischen *illi inter sese cet.* die schwerfällige cyklopische Arbeit, in *jahalomān* 6^b (hie und da *jahlomān* punktirt) hört man den Schlag der aufgehobenen Aexte, welche das kostbare Schnitzwerk des Tempels zersplittern; das Suff. von מַחֲרִיבִי (die Schnitzwerke davon) geht dem Sinne nach auf מַחֲרִיבִי. LXX die maccab. Deutung begünstigend: ἡξέμεθα τὰς θύρας ἀντήϊς (מַחֲרִיבִי). Auf diese Zertrümmerung des Getäfels folgt v. 7 die Verbrennung, zunächst, wie sich denken läßt, jenes Getäfels selbst, so weit es aus Holz besteht. Die verbürgte LA ist hier מִקְרָשֶׁךָ, nicht מִקְרָשֶׁךָ שָׁלָה. שָׁלָה bed. in Brand stecken *immittere igni*, versch. v. אָשׁ אֵשׁ Feuer anlegen *immittere ignem*. Zu אָשׁ אֵשׁ vgl. Thren. 2, 2. Jer. 19, 13. Den Ausruf der Feinde יָנִיד leitet Hitz. nach LXX Trg. Hier. von יָן ab: ihr ganzes Geschlecht (näml. wollen wir ausrotten)! Aber יָן heißt die Nachkommenschaft, warum also nur die Jungen und nicht die Alten? Und wozu Ausdruck des Obj. und nicht vielmehr der Handlung, deren Obj. sich von selbst verstehen würde? יָנִיד ist *fut. Kal* v. יָנִיד, hier = *Hi*. הִינֵה vergewaltigen, despotisiren und, wie im späteren Hebr. אָנֵס, gewaltsam zwingen; יָנִיד (v. יָנִיד wie יָנִיד) ist *in p.* in יָנִיד abgelautet, vgl. die Futurformen Num. 21, 30. Ex. 34, 19 und auch 118, 10—12. Nachdem nun schon von Verbrennung des Tempelgerüsts die Rede gewesen, kann אֵל מִצְרַיִם nicht wieder die Offenbarungsstätte nach ihren Abtheilungen (Hgst.) bez., noch weniger die Festversammlungen (Böttch.), die der Feind nur durch Anzündung des Tempels über ihrem Kopfe verbrannt haben könnte, wozu aber כֹּל nicht paßt. Der Ausdruck lautet, was man nicht bestreiten sollte, anscheinend auf Synagogen, wie Aq. u. Symm. übers. Denn an die von Profeten geleiteten Sondergottesdienste im nördlichen Reiche (2 K. 4, 23) läßt sich nicht denken, weil dieses zur Abfassungszeit des Ps. keinesfalls mehr bestand; auch nicht an die בְּמִדְבָּר, deren Verbrennung kein frommer Israelit beklagen durfte; auch nicht an die aus der Urgeschichte Israels denkwürdigen h. Stätten, welche nirgends מִצְרַיִם heißen und seit Gründung des Centralheiligtums nur als Sitze falscher Culte erscheinen — der Ausdruck führt (wie יָנִיד בְּיָד Sota IX, 15) auf Versammlungsorte zu religiösem Zwecke, auf Bet- und Lehrhäuser, also auf Synagogen — eine schwerwiegende Instanz für die maccab. Herleitung des Psalms.

V. 9—11. Das Schlimmste, was der D. zu klagen hat, ist, daß sich Gott in dieser Leidenszeit nicht wie sonst zu seinem Volke bekennt. „Unsere Zeichen“ ist der gerade Gegens. zu „ihren Zeichen“ v. 4., weshalb nicht nach 86, 7 Zeichen die Gott thut zu verstehen sind; das Suff. fordert ohnehin etwas Stätiges, es sind die stiftungsgemäßen gottesdienstlichen Ordnungen, mittelst welcher Gott mit seinem Volke in Gemeinschaft stehen will und deren es nun nicht mehr ansichtig wird, weil die Feinde sie beseitigt haben. Die Klage אֶינִי יָדוּר בְּיָדָאּ würde in der Zeit bald nach Jerusalems Zerstörung befremden, denn Jeremia's Thätigkeit währte darüber hinaus, auch hatte er ein Jahr zuvor (im 10. Zidkia's) geweissagt, daß die babyl. Herrschaft und beziehentlich das Exil 70 J. dauern werde; zudem trat 6 J. vor der Zerstörung Ezechiel auf, der mit den Zurückgebliebenen im Lande in Verbindung stand. Die Verweisung auf Thren. 2, 9 (vgl. Ez. 7, 26) beruhigt nicht, denn dort wird doch vorausgesetzt, daß Profeten da seien, was hier gelängnet wird. Nur etwa als eine Stimme aus dem Exil, dessen Mitte (vgl. Hos. 3, 4. 2 Chr. 15, 3 und dazu *Cant. tr. puer.* v. 14: καὶ οὐκ ἔστιν ἐν τῷ καιρῷ τούτῳ ἄρχων καὶ προφήτης καὶ ἡγουμένος) wirklich so wunderlos war und des prof. Zuspruchs ermangelte, läßt sich v. 9 begreifen; die 70 J. Jeremia's waren damals noch ein Räthsel ohne offenkundige Lösung (Dan. c. 9). Sind aber 8^b Synagogen gemeint, so klingt nun auch v. 9 mit der gleichlautenden Klage in der antiochischen Drangsalszeit 1 Macc. 4, 46. 9, 27. 14, 41 zusammen. In v. 10 wendet sich der D. mit der Frage „wie lang“ an Gott selbst: wie lange soll dieses (anscheinend) endlose Lästern des Feindes dauern? warum ziehst du zurück (näml. אָפַקְתָּ von uns, nicht אָפַקְתָּ 81, 16) deine Hand und deine Rechte? Die Synonymenverbindung יָדְךָ וְיְמִינְךָ ist wie 44, 4. Sir. 33, 7 ein vollerer Ausdruck für Gottes allmächtige Thatskraft. Diese feiert jetzt, 11^b ruft sie zu hülffreicher Gerichtsthat auf. „Aus deinem Busen darinnen vertilge“ ist prägnanter Ausdruck für: „aus deinem Busen drin die dort unthätig ruhende Hand hervorziehend vertilge“. Das *Chethib* חֶזֶק hat viell. gleichen Sinn, denn חֶזֶק bed.

wie חֶזֶק חֶזֶק das Umschließen, dann das Umschließende. Statt חֶזֶק (Ex. 4, 7) heißt es חֶזֶק חֶזֶק, weil dort im Bereiche des Busens die Strafgerechtigkeit Gottes zur Zeit gleichsam schlummert. Zu dem äußerlich objektlosen בָּלֵה vgl. 59, 14.

V. 12—17. Mit dieser Bitte um Vertilgung der Feinde durch Gottes Eingreifen schließt die 1. Hälfte des Ps., die den schreienden Widerspruch der Gegenwart mit dem Verhältnisse Gottes zu Israel zum Inhalt hat. Der D. schöpft nun Trost, indem er in die Zeit zurückblickt, wo Gott als Israels König die reiche Fülle seines Heils überall auf Erden, wo Israels Bestand gefährdet war, in Heilthaten entfaltete; בָּאֶרֶץ הָאֵלֶּה nicht im Umkreis nur des h. Landes, sondern z. B. auch in dem Aegyptens Ex. 8, 18. Gerade Aeg. hat der D. im Sinne, denn es folgt nun erst ein Blick auf die geschichtlichen v. 13—15, dann auf die natürlichen Machtäußerungen Gottes v. 16—17. Hgst. will auch v. 13—15 in letzterem

Sinne verstehen mit Berufung auf Iob 26, 11—13. Aber wie Jesaja 51, 9 vgl. 27, 1 diese Bilder der Allmacht Gottes in der Naturwelt auf seine heilsgeschichtliche Machterweisung an der Weltmacht überträgt, so auch hier der D. in v. 13—15. Der **תנין** (der langgestreckte Saurier) ist bei Jes. wie bei Ez. (**תנין** 29, 3. 32, 2) Emblem des Pharao und seines Reiches; desgleichen hier der **ליתן**, das eig. Naturwunder Aegyptens. Wie eine Wasserschlange oder ein Krokodil, wenn sie mit dem Kopfe empor- kommen, durch mächtigen Schlag getödtet werden, hat Gott der Aegypter Köpfe zerschmettert, so daß das Meer ihre Leichen auswarf (Ex. 14, 30). Die **צייט** Steppenbewohner, denen diese zur Speise wurden, sind nicht die Aethiopen (LXX Hier.) oder vielmehr Ichthyophagen (Bochart Hgst.), welche nach Agatharchides sich *ἐκ τῶν ἐκρηκτομένων εἰς τὴν χερσον ἤφατον* nährten, aber keine Menschenfresser waren, sondern die Wüsthenthiere, welche, wie Spr. 30, 25 f. die Ameisen und die Klippdachse, **ע** heißen; **לצייט** ist Permutativ des unvollendet gebliebenen Begr. **על**: einem (seltsamen) Volke, nämll. den Steppenthieren. Auch noch v. 15 ist nicht von Schöpfungs-, sondern Heilsgeschichtswundern gemeint, 15^a von den Wasserspenden aus dem Felsen 78, 15 und 15^b von dem Durchzug durch den wunderbar ausgetrockneten Jordan (**חַיַּתְּךָ** wie Jos. 2, 10. 4, 23. 5, 1). Das Obj. **בְּיָדְךָ** ist eventuell gemeint: so daß das Wasser quell- und bachweise aus dem Spalte herausfloß. **נְהַרִים** sind die Strömungen des Einen Jordan; der attributive Gen. **אֶרֶץ** bez. sie als solche von nicht versiegender Fülle. Der Gott Israels, der so wunderbar sich in der Geschichte bewies, ist aber auch Schöpfer und Herr alles Geschaffenen. Tag und Nacht und die Gestirne beider sind seine Creaturen. Im Anschluß an die zu zweit genannte Nacht geht der Mond, ihr **אור**, der Sonne voraus, vgl. 8, 4., wo **בֵּינָם** dasselbe was hier **בְּיָדְךָ**. Irrig erklärt man: Lichtkörper und insbes. die Sonne, was **אֶרֶץ** vor dem specialisierenden **ו** erwarten ließe. **גְּבולֵי** sind nicht blos die Grenzen des Festlands gegen das Meer hin Jer. 5, 22., sondern nach Dt. 32, 8. Act. 17, 26 auch die Grenzen des Festlands in sich selber, also die Naturgrenzen des Binnenlandes. **חַיַּתְּךָ** sind die zwei Jahreshälften: der Sommer mit Einschluß des Frühlings (**אָבִיב**), der im Nisan, dem Lenzmonat, um die Frühlings- Tag- und Nachtgleiche anfängt, und der Herbst mit Einschluß des Winters (**חַיַּתְךָ**), nach dessen Ablauf die eigentlich lenzliche Vegetation beginnt (Hohesl. 2, 11). Die Jahreszeiten sind personificirt und heißen, gleichsam die Engel des Sommers und Winters, Gottes Gebilde.

V. 18—23. Nachdem der D. sich so an der Betrachtung der Macht Gottes, die er seinem Volke zugut als Erlöser und der ganzen Menschheit zugut als Schöpfer bewiesen, gestärkt hat, erhebt er sich von neuem zur Bitte, aber um so getroster und kühner. Da immer gegenwärtige Schöpfungsthaten vorausgegangen sind und nur weiter hinauf geschichtliche Großthaten Gottes, so weist **אור** vielmehr vorwärts auf das Lästern der Feinde, welches er jetzt ungeahndet hingehen läßt, als ob er keine Kenntniss davon nähme. **חַיַּתְךָ** hat *Pasek* hinter sich, um selbst das Wort, welches schmähen bed., von dem allerheiligsten Namen wegzurücken. Die Benennung **אֶרֶץ** erinnert an Dt. 32, 21. In 19^a ist **חַיַּתְךָ**

nach den Acc. Absolutiv (Urform v. תָּתִיר, s. zu 61, 1): übergib, überlasse nicht dem Thiere (Gethiere) die Seele deiner Turtel, wahrsch. richtig da נָשַׁשׁ „dem gierigen Gethier“, diese Umkehrung des bekannten נָשַׁשׁ תָּתִיר, welche vielmehr den Sinn *vita animae* ergibt, ein unwahrsch. beispelloser Ausdruck ist; der D. konnte, wenn נָשַׁשׁ so verstanden werden sollte, „übergib nicht der Gier des Thieres deine Turtel“ schreiben. Hupf. glaubt die „alte dumme LA“ mit Einem Schlage zu heilen, indem er אל תִּתֵּן חַיִּית לְנֶפֶשׁ דֵּיךָ תִּתֵּן חַיִּית לְנֶפֶשׁ „gib nicht der Wut das Leben deiner Turtel“, aber wo wäre ein Beleg für dieses לְנֶפֶשׁ „der Wut“ oder vielmehr (Psychol. S. 202) „der Gier“? Das Wort in so isolirter Stellung kann das nicht bed. — Turtel חַיִּית heißt Israel, welches auch 68, 14 mit einer Taube verglichen wird. In 19^b hat חַיִּית gleiche Bed. wie 19^a und gleichen Sinn wie 68, 11 (vgl. 69, 37): das Gethier deiner Elenden d. i. deine elenden, armen Thierlein, eine bildliche Bez. der *ecclesia pressa*. Die Gemeinde, welche mit emblematischen Namen aus der Thierwelt zu bez. Sitte der Asafps. ist, befindet sich jetzt gleich Schafen unter Wölfen, und erscheint sich wie von Gott vergessen. Der Gebetsruf לְבָרִיחַ עֲרֵב חַיִּית ergeht aus einer Lage wie die maccabäische war; חַיִּית ist der Beschneidungsbund Gen. c. 17., die seleucid. Verfolgungszeit stellte den Glauben auf die harte Probe, daß gerade die Beschneidung, dieses Zeichen, welches Israel den göttlichen Gnadenschutz gewährleistete, zu dem Zeichen geworden war, an welchem die Syrer ihre Schlachtopfer erkannten. Im B. Daniel 11, 28. 30 vgl. 22. 32 ist חַיִּית geradezu die Religion Israels und deren Bekennerschaft. Auch der Begründungssatz 20^b entspricht der macc. Zeit, wo die verfolgten Bekenner sich tief im Gebirge versteckten 1 M. 2, 26 ff. 2 M. 6, 11., aber von den Feinden aufgespürt und niedergemacht wurden — damals wurden wirklich die Schlupfwinkel **q'qoi* 1 Macc. 1, 53 des Landes voll von Stätten der Gewaltthat. Die Verbindung חַיִּית נָשַׁשׁ ist wie נָשַׁשׁ חַיִּית Jer. 25, 37 vgl. Gen. 6, 11. Von hier verläuft der Ps. in gewohnteren Psalmenklängen. אֶל־יְיָ v. 21, näml. vom flehenden Hinzunahen zu Dir. „Beschimpfung von Wahnwitzigen den ganzen Tag“ ist unaufhörlich von ihnen ausgehende. עֲלֵה „aufsteigend (1 S. 5, 12., nicht: anwachsend 1 K. 22, 35) immerfort“ ist obwol artikellos nicht Präd., sondern Attribut (s. zu 57, 3). Die Fassung der Bitte ist überaus gemäßigt, um so gewaltiger aber diese ihre Selbstbegründung.

PSALM LXXV.

Die Nähe des Richters mit dem Zornkelch.

- 2 Wir danken dir, Elohim, wir danken,
Und nahe ist dein Name:
Man erzählt deine Wunder.
- 3 Denn „erfassen werd' ich den Zeitpunkt,
Ich, in Geradheit werd' ich richten.
- 4 Wenn in Auflösung die Erde und all ihre Bewohner —
Ich, ich stelle surecht ihre Säulen“. (*Sela*)

- 5 „Ich spreche zu den Ruhmredigen: Ruhmredet nicht!
Und zu den Frevlern: Erhebet nicht das Horn!
- 6 Nicht erhebet zur Höhe euer Horn,
Nicht redet gereckten Halses Freches!“
- 7 Denn nicht von Aufgang und nicht von Niedergang
Und nicht von der Wüste der Berghöhen her —
- 8 Nein, Elohim schafft Recht,
Den wird er niedrigen und den erhöhen.
- 9 Denn ein Becher ist in der Hand Jahve's
Und er schäumt von Wein, ist voll von Mischtrank,
- 10 Und er schenket draus, ja die Hefen davon schlürfen,
Anstrinken müssen alle Frevler der Erde.
- 11 Und ich, ich werde verkündigen auf ewig,
Will lobsingen dem Gotte Jakobs,
- 12 Und alle Hörner der Frevler werd' ich herunterschlagen,
Erhöht werden müssen die Hörner der Gerechten.

Was Ps. 74 erhebt: *Sieh auf, Jahve, führe deine Sache* (v. 22 f.), das schaut Ps. 75: das Gericht Gottes über die stolzen Sünder wird ihm Quelle des Lobpreises und triumphirenden Mutes. Das profetische Gemälde steht auf lyrischem Goldgrund, aus der Tiefe der Empfindung taucht es auf und in diese wird es wieder zurückgenommen. Die Ueberschrift: *Dem Sangmeister, (nach der Weise:) Verdirb nicht* (s. zu 57, 1, *Psalm von Asaf, ein Gesang* bewährt sich. Daß der Ps., wie מְזוֹרָר שִׁיר besagt, unter Musikkbegleitung gesungen zu werden bestimmt ist, zeigt das סֶלַח und dem לְאֶסָף entspricht sein ganz und gar asafischer Charakter, der bes. stark an Ps. 60 erinnert, von dem sich Ps. 75 aber dadurch unterscheidet, daß durch die Hoffnung richterlichen Einschreitens Gottes, welche er mit prof. Gewißheit ausspricht, eine bestimmtere Zeitlage durchblickt, dem Anschein nach die der assyrischen Völkergerichtszeit, aber nicht die Zeit nach der Katastrophe, sondern vor ihr, als die Weiss. Jesaia's vom Scheitern der assyr. Macht an Jerusalem ergangen war, wie auch Hgst. diesen Ps. als den lyrischen Begleiter der Weissagungen betrachtet, welche Jesaia angesichts des von den Assyriern drohenden Untergangs aussprach, und als ein Zeugnis des lebendigen Glaubens, mit dem die Gemeinde damals das Wort Gottes entgegennahm. Hitz. dagegen eignet sowol Ps. 75 als Ps. 76 Judas dem Maccabäer zu, welcher in dem einen den Sieg über Apollonios, in dem andern den Sieg über Seron feiere; „man darf sich vorstellen, daß er die Worte 75, 11 redet, indem er das erbeutete Schwert des gefallenen Apollonios schwingt.“ Aber die Wahrscheinlichkeit der Bez. auf die assyrische Zeit hält der auf die maccabäische mindestens die Waga (s. 75, 7. 76, 5—7), und wäre die Zeit Hizkia's aufzugeben, so wäre eher auf die Josafats zurückzugehen, denn die beiden Lieder sind zu urtümlich, um als Nachklänge und nicht vielmehr als Vorbilder der späteren Profetie zu erscheinen. Nur Einfluß des Liedes Hanna's macht sich in Ps. 75 bemerklich.

V. 2—6. Die Gemeinde dankt invoraus für ihres Gottes richterliche Offenbarung, deren nahes Bevorstehen Er selbst ihr bekräftigt. Schwierig ist die Anknüpfung mit וְיִקְרֹא שִׁמְךָ בְּיָמֵינוּ. Daß וְיִקְרֹא hier gleichbed. mit בְּיָמֵינוּ sei, ist weder hier noch irgendwo anzunehmen, aber allerdings könnte auch בְּיָמֵינוּ dafür stehen. Denn die Erklärungsversuche Hupfelds: und „nahe ist dein Name“ haben erzählt deine Wunder, und Hitzigs: und du deß Name nahe ist, sie erzählen deine Wunderthaten, sind verzweifelt; eine solche Personification der Wunder ist nicht im Geiste der hebr. Poesie

und ein solcher Relativsatz liegt jenseit des syntaktisch Möglichen. Wollte man aber *סָתַר יְקִיבוֹ* nach 50,23 als Folge der Danksagung fassen (Campensis), so bliebe unbestimmt, wofür gedankt wird, und *יְקִיבוֹ* von der inneren Gegenwärtigkeit zu fassen (Hgst.) geht auch nicht, da dies nach Jer. 12,2 vgl. Dt. 30,14 einen Zusatz erfordern würde, welcher der Nähe diese Bez. auf Mund oder Herz gibt. So bleibt also nur übrig, die Nähe des Namens Gottes als äußere Thatsache in Bez. zu der angelegentlichen Danksagung zu setzen. Die Gemeinde hat die Verheißung einer bevorstehenden richterlich-erlöserischen Gottesoffenbarung empfangen und sagt nun: „Wir danken dir, danken und nahe ist dein Name“, sie bewillkommt die künftige Gottesthat mit brünstigem Danke, alle die ihr angehören erzählen invoraus Gottes Wunder. So stand es wirklich als in Hitzkia's Zeit die assyr. Bedrängnis aufs äußerste gestiegen war — es lagen damals Jesaia's Verheißungen einer göttlichen Wunderrettung vor und die Gläubigen begrüßten invoraus dankend den „kommenden Namen Jahve's“ (Jes. 30,27). Erst v.3 folgt das nach *חַיִּינִי* (vgl. z. B. 100,4f.) zu erwartende *כִּי*. Gott selbst übernimmt die Begründung des ergehenden Dankes und Lobes in unmittelbarer Ankündigung der begrüßten nahen Hülfe (85,10). Man übersetze nicht: wenn ich ergreifen werde u. s. w., denn 3^b hat nicht den Bau eines Nachsatzes. *כִּי* begründet und wie man auch erkläre schlägt die Rede der Gemeinde plötzlich in Rede Gottes um. *כִּי מִיִּדִּי* ist in der Sprache der Profetie, bes. der Apokalyptik stehender Ausdruck für den Termin des schließlichen Gerichts (s. zu Hab. 2,3). Wenn dieser Zeitpunkt im Zeitverlauf erschienen sein wird, dann wird sich Gott seiner bemächtigen (*לָקַח* in dem ungeschwächten urspr. Sinne thatkräftigen Erfassens, vgl. 18,17. Gen. 2,15): Er selbst wird alsdann sich ins Mittel schlagen und Gericht halten nach streng eingehaltener Norm des Rechts (*מִיִּשְׁרִים* adv. Acc., vgl. *בְּמִשְׁרִים* 9,9 u. ö.). Wenn es dahin gekommen, daß die Erde und alle ihre Bewohner zerflossen (vgl. Jes. 14,31. Ex. 15,15. Jos. 2,9) d. i. unter dem Drucke der Ungerechtigkeit (wie aus 3^b zu schließen) entmutigt, auseinandergesprengt und wie in Auflösung begriffen sind, so wird Er (das absolute Ich *אֲנִי*) dieser Auflösung steuern, Er stellt zurecht die Säulen d. i. innern Pfeiler (Iob 9,6) der Erde, ohne Bild: er bringt wieder zur Geltung die grundlegenden Ordnungen ihres Bestandes. *חֲזָקָה* ist Modus der Gewißheit und 4^a nach Art der lat. *ablativi abs.* vorausgeschickter Umstandssatz; Hitz. vergleicht treffend Spr. 29,9., auch Jes. 23,15 läßt sich nach diesem Satzverhältnis verstehen. Die Rede Gottes setzt sich auch hinter dem *Sela* fort. Es ist nicht das Volk Gottes, welches sich v.5 auf Grund der göttlichen Verheißung warnend an seine Feinde wendet (Hgst.); der D. hätte dann *אֲנִי* oder wenigstens *אֲנִי אֶלֶּיךָ אֲדַבֵּר* sagen müssen. Gott selber redet und seine Rede lautet wie 50,16 ff. vgl. 46,11 noch nicht peremptorisch verdammend, sondern warnend und drohend, weil ja nicht der bereits zum schließlichen Gericht Erschienenene, sondern der seine Erscheinung Ankündigende redet. Mit *אֲדַבֵּר* sagt er den in Größenwahnsinn befangenen Prahlschans und den das Horn oder das Haupt¹ erhebenden Frevlern was er

1) Das Haupt heißt sanscr. *çiras*, zend. *çaranh* = *κέφα*, das Horn sanscr.

ihnen ein für allemal gesagt haben will und was sie sich noch für die kurze Frist bis zum Gericht gesagt lassen sein sollen. Der D. hat, wenn wir den Ps. richtig datiren, Rabsake und Consorten im Sinne, vgl. Jes. 37, 23.; das ל hat wie dort und Zach. 2, 4 (s. Köhler) ל den Sinn feindlicher Richtung. ל beherrscht auch noch 6^b: „redet nicht erhobenen Halses Freches.“ Man verbinde nicht $\text{פָּתַח בְּצִוָּאָר}$ mit steifem Halse: Parallelen wie 31, 19. 94, 4 und bes. die Grundstelle 1 S. 2, 3 zeigen, daß פָּתַח Objektsbegriff ist und daß בְּצִוָּאָר für sich allein (womit auch die Accentuation übereinstimmt, da *Munach* hier Vicarius eines Trenners ist) nach Iob 15, 26 den Sinn von τραχηλιῶντες oder ἐντραυχοῦντες hat.

V. 7—10. Die Gemeinde setzt hier, wieder in das v. 3 einsetzend (vgl. das בִּי 1 S. 2, 3), Gottes Rede fort. Eine Midraschstelle sagt: כל חרים שבמקרא הרים חוץ מזה (überall wo sich in der Schrift *harim* findet bed. es *harim* Berge außer dieses hier) und demnach wird von Raschi, Kimchi, Alschêch u. A. erklärt, daß der Mensch, wohin er auch sich wende, sich nicht durch Kraft und Kunst hohes Emporkommen verschaffen könne.¹ So nach der LA בְּצִוָּאָר , obwol Kimchi auch bei der LA בְּצִוָּאָר so erklären zu dürfen behauptet, indem er auf מָרָס (Jes. 10, 6) u. dgl. hinweist. Man sieht aber nicht ein, warum zum Ausdruck der Vorstellung „von irgendwo“ drei Himmelsgegenden mit Weglassung des Nordens aufgezogen sind; diese drei Himmelsgegenden, welche die irdischen Quellen der Macht repräsentiren sollen (Hupf.), sind ein Rahmen ohne Bild, und der Ged.: „von keiner Seite (näml. keiner irdischen) her kommt Erhöhung“, an sich quer im Ausdruck, bietet zu der vorausgegangenen Abmahnung eine schiefe Begründung; was aber die Gemeinde erschent, ist nicht zunächst Erhöhung, sondern Erlösung. Dagegen übers. LXXTarg. Syr. Vulg. *a deserto montium* (*desertis montibus*) und schon Abenezra faßt das richtig als palästinische Bez. des Südens, indem er die Aposiopese durch $\text{מִי שְׂיוֹשִׁיכִים}$ (biblischer קָרָא בְּזִרְנִי vgl. 121, 1 f.) ergänzt. Dadurch daß der Norden ungenannt bleibt, verräth sich daß es eine nördliche Macht ist, welche das israel. Völkchen bis zur Gotteslästerung übermütig mit dem Untergang bedroht und gegen welche dieses weder von Ost und West noch vom Süden her Hülfe erwartet, nicht von dem Rohrstab Aegypten (Jes. 36, 6) jenseit der Bergwüste des peträischen Arabiens, sondern allein von Jahve nach der jes. Losung: $\text{שָׁמַעְתִּי ה'$ Jes. 33, 22. Der verneinende Ged. bleibt unvollendet, indem zu dem entgegengesetzten bejahenden fortgeeilt wird; die enge Zusammengehörigkeit beider drückt sich sinnfällig durch den Reim הָרִים und הָרִים aus. Das בִּי v. 8 begründet die Verneinung aus dem Gegentheil des Verneinten, das בִּי v. 9 begründet diese Begründung. Wäre zu übers.: „und der Wein schäumt“, so würde es זֵינֵן heißen; auch zeigt פָּקֶה , welches ohne Zweifel Acc. ist, daß זֵינֵן auch nicht anders gedacht ist: und er (der Becher) schäumt (חָמַר wie اختمر gähren) von Wein, ist voll von Mischtrank. Dem antiken Sprachgebrauch nach,

çringa d. h. (nach Burnouf, *Études* p. 19) das aus dem Haupte (*çiras*) Hervorgehende und Hervorstehende, zend. *çra* = κῆρας קָרָן (*karn*).

1) z. B. *Bamidbar rabba* c. 22., wogegen nach *Berêschith Rabba* c. 52 הָרִים s. v. a. הָרִים ist.

welchem auch der arabische folgt, ist das im Untersch. von *merum* mit Wasser gemischter Wein, arab. *chamr memzûge*; man mischte den Wein mit Wasser nicht bloß um ihn dünner, sondern auch um ihn angenehmer zu machen, *חֲמֹר מִמְּזֻגָּה* bed. deshalb geradezu s. v. a. einschenken (s. Hitz. zu Jes. 5, 22). Es ist also unnötig, Würzwein (talm. קיניטין *conditum*) zu verstehen, da auch mit der Wasserbeimischung sich nicht notwendig die Nebenvorstellung der Schwächung verbindet. *בִּינָה* geht auf *בִּינָה*, welches wie Jer. 25, 15 männlich gebraucht ist; das Wort ist sonst Fem. und wechselt auch hier in *בִּינָה* (vgl. Ez. 23, 34) sein Geschlecht. In dem *fut. consec.* *וַיִּנְיֹר* ist die histor. Bed., wie häufig, der consecutiven gewichen. *וַיִּנְיֹר* affirmiert die ganze folg. Aussage. Des Bechers Hefen — eine *dura necessitas* — werden schlürfen (Jes. 51, 17), austrinken müssen alle Frevler der Erde: sie werden nicht trinken und absetzen dürfen, sondern von J., dem als Richter Erschienenen, gedrängt mit unfreiwilliger Gier ihn austrinken müssen bis auf das Letzte (Ez. 23, 34). Wir haben hier die Grundstelle eines Bildes, welches schon 60, 5 sich andeutete und bei den Prof. immer großartiger und greller ausgemalt wird. Während Obadia v. 16 vgl. Iob 21, 20 sich mit einem Skizzenstriche begnügt, findet es sich, mannigfach gewendet, bei Jes. Hab. Ez. wieder, am häufigsten bei Jeremia 25, 27 f. 48, 26. 49, 12., wo es sich 25, 15 ff. zur sinnbildlichen Handlung verkörpert. Der Taumelbecher Jahve's ist (indem *חֲמֹר* und *חֲמֵר* Zornglut und berauschender feuriger Wein verglichen werden) das den Sündern zugemessene und auszudulden gegebene Zorngericht.

V. 11—12. Der D. kehrt nun dankend und getrost aus der profetisch vergegenwärtigten Zukunft zu seiner wirklichen Gegenwart zurück. Mit *וַיִּנְיֹר* stellt er sich als Glied der jetzt noch bedrückten Gemeinde ihren stolzen Bedrückern entgegen: er will ewiger Herold sein der ewig denkwürdigen Erlösungsthat; *לֹא יָלֵךְ* sagt er, denn indem er sich so in Gott den Erlöser versenkt, gibts für ihn kein Sterben. Ist er Glied der *ecclesia pressa*, so wird er auch Glied der *triumphans* sein, denn *ἐν ὑπομένομεν, καὶ συμβυσιλεύσομεν* (2 Tim. 2, 12). In der Gewißheit dieses *συμβυσιλεύειν* und in Gottes Kraft, die schon jetzt in dem Schwachen mächtig ist, mißt er v. 12 sich bei was er v. 8 als Gottes Selbstwerk ausspricht. Zum Bilde vgl. Dt. 33, 17. Thren. 2, 3 und bes. die vier Hörner im zweiten Gesichte Zacharia's 2, 1 f.; der Plur. lautet ebensowol *קַרְנֵי* als *קַרְנִי*, weil nischthörnerne Hörner gemeint sind. Hörner sind Mächte zu Trutz und Schutz. Die geistlichen Hörner behalten die Obmacht über die natürlichen. Der Ps. schließt so subjektiv als er begonnen. Das prof. Bild ist lyrisch eingerahmt.

PSALM LXXVI.

Lob Gottes nach ergangenem Zorngericht.

- 2 Kundgeworden in Juda ist Elohim,
In Israel ist groß sein Name.
- 3 Er schlug in Salem auf sein Zelt
Und seine Wohnstätte in Zion.

- 4 Dort zerbrach er des Bogens Blitze,
Schild und Degen und Kriegswehr. (*Sela*)
- 5 Glanzvoll bist du, herrlich vor Raubes-Bergen!
- 6 Entwaffnet wurden die beherzten Starken,
Schlummerten hin in ihren Schlaf,
Und nicht fanden all die Tapfren ihre Hände.
- 7 Vor deinem Dräuen, o Gott Jakobs,
Ward tiefbetäubt wie Wagen so Roß zusamt.
- 8 Du, furchtbar bist du,
Und wer besteht vor dir, wenn anhebt dein Zorn?
- 9 Vom Himmel ließest du Gericht erschallen —
Die Erde fürchtete sich und wurde stille,
- 10 Beim Aufstehn Elohims zum Gerichte,
Heil zu schaffen allen Duldern des Landes. (*Sela*)
- 11 Denn der Menschen Grimm wird dir zum Lobpreis,
Indem du mit übrigem Vorrath von Grimmesfülle dich gürtest.
- 12 Gelobet und entrichtet Jahve, eurem Gotte,
Mögen alle rings um Ihn Weihgaben bringen dem Schrecklichen.
- 13 Er mähet ab das Schnauben der Gwaltherren,
Ist furchtbar den Königen der Erde.

Kein Ps. hatte ein größeres Recht, auf Ps. 75 zu folgen, als dieser *Dem Sangmeister mit Saitenspielbegleitung* (s. 4, 1), *Psalm von Asaf, ein Gesang* überschriebene. Gleiche Ausdrücke (*Gott Jakobs* 75, 11. 76, 7., *Fromme, Frevler der Erde* 75, 9. 76, 10) und durchaus gleiches Gepräge sprechen für Einheit des Verf. Auch sonst bilden sie ein Paar: Ps. 75 bereitet auf die göttliche Gerichtsthat als bevorstehende vor, welche Ps. 76 als geschehene feiert. Denn es kann kaum einen Ps. geben, dessen Inhalt sich so genau mit einer anderweitig bekannten Geschichtslage deckt, wie anerkanntermaßen (LXX *πρὸς τὸν Ἀσάφιον*) der Inhalt dieses Ps. mit der Niederlage der Heeresmacht Assurs vor Jerusalem und ihren Folgen. Der Psalter enthält ähnliche Ps., die sich auf ein ähnliches Ereignis unter Josafat beziehen, näml. auf die von dem Asafiten Jahaziel geweissagte damalige Niederlage der verbündeten Nachbarvölker durch gegenseitige Niedermetzlung (s. zu 46 u. 83). Auch in Ps. 76 würden die „Raubes-Berge“, von den seiritischen Raubritterbergen verstanden, auf dieses Ereignis deuten. Aber wie sich in Ps. 75 die Bez. auf die Katastrophe Assurs unter Hizkia durch die Nichterwähnung des Nordens v. 7 verrieth, so legt in Ps. 76 sowol das מַצְרַיִם v. 4 als die Beschreibung der Katastrophe selbst eben-dieses Bez. nahe; die Berührungen mit Jesaja und zum Theil mit Hosea (vgl. v. 4 mit Hos. 2, 20) und Nahum erklären sich daraus, daß mit der Profetie jener Zeit die Lyrik Hand in Hand ging, wie Jesaja für die Zeit, wo J. seinen Grimm über Assur entladen wird, verheißt 30, 29: „*Euer Gesang wird da erschallen, wie in der Nacht, da das Fest geweiht wird.*“

Dor Ps. ist hexastichisch — ein Muster ebenmäßigen Strofenbaues.

V. 2—4. In Gesamtisrael und insbes. Juda ist Elohim kundgeworden (hier nach 2^b Particip, wogegen 9, 17 Finitum), indem er sich kundgemacht (vgl. יָדָה Jes. 33, 13); sein Name ist da groß, indem Er sich als Großen erwiesen hat und als Großer gepriesen wird. In Juda insbes., denn da in Jerusalem und zwar auf Zion, der Burg mit den uralten Pforten (24, 7), hat er seinen Wohnsitz auf Erden innerhalb Israels. יְרוּשָׁלַיִם ist der alte Name Jerusalems; denn das Salem Melchisedeks ist eine und

dieselbe Stadt mit Jerusalem Adonizedeks Jos. 10, 1. In diesem uralten Salem hat Gott בְּיָמָיו sein Zelt (= בְּיָמָיו Thren. 2, 6 = בְּיָמָיו wie 27, 5), dort בְּיָמָיו seine Wohnstätte, ein sonst von dem Lager des Löwen (104, 22. Am. 3, 4) übliches Wort, vgl. zur Wortwahl Jes. 31, 9. Das Fut. der Folge יִרְרֶה ist Ausdruck der Thatsache, welche daraus erhellt, daß Gott in Juda kund und sein Name groß in Israel ist. Wodurch er sich kund gemacht und seinen Namen verherrlicht hat, sagt v. 4. שָׁמָּה dortwärts, dortselbst ist (wie ja überh. der Accus. sowol auf die Frage wo als wohin gebraucht wird) nur vollere Form für שָׁמָּה wie Jes. 22, 18. 65, 9. 2 K. 23, 8 u. ö.; den accus. Werth des *ah* bestätigen שָׁמָּה und הָיָה (aus הָיָה). $\text{רַחֲמֵי־הַשָּׁמַיִם}$ (mit פ *raphatum*, vgl. dagegen Hohesl. 8, 6¹) sind die blitzschnell von dem Bogen ausgehenden (Iob 41, 20) Pfeile; daneben werden noch zwei andere Waffen genannt und zuletzt alles was dem Kriege dient in בְּלִיזְמָה zusammengefaßt (vgl. Hos. 2, 20). Gott hat die gegen Juda gerichteten Waffen der Weltmacht und damit diese selbst zerbrochen (Jes. 14, 25) und also (gemäß der Weiss. Hos. 1, 7 und Jes. c. 10. 14. 17. 29. 31. 33. 37., insbes. 31, 8) sein Volk ohne dessen Zuthun durch unmittelbares Eingreifen gerettet.

V. 5—7. Die „Raubes-Berge“, wofür $\text{LXX} \delta\rho\acute{\epsilon}\iota\omega\nu \alpha\iota\omega\nu\acute{\iota}\omega\nu$ (בְּרָמָה ?), ist emblematische Benennung der hochfahrenden und jeden der ihnen nahe kommt ausraubenden Machthaber² oder Weltmächte. Hoch über diese ragt Gottes Glorie hinaus. Er ist נִצְּרִיר *illustris*, eig. erleuchtet, von Gott gesagt: lichtumflossen, lichtumwallt im Sinne von Dan. 2, 22. 1 Tim. 6, 16. Er ist der אֲדִיר , welchem der Libanon des feindlichen Völkerheeres erliegen muß (Jes. 10, 34). Den Atlas nennen die Mauren nach Solinus (*ed. Mommsen* p. 124) *Addirim*. Dieses Erliegen wird v. 6 f. beschrieben. Die Herzensstarken, die Löwenherze sind ausgezogen, entwehrt worden, *exuti*; אֲדִירֵי־לֵב ist aramaisirendes *praet. Hithpo.* (wie אֲדִירֵי־לֵב 2 Chr. 20, 35 vgl. Dan. 4, 16. Jes. 63, 3) in pass. Bed. Aus 6^{ac} sieht man, daß der Eintritt der Katastrophe geschildert wird und also נָפְלָה (viell. deshalb auf *ult.* betont) inchoativ gemeint ist: sie sind in ihren Schlaf verfallen, näm. den ewigen Schlaf (Jer. 51, 39. 57), wie Nahum sagt: *es schlafen deine Hirten, König Assurs, es ruhen deine Herrlichen*. In 6^c sehen wir sie in den letzten Todeszuckungen liegen und den letzten Versuch machen, sich emporzurufen. Aber sie finden die Hände nicht, die sie drohend gegen Jerusalem erhoben: diese sind gelähmt, unbeweglich, starr und todt, vgl. die RAA Jos. 8, 20. 2 S. 7, 27 und talmudisch: „er fand seine Hände und Füße nicht im Schulhaus“ d. h. er war ganz verduzt und verblüfft.³ Dieses Leichenfeld ist die Wirkung der allmächtigen Energie des Wortes des Gottes Jakobs, vgl. וְיָגִיד Jes. 17, 13. Vor seinem Dräuen ist sowol Streitwagen als Roß

1) Die Punktation ist hier so inconsequent wie in וְיָגִיד und dagegen וְיָגִיד .

2) Ein Vers eines schönen Gedichts des *Muhammel*, welches *Ibn Dücht*, der Phylarch der *Beni Zumeir*, ein gefeierter Dichter der Steppe, dem Consul Wetzstein diktirte, lautet: Die Edlen sind wie eine hochehabene Berghalde, auf der du, wenn du zu ihr kommst, Abendbrot und Schutz (*العشا وذی*) findest.

3) Dukes, Rabb. Blumenlese S. 191.

(י — י) in Regungslosigkeit und Bewußtlosigkeit versunken — eine Anspielung auf Ex. 15 wie Jes. 43, 17: *Der ausziehn läßt Wagen und Roß, Heer und Helden — zusamt sinken sie hin, stehn nimmer auf; verflackert sind sie, wie ein Docht verloschen.*

V. 8—10. Dieselbe Folgerung, wie v. 8 der Psalmist, zieht auch Nahum 1, 6 aus der Niederlage Sanheribs; נִפְּצָה וְנִשְׁבָּה (vgl. Rut 2, 7. Jer. 44, 18) von dem entscheidenden Wendepunkte an, dem יָצָא 2, 5., wo dein Zorn losbricht. Gott sprach vom Himmel sein richterliches Wort in den Kriegslärm der feindlichen Welt: sofort (vgl. zur Tempusfolge 48, 6 und zu Hab. 3, 10) war er beschwichtigt, die Erde gerieth in Furcht und ihr Aufruhr mußte sich legen, indem nämlich Gott sich für sein verunruhigtes dulden- des Volk erhob, indem er sprach wie wir Jes. 33, 10 lesen und das Gebet in höchster Noth Jes. 33, 2 erfüllte.

V. 11—13. Die eben erlebte Thatsache wird v. 11 aus einer allgem. Wahrheit begründet, die darin zur Erscheinung gekommen ist. Der Grimm der Menschen wird dich preisen d. h. muß zuletzt zu deiner Verherrlichung dienen, indem dir nämli. (6^b syntaktisch wie 73, 3^b) immer eine יִרְאָה d. i. ein noch unerschöpfter Rest und zwar nicht bloß von הָיָה, sondern von הָיָה verbleibt, womit du dich gegen solchen menschlichen Grimm gürten d. i. waffnen kannst, um ihn zu dämpfen; שְׂאֵרֵי הָיָה heißt der, nachdem menschlicher Grimm sich überboten hatte, Gotte noch verfügbare unendliche Grimmesvorrath. Oder viell. noch besser und dem Begriffe von יִרְאָה genügender: es ist der, wenn menschlicher Grimm (הָיָה) sich ausgefoht hat, indem Gott die Titanen ruhig und lachend 2, 4 gewähren läßt, auf Gottes Seite übrige und nun sich entladende Vorrath unendlicher Grimmesfülle. Bei der Erklärung: mit dem Rest des Grimmes (der feindlichen Menschen) wirst du dich gürten d. i. er dient dir nur zum Schmucke (Hupf.) bleibt der Wechsel von הָיָה und הָיָה unerklärt und הָיָה wird seinem durch den Zus. erforderten kriegerischen Sinne (Jes. 59, 17. 51, 9. Weish. 5, 21) entfremdet. Ew. liest wie LXX ἰσχυροῦσιν σοι, wobei, abgesehen von dem schwülstigen Ausdruck, שְׂאֵרֵי הָיָה (ἐγκατάλειμμα ἐνθρυμίων) den sich plötzlich in sein Gegentheil verwandelnden Feindseligkeits-Rest bez. mußte und man nicht absieht, weshalb was 11^a vom Grimme sagt hier auf dessen Rest beschränkt wird. Eine solche Unerschöpflichkeit göttlicher Zornmacht hat sich in dem jüngst Erlebten gezeigt. So sollen denn die zu Gottes Volk gehören geloben und bezahlen d. h. (indem das Uebergewicht auf den zweiten Imper. fällt) ihre Gelübde bezahlen, und alle rings um Ihn d. h. alle um Ihn und sein Volk her wohnenden Völker (בְּלִי-סָבִיב Subj. zum Folg., wonach auch accentuirt ist) sollen Weihgeschenke herzubringen (68, 30) dem Gott, der יִרְאָה d. i. Inbegriff des Furchteinflößenden ist. So heißt Er Jes. 8, 13., die Aufforderung stimmt mit der Weiss. Jesaia's, wonach Aethiopien infolge der Gerichtsthat Jahve's an Assur sich selbst Ihm als Weihgabe darbringt (c. 18), und mit der Erfüllung 2 Chr. 32, 23. Ebenso jesaianisch lautet 13^a vgl. Jes. 25, 1—5. 33, 11. 18, 5.: Gott macht es mit dem Schnauben der Fürsten d. i. Despoten, wie der Winzer mit den wilden Ranken des Weinstocks: er kappet es, er schneidet es ab, so daß es

erfolglos bleibt. Es ist das von Joel 4, 13 skizzierte, dann von Jesaia ausgemalte und Apok. 14, 17—20 zur Vision verkörperte Bild, welches sich hier andeutet. Gott macht dem trotzigen übermütigen Gebaren der Zwingherren ein Ende und wird zuletzt der von allen Königen der Erde Gefürchtete — alle Reiche werden schließlich Gottes und seines Christus.

PSALM LXXVII.

Geschichtstrost in Leidensjahren.

- 2 Ich rufe zu Elohim und will schreien,
Ich rufe zu Elohim, daß er horch' auf mich.
- 3 An meinem Drangsalstage den Allherrn such' ich,
Meine Hand ist Nachts hingegossen ohne Nachlaß,
Es weigert sich des Trostes meine Seele.
- 4 Gedenk' ich Elohims, so muß ich stöhnen;
Sinn' ich nach, so schmachtet hin mein Geist. (*Sela*)
- 5 Offen hältst du meine Augendecken,
Es stößt mich hin und her und ich bin sprachlos.
- 6 Ich überdenke Tage vor Alters,
Jahre der Urzeit,
- 7 Will gedenken meines Saitenspiels des Nachts,
Tiefinnerst sinnen und in Grübeln fällt mein Geist.
- 8 Wird auf ewig verwerfen der Allherr
Und nicht weiter gnädig sein fortan?
- 9 Ist denn dahin auf immer seine Gnade,
Ists aus mit der Verheißung in Geschlecht und Geschlecht?
- 10 Hat vergessen hold zu sein Gott,
Oder hat er eingezogen in Zorn sein Erbarmen?! (*Sela*)
- 11 Drauf sag' ich mir: mein Leidensverhängnis ist das,
Jahre der Rechte des Höchsten.
- 12 Preisend gedenk' ich der Thaten Jah's,
Ja erinnern will ich mich von Alters her deines Wunderthuns,
- 13 Und erwägen all dein Werk,
Und will über deine Thaterweise sinnen.
- 14 Elohim, in Heiligkeit ist dein Weg,
Wo ist ein Gott, groß wie Elohim?
- 15 Du bist allein Gott, wunderthätig,
Hast offenbart unter den Völkern deine Macht.
- 16 Du hast erlöst erhobnen Arms dein Volk,
Die Söhne Jakobs und Josefs. (*Sela*)
- 17 Es sahn dich die Wasser, Elohim,
Es sahn dich die Wasser, wanden sich,
Dazu erzitterten die Tiefen.
- 18 Es strömten Wasser die Wolken,
Es dröhnten die Aetherhöhn,
Dazu fuhren deine Pfeile hin und her.
- 19 Dein Donner erscholl in Wirbelwind,
Es lichteten Blitze den Weltkreis,
Es zitterte und erbebte die Erde.
- 20 Im Meere ging dein Weg
Und dein Pfad in großen Wassern,
Und deine Fußstapfen waren nicht zu erkennen.
- 21 Du hast geleitet einer Herde gleich dein Volk
Durch die Hand Mose's und Ahrons.

„Die Erde fürchtete sich und ward stille“ sagt 76,9.; „es zitterte und bebte die Erde“ sagt 77,19 — dieser gemeinsame Ged. ist die Schnur, an welcher diese zwei Ps. aufgereiht sind. Im Allgem. läßt sich von Ps. 77 sagen, daß der S. sich von der traurigen Gegenwart hinweg in die Erinnerung der vorzeitigen Jahre flüchtet und besonders an dem Bilde der wunderreichen Erlösung aus Äg. tröstet. Uebrigens aber bleibt es dunkel, was das für ein nationales Leiden ist, welches ihn treibt, von dem jetzt verborgenen Gott zu dem vormals offenbaren seine Zuflucht zu nehmen; keinesfalls ist es ein rein persönliches Leiden, sondern, wie der in den früheren volksgeschichtlichen Macht- und Gnadenoffenbarungen gesuchte Trost zeigt, Mitleiden mit der Gesamtheit seines Volkes. Inmitten des hymnischen Rückblicks bricht der Ps. plötzlich ab, so daß Olsh. meint, er sei verstümmelt, und Thol., der Verf. habe ihn nicht fertig gebracht. Aber so mit einem Geschichtsbilde zu schließen, ohne die Gedankenlinie zu ihrem Anfang zurückzuwenden, ist wie Ps. 77. 81 zeigen asafische Weise. Wo unser Ps. aufhört, schließt sich Hab. c. 3 wie eine Fortsetzung an. Denn mit der Bitte, jene Erlösungsthat der mosaischen Vorzeit zu erneuern und im Zorne der Barmherzigkeit zu gedenken, beginnt der Prof., und in Ausdrücken und Bildern, welche unserem Ps. entlehnt sind, schaut er dann die neue Erlösungsthat, von welcher die alte überstrahlt wird. Wenigstens so viel ist also einleuchtend, daß Ps. 77 älter als Habakuk ist. Hitz. freilich nennt den Psalmisten den Leser und Nachahmer von Hab. c. 3, und Philippson betrachtet sogar das Wechselverhältnis als ein zufälliges, auf allgem. Aehnlichkeit einiger Ausdrücke beschränktes. Wir glauben aber im Comm zu Habakuk (1843) S. 118—125 bewiesen zu haben, daß das Wechselverhältnis ein in Habakuks profetischem Typus tiefbegründetes ist und daß der Psalm bei Habakuk durchklingt, nicht Habakuk beim Psalmisten, wie überh. die Asafps. voll sind von kühn skizzirten Entwürfen zu späteren profetischen Ausführungen. Auch jetzt noch fragen wir: wie konnte an Hab. 3., dieser frohlockenden Aussicht in eine lichte, heilvolle Zukunft, die düstere, rückwärts der Gesch. der Vergangenheit zugekehrte Klage des Ps. 77 sich gestalten? Ist nicht vielmehr der Fernblick Hab. 3 das Resultat jenes Rückblicks Ps 77, die an diesem entzündete Zuversicht der Erhöhung, die erhörungsgewisse Vergegenwärtigung einer neuen Gottesthat, in welcher die mosaische sich gegenbildlich erneuert?

Mehr als dies, daß der Ps. älter ist als Habakuk, der unter Josia oder auch schon unter Manasse auftrat, läßt sich nicht behaupten. Denn daß ein Hauptgegenstand des Schmerzes des Psalmisten der zu seiner Zeit erfolgte Untergang des Zehnstämmereichs sei, läßt sich aus v. 16 und v. 3 vgl. mit Gen. 37, 35 nicht schließen. Nur etwa die bereits erfolgte Reichsspaltung scheint sich in diesen Stellen anzudeuten. Hervorhebung der josephitischen Stämme ist jedoch dem asafischen Liederkreise eigen.

Die Aufgabe des Sangmeisters wird durch die Aufschrift dem Jeduthun (*Che-ath*: Jedithun) zugetheilt, denn mit כל 62,1 wechselt zu כל 39,1, und daß ירויח die Gesamtheit der Jeduthunäer bezeichne („Vorsteher über .“) wäre möglich, ist aber ohne Beispiel.

Das Strofenschema des Ps. ist 7. 12. 12. 12. 2. Die drei ersten Strofen oder Stichengruppen schließen mit סלה.

V. 2—4. Der D. will unablässig beten und betet, denn seine Seele ist trostlos und schwer angefochten von dem Abstände des Einst und Jetzt. Der Vocalisation nach scheint יתפזין Imper. nach der für יתפזל

und וְהִקְשִׁילָהּ vorkommenden Form וְהִקְשִׁיל sein zu sollen, vgl. 94, 1. Jes. 43, 8. Jer. 17, 18 und die Schreibung וְהִקְשִׁיל 142, 5. 2 K. 8, 6 u. ö., also *et audi* = (vgl. 2 S. 21, 3) *ut audias*. Aber die so vereinzelte Anrede ist unleidlich; man wird וְהִקְשִׁיל als *perf. consec.* im Sinne von *ut audiat* anzusehen haben, obgleich diese Umlautung von וְהִקְשִׁיל in וְהִקְשִׁיל bei hinzutretendem *Waw consec.* sich sonst nicht belegen läßt (Ew. §. 234^e) und Kimchi sich deshalb das Unmögliche einredet, daß וְהִקְשִׁיל lautlich für וְהִקְשִׁיל stehe. Die Prätt. v. 3 sind Ausdruck des Angehobenens und Fortdauerns. Der D. bemüht sich in seiner dermaligen Leidenszeit durchzudringen zu dem HErrn, der sich ihm entzogen; seine Hand ist nächtlicher Weile hingegossen oder ergossen (nicht: ausgegossen, was וְהִקְשִׁיל nicht bed.), ohne zu ermatten und nachzulassen; sie ist fest und beharrlich (וְהִקְשִׁיל), wie es Ex. 17, 12 heißt) himmelan gestreckt. Seine Seele ist trostlos und aller Trost prallt bis jetzt an ihr ab (vgl. Gen. 37, 35. Jer. 31, 15). Gedenkt er Gottes, der ihm einst nahe war, so muß er stöhnen (vgl. 55, 18. 3 und zu der Cohortativform von einem V. וְהִקְשִׁיל Ges. §. 75, 6), weil er sich ihm verborgen hat; sinnt er nach, um ihn wiederzufinden, so umflort sich sein Geist d. h. er sinkt in Nacht und Ohnmacht (וְהִקְשִׁיל wie 107, 5. 142, 4. 143, 4). Die je zwei Glieder von v. 4 sind Vorder- und Nachsatz, s. über diese affectvolle Art des Satzban's Ew. §. 357^b.

V. 5—10. „Schirme meiner Augen“ nennt er seine Augenlider. Der diese hält, daß sie offen bleiben, wenn sie sich zum Schlaf zusammenschließen wollen, ist Gott; denn der Aufblick zu Ihm hält den D. wach trotz aller Ueberspannung seiner Kräfte. Hupf. u. A.: Du hast gehalten d. i. fort dauern lassen die Nachtwachen meiner Augen — was affektirt im Gedanken und Ausdruck. Die Prätt. besagen Zeitheriges was noch kein Ende genommen. Er erleidet nach wie vor in seinem Innern Püffe und Stöße, als ob er auf dem Ambos (וְהִקְשִׁיל) läge, und die Stimme versagt ihm. Da tritt denn an die Stelle des lauten Gebets stilles Selbstgespräch; er versetzt sich überdenkend zurück in die Tage von Ur her (143, 5), die Jahre vergangener Zeitläufe (Jes. 51, 9), die an Macht- und Gnadenweisen des damals offenbaren, jetzt verborgenen Gottes so reich waren; er gedenkt der besseren Vergangenheit seines Volkes und seiner eignen, indem er sich jetzt in der Nacht/gefissentlich die Zeit ins Bewußtsein zurückruft, wo freudige Dankbarkeit ihn zu Lobgesang mit Saitenspiel drängte (וְהִקְשִׁיל nach den Acc. nicht zu וְהִקְשִׁיל , sondern zum Verbum gehörig, obwol freilich jene Verbindung sich durch Parallelen wie 16, 7. 42, 9. 92, 3 vgl. Iob 35, 10 sehr empfiehlt), an dessen Stelle jetzt Schreien und Seufzen und dumpfes Schweigen getreten ist; er gibt sich „bei seinem Herzen“ d. i. in Zurückgezogenheit auf sein Innerstes dem Sinnen hin, indem er seine Gedanken unaufhörlich zwischen Jetzt und Vormalis herüber- und hinüberschweifen läßt, und demzufolge (*fut. cons.* wie 42, 6) verlegt sich sein Geist auf Scrupuliren (was LXX mit $\sigma\kappa\alpha\lambda\lambda\epsilon\iota\upsilon\sigma\iota$, Aq. mit $\sigma\kappa\alpha\lambda\epsilon\iota\upsilon\sigma\iota$ wiedergibt) — seine Anfechtung steigert sich. Es folgen nun die Zweifelfragen des Angefochtenen: er fragt in mannigfachen Wendungen v. 8—10 (vgl. 85, 6), ob es denn mit Gottes Gnade und Verheißung ganz aus sei, indem er sich dabei selbst sagt, daß dies doch mit der

Unveränderlichkeit seines Wesens (Mal. 3, 6) und der Unverbrüchlichkeit seines Bundes streite. **עָסָה** (nur als 3. *pract.* vorkommend) wechselt mit **נָסָה** (12, 2). **נָסָה** ist nach Art der Vv. **לִי** gebildeter *inf. constr.*, der aber auch als *inf. absol.* vorkommt (**נָסָהוּ** Ez. 36, 3., vgl. zu 17, 3); Ges. Olsh. (welcher diese Infinitivform bezweifelt §. 245¹) erklären es, wie AE u. Kimchi, als Plur. von einem Subst. **נָסָה**, aber bei Ez. a. a. O. (s. Hitz.) ist ein solcher substantivischer Plural syntaktisch unmöglich. **קָסַף רַחֲמָיו** heißt das Mitgefühl zusammen- und zurückziehen, so daß es sich nicht äußert, wie wer nicht geben will die Hand **קָסַף** Dt. 15, 7 vgl. oben 17, 10.

V. 11—16. Mit **נָסָה** führt der D. den Selbstzuspruch ein, womit er sich bisher, wenn solche Fragen der Anfechtung sich ihm aufdrängten, beschwichtigt hat und noch beschwichtigt. In der Uebers. des **נָסָה** (mit regelrecht vor folg. Monosyllabum zurückgegangenem Ton) schwankt schon das Trg. zwischen **נָסָה** (mein Leiden) u. **נָסָה** (mein Flehen); ebenso in der Uebers. von 11^b zwischen **נָסָהוּ** (verändert haben sich) und **נָסָה** (Jahre). Keinesfalls kann **נָסָה** Aenderung in aktivem Sinne bed., wie Lth. übers.: *Die rechte Hand des Höhesten kan alles endern*, nur das Andersgewordensein (LXX *Qu.*: ἀλλοιωσις, S. ἐνδοτελεωσις), wonach Mr. Hupf. Hitz.: mein Leiden ist dies, daß sich geändert (hat oder: habe) die Rechte des Höchsten. Aber nachdem wir **נָסָה** v. 6 als dichterischen Plur. von **נָסָה** Jahr gelesen, ist doch vorerst zuzusehen, ob er hier nicht gleiche Bed. habe. Und da bieten sich mancherlei mögliche Erklärungen dar. Man kann erkl.: „mein Flehn ist dies: Jahre der Rechte des Höchsten“ (näml. daß solche gleich den vorzeitigen sich erneuern mögen); aber dieser Ged. eignete sich nicht zur Einführung mit **נָסָה**. Entweder hat man zu erkl.: meine Kränkung, näml. von Seiten Gottes d. i. die von ihm mir widerfahrende Anfechtung, das von ihm über mich verhängte Leiden, *Ag. ἀρρωστίᾳ μου*, ist das (vgl. Jer. 10, 19), oder da in diesem Falle unzweideutiges **נָסָה** statt des *Pi.* gesagt wäre: mein Durchbohrtsein, meine Verwundung, mein Weh ist das, *S. τρωσίς μου (inf. kal v. חָלַל 109, 22 n. d. F. נָסָה v. חָלַל)* — es sind Jahre der Rechte des Höchsten d. i. solche, welche Gottes gewaltige Hand, unter die ich mich zu beugen habe (1 P. 5, 6), gestaltet und mir zugemessen hat. Bei dieser Auffassung von 11^b schließt sich nun auch 12^a wolvermittelt an. Der D. sagt sich selbst, daß das ihm beschiedene Leiden seine Zeit hat und nicht ewig währt. Darin liegt eine Hoffnung, welche den Rückblick in die bessere Vergangenheit für ihn zum Trostquell macht. In 12^a ist das *Chethib* **אֲזַכִּיר** beizubehalten, denn so erkl. sich am besten das **כִּי** 12^b: „Ich bringe in Erinnerung d. i. verkünde rühmend (Jes. 63, 7) die Thaten Jäh's, denn gedenken will ich von Ur her deines Wunderthuns“ — die Trauer über den Abstand der Gegenwart wird nun von der Hoffnung gemildert, daß Gottes Rechte, die jetzt erniedrigende, seiner Zeit auch wieder erhöhen wird. Darum will er an dem Heilswerk Gottes in allen seinen Wundererweisungen von Ur her sich nun, wie der Fortgang vom Indicativ zum Cohortativ (vgl. 17, 15) besagt, recht trösten und laben. **יָהּ** heißt in kernhafter Benennung der Gott der Heilsgeschichte, der sein Heilswerk, wie Habakuk fleht, innerhalb der künftigen Jahre neubeleben und herrlich

hinausführen wird. Ihm der da war und der da kommt bringt der D. nun Lob und Preis. Der Weg Gottes ist sein geschichtliches Walten und insbes., wie Hab. 3,6 **הַלְלוּהוּ**, sein erlöserisches. Daß **בְּקִדְשׁ** nicht „im Heiligtum“ (LXX *ἐν τῇ ἁγίῳ*), sondern „in Heiligkeit“ (S. *ἐν ἁγιασμῷ*) zu übers. ist, zeigt die Grundstelle Ex. 15, 11 vgl. Ps. 68, 25. Heilig und herrlich in Lieb und Zorn wandelt Gott durch die Geschichte und zeigt sich da als den Unvergleichlichen, mit dessen Größe sich kein Wesen und am wenigsten einer der wesenlosen Götter messen kann. Er ist **הָאֵל** Gott schlechthin und ausschließlich, ein wunderthätiger (**עֲשֵׂה פִלָּא**, nicht **עֲשֵׂה פְלֵא** vgl. Gen. 1, 11¹⁾) und ebendamit sich als den Lebendigen und Ueberweltlichen offenbarender; er hat seine Allgewalt kundgemacht unter den Völkern, näml., wie v. 16 sagt, durch die Erlösung seines Volkes, der Stämme Jakobs und des Doppelstammes Josephs, aus Aegypten, eine That seines Armes d. i. eine Selbstthat seiner Macht, durch die er sich allen Völkern und der ganzen Erde als den Herrn der Welt und den Gott des Heils bezeugt hat (Ex. 9, 16. 15, 14²⁾; **בְּרִיחַ** *brachio* scil. *extenso* (Ex. 6, 6. Dt. 4, 34 u. ö.) so wie 75, 6 **בְּצִנָּר** *collo* scil. *erecto*. Die Musik fällt hier ein, die ganze Str. ist Ouverture des folg. Hymnus auf Gott den Erlöser aus Aegypten.

V. 17—20. Als dieser seinen Blick auf das Schilfmeer richtete, welches seinen Erlösten im Wege stand, da geriethen die Wasser gleichzeitig wie in Geburtswehen (**הִרְלִי** wie Hab. 3, 10., nicht **וַיְהִרְלִי**), auch erzitterten die Wasserschwalle der Tiefe, denn vor der inmitten der alten Schöpfung ein Neues schaffenden Allmacht Gottes des Erlösers gehen die Regeln des gew. Naturlaufes aus ihren Fugen. Es folgen nun v. 18. 19 dem Bilde eines Gewitters entnommene Züge. Der D. will schildern, wie alle Naturmächte in den Dienst der majestätischen Offenbarung Jahve's traten, als er Aeg. richtete und Israel befreite. **יָרַם** *Poël* v. **יָרַם** (verw. **יָרַם**, **יָרַם**, aeth. **יָרַם** regnen) bed. steigend: in vollen Güssen ausströmen. Habakuk hat statt dieser Zeile mit der bes. bei Jeremia üblichen Buchstabenwandlung der Grundstelle **יָרַם בָּיָם עֲבָר**. Das Gedröhn, welches die **שְׁחָקִים**² erschäl-

1) Der Anschluß des zweiten vornbetonten und innerlich verbundenen Wortes an das erste auf *ult.* betonte (desson Ton unter Umständen auf *penult.* zurückgeht **וַיְהִי אַחֲרָי**) oder einsilbige mittelst erhärtender Dagessirung (das sogen. **דְּרִיחַ**) tritt nur ein, wenn jenes erste auf **וַיְהִי** oder **וַיְהִי**, nicht wenn es auf **וַיְהִי** auslautet.

2) Wir haben zu 18, 12. 36, 6 angedeutet, daß die **שְׁחָקִים** von der Düntheit benannt sind, was aber Stellen wie 18, 12 und die unsere nicht begünstigen. Man möchte meinen, daß eher auf **سَحَقٍ** entfernt s. (wov. *suhk* Ferne, *sahik* entfernt) zurückzugehen sei und **שְׁחָקִים** die Fernen bed., wie **שָׁמַיִם** die Höhen, v. **שָׁחַק** = *suhk* im Untersch. von **שָׁחַק** Stäubchen (*Welzst.*), aber das Hebräische weist keine Spur dieses Verbalstammes auf, wogegen **שָׁחַק** **سَحَقٍ** *contundere, comminuere* (Neswân: zu Staub zerstoßen z. B. von Apothekerwaaren) ebenso hebräisch als arabisch ist. Und mit diesem Verbum wird das Wort wirklich vom arab. Sprachbe-

wußtsein zusammengedacht, indem **سَكَابٌ سَحَقٍ** (*nubes tenues, nubila tenuia*) durch **سَكَابٌ رָقִיף** erklärt wird. Demnach bed. **שְׁחָקִים** seinem Grundbegriff nach dünn und fein sich weithin Erstreckendes und dem Sprachgebrauch nach im Gegens. zu den dichten und schweren **פְּנֵי הָאָרֶץ** die oberste Luftschicht und dann

len lassen (נָחַם, vgl. 68, 34) ist der Donner. Die Pfeile Gottes (קִיץ־קִיץ, Hab. קִיץ־קִיץ) sind die Blitze; das *Hithpa.* (wofür Hab. יִתְחַבֵּן) malt ihr geschäftiges Hin- und Wiederfahren im Dienste der Allmacht, die sie entsendet. Fraglich ist, ob יִתְחַבֵּן das Donnergeroll (AE. Mr. Böttch.) bez.: deines Donners Hall erging rollend (vgl. 29, 4), oder den das Gewitter begleitenden Wirbelwind (Hitz.); der Sprachgebrauch (83, 14., auch Ez. 10, 13., syr. *golgolo*) ist für das Letztere. Zu 19^b vgl. den Nachklang 97, 4. Unter solchen Bewegungen der Naturwelt droben und drunten schritt J. durchs Meer und machte seinen Erlösten eine Gasse. Seine Person und sein Wirken waren unsichtbar, sichtbar aber die Wirkung, welche seine wirksame Gegenwart bezeugte. Er nahm seinen Weg durchs Meer und schlug seinen Pfad (*Chethib* plur. קִיץ־קִיץ wie Jer. 18, 15) durch große Wasser ein (oder ließ nach Hab. seine Rosse hindurchgehen), ohne daß hinterdrein die Fußspuren (אֵדָתָם mit *Dag. dirimens*) des Hindurchschreitenden und Hindurchgeschrittenen nachzuweisen waren.

V. 21. Haben wir richtig getheilt, so ist dies der abgesangartige Schluß. Einer Herde gleich geleitete Gott sein Volk durch Mose und Ahron (Num. 33, 1) zum verheißenen Ziele. Bei diesem Lieblingsbilde, welches wie das Monogramm der Psalmen Asafs und seiner Schule ist, bleibt der D. stehen, in die alte Erlösungsgeschichte sich versenkend, welche ihm Trost in Fülle gewährt und ihm eine Weissagung der hinter den Leidensjahren der Gegenwart liegenden Zukunft ist.

PSALM LXXVIII.

Der Warnungsspiegel der Geschichte von Mose bis David.

- 1 O vernimm, mein Volk, meine Lehre,
Neigt euer Ohr den Aussprüchen meines Mundes.
- 2 Öffnen will ich mit Spruchrede meinen Mund,
Ausströmen Räthsel aus der Vorzeit.
- 3 Was wir gehört und uns bewußt geworden
Und unsre Väter uns erzählet,
- 4 Wolln wir nicht verhehlen ihren Kindern,
Der Nachwelt erzählend die Ruhmesthaten Jahve's
Und seine Machtbeweisung und Wunder, die er vollführt hat.
- 5 Aufgerichtet hat er ein Zeugnis in Jakob
Und ein Gesetz niedergelegt in Israel,
Das er anbefohlen unseren Vätern:
Davon Kunde zu geben ihren Kindern,
- 6 Auf daß darum wüßte die Nachwelt, die nachgebornen Kinder,
Daß sie aufständen und es weitererzählten ihren Kindern,
- 7 Und setzten auf Elohim ihre Zuversicht
Und nicht vergäßen Gottes Thaten
Und seine Gebote beobachteten —

das Gewölk, wie auch ^{עָנָן} ^{عَنَانٌ} und das kollektivische ^{عَنَانٌ} ^{عَنَانٌ} (s. Jes. S. 90 Anm. 1) nicht zunächst das Gewölk, sondern die uns zugewandte Außenseite des Himmels ist (*P⁷*).

- 8 Und nicht würden wie ihre Väter ein störrig und empörerisch Geschlecht,
Ein Geschlecht, das sein Herz nicht richtete
Und deß Geist nicht treu war gegen Gott.
- 9 Die Söhne Efraims, die bogengewapneten Schützen,
Machten Kehrum am Tage des Kampfs.
- 10 Sie wahrten nicht den Bund Elohims,
Und in seinem Gesetze mochten sie nicht wandeln.
- 11 Und vergaßen seiner Thaterweisungen
Und seiner Wunder, die er sie sehn ließ.
- 12 Vor ihren Vätern erwies er sich wunderthätig,
Im Land Aegypten, dem Gefilde Zoans.
- 13 Er spaltete das Meer und führte sie hindurch,
Und thürmte die Wasser auf wie einen Stapel.
- 14 Und geleitete sie in der Wolke des Tags
Und die ganze Nacht in feurigem Lichte.
- 15 Er zerspaltete Steinmassen in der Wüste,
Und gab zu trinken wie Meeresfluten reichlich,
- 16 Und brachte hervor Gießbäche aus dem Felsen,
Und ließ herunterfließen Strömen gleich die Wasser.
- 17 Sie aber fuhren weiter fort zu sündigen an ihm,
Empörerisch zu behandeln den Höchsten in dürrem Lande.
- 18 Sie versuchten Gott in ihrem Herzen,
Zu verlangen Speise für ihre Seele,
- 19 Und redeten wider Elohim, sprachen:
„Wird Gott vermögen den Tisch zu decken in der Wüste?
- 20 Sieh er schlug Gestein, da rannen Wasser
Und Bäche wogeten daher —
Wird er auch Brot vermögen zu geben,
Oder Fleisch zu verschaffen seinem Volke?“
- 21 Darum, dies hörend, entrüstete Jahve sich,
Und Feuer entloderte in Jakob,
Und auch Zorn stieg auf wider Israel.
- 22 Denn sie glaubten nicht in Elohim
Und vertrauten nicht in sein Heil.
- 23 Dennoch gebot er dem Aether droben
Und des Himmels Thüren that er auf,
- 24 Regnete auf sie Manna zu essen
Und Korn des Himmels gab er ihnen.
- 25 Brot der Engel aß der Mensch,
Reisekost sandt' er ihnen in Uebergengüge.
- 26 Er setzt' in Bewegung den Ost am Himmel
Und führte durch seine Macht den Süd herbei,
- 27 Und regnete auf sie dem Staube gleich Fleisch
Und wie Sand der Meere Geflügel.
- 28 Niederfiel es im Umkreis seines Lagers,
Rings um seine Gezelte.
- 29 Da aßen sie und wurden übersatt,
Und ihr Gelüst' erfüllt' er ihnen.
- 30 Noch ließen sie nicht los von ihrem Gelüste,
Noch war die Speise in ihrem Munde,
- 31 So stieg Zorn Elohims auf wider sie
Und streckte hin unter ihren Feisten,
Und die Jünglinge Israels schlug er nieder.
- 32 Bei dem allen sündigten sie weiter
Und glaubten nicht in seine Wunder.

- 33 Da ließ er schwinden im Hauch ihre Tage
 Und ihre Jahre in jäher Eile.
 34 Wenn er sie tödtete, fragten sie nach ihm,
 Kehrt um und suchten Gott emsig,
 35 Und besannen sich, daß Elohim ihr Hort
 Und Gott der Höchste ihr Erlöser.
 36 Sie begütigten ihn mit ihrem Munde
 Und mit ihrer Zunge logen sie ihm,
 37 Aber ihr Herz war nicht standhaft mit ihm
 Und sie bewiesen sich nicht treu in seinem Bunde.
 38 Doch er ist barmherzig —
 Sühnt Verschuldung und vernichtet nicht,
 Und hat oftmals Einhalt gethan seinem Zorn
 Und erregte nicht allen seinen Grimm.
 39 Er gedachte, daß Fleisch sie seien,
 Ein Windhauch, der hinfährt und nicht rückkehrt.
 40 Wie oft empörten sie ihn in der Wüste,
 Bekümmerten ihn in der Einöde!
 41 Und immer wieder versuchten sie Gott,
 Und kränkten den Heiligen Israels.
 42 Sie gedachten nicht seiner Hand,
 Des Tages, da er sie befreit vom Dränger,
 43 Da er hinstellte in Aegypten seine Zeichen
 Und sonderlichen Thaten im Gefilde Zoans.
 44 Er wandelte in Blut ihre Nile,
 Und ihre Fließwasser konnten sie nicht trinken.
 45 Er entsandte wider sie Bremsen, die frassen sie,
 Und Frösche, die brachten ihnen Verderben.
 46 Er gab der Grille ihre Feldfrucht
 Und ihr mühsam Erbautes der Heuschrecke,
 47 Streckte hin durch Hagel ihren Weinstock
 Und ihre Maulbeerfeigen durch Schloßen,
 48 Und überlieferte dem Hagel ihr Vieh
 Und ihre Herden den Blitzen.
 49 Er ließ auf sie los seines Zornes Brand,
 Ingrim und Wüthen und Drangsal,
 Eine Gesandtschaft von Unglücksengeln;
 50 Ebnete Bahn seinem Zorne,
 Hielt nicht zurück vom Tode ihre Seele
 Und ihr Leben der Pest überlieferte er.
 51 Er schlug alle Erstgebornen in Aegypten,
 Die Erstlinge der Mannkraft in Chams Gezelten.
 52 Dann ließ er hinziehn Schafen gleich sein Volk
 Und führte sie der Herde gleich in der Wüste,
 53 Und leitete sie sorglos ohne Grauen,
 Ihre Feinde aber bedeckte das Meer.
 54 Er brachte sie zu seiner heiligen Markung,
 Dem Berge, den erworben seine Rechte;
 55 Er vertrieb vor ihnen her Nationen
 Und verlooste sie als zugemessen Erbe,
 Und wohnte ein in ihren Zelten die Stämme Israels.
 56 Doch sie versuchten und empörten Elohim den Höchsten
 Und seine Zeugnisse beobachteten sie nicht.
 57 Sie wichen und fielen ab gleich ihren Vätern,
 Wandten sich um wie ein trüglicher Bogen.

- 58 Sie erbitterten ihn durch ihre Höhen
Und durch ihre Götzen erregten sie seinen Eifer.
- 59 Es hörte Elohim und entrüstete sich
Und ward Israels gar überdrüssig.
- 60 Da warf er fernweg die Wohnung Silo's,
Das Zelt, das er aufgeschlagen unter den Menschen,
- 61 Gab in die Gefangenschaft dahin seine Macht
Und seine Glorie in Drängers Hand.
- 62 Er überlieferte dem Schwert sein Volk
Und über sein Erbe ward er entrüstet.
- 63 Seine Jünglinge fraß Feuer
Und seinen Jungfrau sang man kein Brautlied.
- 64 Seine Priester, durchs Schwert fielen sie,
Und seine Wittwen konnten nicht trauern.
- 65 Da erwachte wie ein Schlafender der HErr,
Wie ein Held, aufjubilnd von Weine,
- 66 Und schlug seine Dränger hinten,
Ewige Schande that er ihnen an —
- 67 Und verschmähte das Zelt Josefs
Und den Stamm Efraim erkor er nicht.
- 68 Er erkor den Stamm Juda,
Den Berg Zion, den er lieb gewonnen.
- 69 Und baute wie Himmelshöhn sein Heiligtum,
Der Erde gleich, die er gegründet auf ewig.
- 70 Und erkor David seinen Knecht
Und nahm ihn von Hürden der Schafe;
- 71 Hinter Säugenden weg holte er ihn,
Zu weiden Jakob sein Volk
Und Israel sein Erbe.
- 72 Und er weidete sie nach der Redlichkeit seines Herzens
Und mit einsichtsvollen Händen leitete er sie.

Im letzten V. von Ps. 77 erscheint Israel als eine Herde, die von Mose und Ahron, im letzten V. von Ps. 78 als eine Herde, die von David lauterem Herzens mit einsichtigen Händen geführt wird. Beide Ps. begegnen sich auch sonst in Gedanken und Ausdrücken, wie das לְאַחֲרָיִם beider erwarten läßt. Ps. 78 heißt מִשְׁפָּחַל eine Betrachtung. Das Wort wäre hier auch in der Bed. Lehrgedicht passend. Denn die Gesch. Israels wird hier von der Ausföhrung aus Aeg. durch die Richterzeit hindurch bis auf David herab recapitulirt, und zwar mit der Nutzenanwendung für die Gegenwart, treu an J. zu halten, treuer als das widerspenstige Geschlecht der Väter. Aus dem Gesamtvolk werden nach der Weise der Asafps. die Efraimiten bes. hervorgehoben, ihr Ungehorsam sowol, als die Verwerfung Silo's und die Erwählung Davids, mit welcher es um die Oberhoheit Efraims und auch seines Bruderstammes Benjamin auf immer geschehn war. Man hat die altass. Herkunft des Ps. bestritten: 1) weil sich v. 9 auf den Abfall Efraims und der anderen Stämme, also auf die Reichspaltung beziehe — aber diese Bez. ist in v. 9 willkürlich hineingelesen; 2) weil der Ps. einen Unmut, ja Nationalhaß gegen Efraim verrathe, wie er nur nach dem Abfall der zehn Stämme erklärlich sei — aber die Entfremdung und Eifersucht Efraims und Juda's ist älter als die Spaltung. Die nördlichen Stämme hatten schon infolge ihrer der Beröhrung mit der Heidenwelt ausgesetzteren Lage ein anderes Gepräge, als das in patriarchalischer Verborgenheit lebende Juda; sie konnten sich einer bewegteren, kriegerischeren, thatenreicheren Geschichte rühmen, in der Richterzeit zumal ist von Juda fast gar keine Rede. Deshalb galt ihnen Juda wenig, zu-

mal dem mächtigen und sich als Vorstamm aller Stämme ansehenden Efraim. Vom Anfange der saulischen Verfolgung Davids aber, in welchem zuerst das strengere südliche Princip mit dem laxeren eframitischen in entscheidenden Kampf um die Herrschaft geräth, bis zur Empörung Jerobeams gegen Salomo zieht sich durch die Geschichte Israels eine Reihe von Thatsachen, welche einen tiefen Riß zwischen Juda und den übrigen Stämmen, bes. Benjamin und Efraim, bekunden. Wenn es also auch wahr wäre, daß sich in dem Ps. feindliche Stimmung gegen Efraim ausspreche, so würde das nichts gegen seine altasaf. Herkunft beweisen, indes der Psalmist gründet sich ja auf Thatsachen und, ohne die Bevorzugung Juda's auf Verdienst zu gründen, betrachtet er die Sünde Efraims ohne judäische Ueberhebung überall in solidarischem Zus. mit der Sünde des Gesamtvolks. Gegen Asaf, den Zeitgenossen Davids, ist auch nicht v. 69, denn Asaf kann recht wol den himmelanragenden Bau des salom. Tempels noch gesehen haben, und daß auch nicht der Gottesname יהוה gegen ihn spricht, hat Caspari in seiner Abh. über den Heiligen Israels, Luth. Zeitschrift 1844. 3., gezeigt. Wie tiefeingetaucht die Sprache Jesaia's in die der Asafps. ist, haben wir bei Ps. 76 gesehen. Es kann nicht befremden, wenn Asaf im Gebrauch des יהוה Jesaia's Vorgänger ist. Daß aber der D. des Psalms Worte und Farben seiner Erzählung aus allen fünf Bb. des Pentateuchs mit Ausnahme des Lev. entnimmt, ist unserer Ansicht von der Entstehungsweise des Pent. nicht entgegen, sondern günstig; der Verf. des B. Job, mit dem er v. 64 wörtlich zusammentrifft, gilt uns als jünger, und die Berührungen mit anderen לריו קרח, לבני קרח und לַאֲסָף überschriebenen Ps. lassen sich, da der D. keinesfalls ein unselbständiger Nachahmer ist, nicht zur Ermittlung seiner Zeit verwenden.

Die Darstellungsweise des Ps. ist episch gedehnt, zugleich aber sinnspruchartig concis. Die einzelnen geschichtlichen Aussagen haben gnomenartige Rundung, gemmenartige Feinheit. Das Ganze zerfällt in 2 Haupttheile v. 1—37. 38—72 — der 2. geht von dem gottversucherischen Undank des Israels der Wüste zu dem des Israels Canaans über. Immer je 3 Str. bilden eine Gruppe.

V. 1—11. Der D. beginnt ähnlich wie der von Ps. 49. Er tritt als Prediger unter das Volk und spricht williges aufmerksames Gehör für seine חִידָה an; so heißt auch jede menschliche Lehre oder Unterweisung, zumal die den Inhalt der göttlichen fortpflanzende und herausstellende profetische Predigt. Asaf ist Profet, weshalb v. 2 Mt. 13, 34 f. als *ὁ γὰρ διὰ τοῦ προφήτου* citirt wird.¹ Er erzählt hier dem Volke seine Geschichte מִיְיָ-מִצְרָיִם von jener ägyptisch-sinaitischen Urzeit an, auf welche Israels nationale Selbständigkeit und eigentümliche Weltstellung zurückgeht; es ist ihm aber nicht um die Aeußerlichkeit der Geschichte, sondern um ihren Lehrgehalt zu thun. מִצְרָיִם heißt die Gleichnisrede *παράβολή*, insbes. der Sinnspruch als eigentümliche Dichtungsart der Chokma und dann überh. ein in Bildern malendes, sinniges, körniges und gerundetes Redeganzes gehobenen Stils. חִידָה ist Verschlungenes, Verknüpftes, Verwickeltes, *perplexe dictum*. Der D. will aber nicht sagen, daß er eig. Sinnsprüche vortragen und Räthsel aufgeben, sondern daß er die Geschichte der Väter sinnspruch- und räthselartig vortragen will, so daß sie zu einer

1) Die LA *διὰ Ἑσαίου τοῦ προφήτου* ist, obwol irrig, doch alt, da auch die clem. Homilien diese Stelle als jesaianisch anführen.

Parabel d.i. Lehrgeschichte und ihre Geschehnisse zu Fragezeichen und Notabene's für die Gegenwart werden. Die LXX übers. ἀνοίξω ἐν παραβολαῖς τὸ στόμα μου, φθέγγομαι προβλήματα ἀπ' ἀρχῆς. Das Matthäusevangelium hat dafür: ἀνοίξω ἐν παραβολαῖς τὸ στόμα μου, ἐρεῖξομαι κειρομένη ἀπὸ καταιβολῆς (κόσμου), und erkennt in diesem Psalmwort eine Weiss. auf Christus, weil es so passend für den Mund desjenigen gestaltet ist, welcher Erfüller nicht allein des Gesetzes und der Profetie, sondern auch des Profetenberufes ist. Mit אֲשֶׁר v. 3 folgt kein Relativsatz zu den „Räthseln aus der Vorzeit“, denn zu solchen wird ja das Vernommene erst durch des D. Verwendung und Wendung, sondern der Objectssatz zu נִבְחָר; es beginnt damit (vgl. 69, 27. Jer. 14, 1 u. ö.) eine neue Periode: Was wir gehört und in Folge deß erkannt und unsere Väter uns erzählt (wörtlich wie 44, 2. Richt. 6, 13), das wollen wir nicht verhehlen ihren Kindern (vgl. Iob 15, 18). Die Accentuation ist vollkommen richtig. Das *Rebia* bei כְּבִירִים hat größeren Trennungswerth, als das bei אֲחֵרִין (לְרִיר), also: dem späteren Geschlechte (welches eben mit den Epigonen der Väter gemeint ist) erzählend die Ruhmesthaten Jahve's u. s. w. Das *fut. cons.* יִבְחָר schließt sich an אֲשֶׁר v. 3 an. Ruhmesthaten, Machterweisungen, Wunder hat er ausgeführt und in Zus. damit eine Mahnung in Jakob aufgestellt, eine Weisung in Israel niedergelegt, die er unseren Vätern anbefohlen, näml. die Erinnerung an jene Großthaten überlieferungsweise fortzupflanzen Ex. 13, 8. 14. Dt. 4, 9 u. a. St.; לְחִירָרִים hat gleiches Obj. mit יְהִירָדָתָם Dt. 4, 9. Jos. 4, 22. Es steht nicht die Gesetzgebung im Allgem. in Rede, als deren Zweck vor allem die Beobachtung der Gesetze genannt sein müßte, sondern eine Gesetzbestimmung, deren Zweck die Weiterverkündigung der *magnalia dei* und mittelbar die Förderung des Gottvertrauens und der Gesetzestreue war, vgl. 81, 5 f., wo die besondere Gesetzbestimmung über die Laubenfestfeier als in Josef niedergelegte בְּרִית bez. wird. Das nachkommende Geschlecht, die Kinder, welche im Verlaufe der Zeiten geboren werden, sollten um seine Thaten wissen und auch selber auftreten (יָקִימוּ nicht: ins Dasein treten wie בָּאִי der älteren Musterstelle 22, 32) und sie weiter an ihre Kinder erzählen, damit diese ihr Vertrauen auf Gott setzten (שִׁים בָּסֵל wie שִׁים בְּחֵסֶה 73, 28) und nicht vergäßen der Großthaten Gottes (77, 12) und seine Gebote beobachteten, gewarnt durch den Ungehorsam der Väter. Das Geschlecht dieser heißt יִבְחָר wie Dt. 21, 18 der zu steinigende ungerathene Sohn. הָיָה לְבֹי sein Herz richten d.i. ihm die rechte Richtung geben, es in die rechte Verfassung setzen ist nach v. 37. 2 Chr. 20, 33. Sir. 2, 17 zu verstehen. Unbequem und räthselhaft ist der nun in diese Schilderung zwischeneintretende v. 9. Daß בְּנֵי-אֶפְרַיִם Benennung Gesamtisraels sei, widerlegt sich durch v. 67 f.; die Verwerfung Efraims und die Erwählung Juda's ist die Spitze, in welche der historische Rückblick ausläuft, wie kann da בְּנֵי-אֶפְרַיִם Gesamtisrael bez.? Und doch gilt was hier von den Efraimiten gesagt wird, auch wie v. 57 zeigt von den Israeliten insgemein. Daß aber aus dem הָיָה Gesamtisraels die Efraimiten namentlich herausgehoben werden, begreift sich aus dem bes. Interesse, welches die Asaf's. an den josefitischen Stämmen nehmen, und hier zudem

aus der Absicht, auf die weiterhin erzählte Verwerfung Silo's und Efraims pragmatisch vorzubereiten. Von den Efraimiten reden auch noch v. 10. 11 und erst mit וְיָגֵר אֶבְרָיִם v. 12 wird zum Gesamtvolke zurückgelenkt. Die Efr. heißen $\text{בְּנֵי שֵׁשׁ מֵי שֵׁשׁ}$ in dem Sinne von שֵׁשׁ מֵי שֵׁשׁ ; die zwei participialen Verbindungsformen stehen nicht in Unterordnung, sondern Nebenordnung wie Jer. 46, 9. Dt. 33, 19. 2 S. 20, 19., wie auch sonst zwei Substantive, deren eines die Erklärung des andern ist, annexionsweise verbunden werden Iob 20, 17 vgl. 2 K. 17, 13 *Keri*, also: die den Bogen Rüstenden d. i. damit sich Wappnenden (שֵׁשׁ wie 1 Chr. 12, 2. 2 Chr. 17, 17), den Bogen Werfenden d. i. Pfeile vom Bogen Abschießenden (Jer. 4, 29), s. Böttcher §. 728. Was von ihnen ausgesagt wird: sie machten Kehrum (הָפְכוּ wie Richt. 20, 39. 41) steht als getäuschte Erwartung in Gegensatz zu dieser ihrer Wehrhaftigkeit und Waffenfähigkeit. Ist damit gemeint, daß der kriegerische mächtige Stamm Efraim in dem Werke der Eroberung Canaans (Richt. c. 1) laß ward und nicht die Dienste leistete, die sich von ihm erwarten ließen? Da der historische Rückblick erst von v. 12 an sich besonders, so käme diese specialgeschichtliche Beziehung hier zu frühe; die Aussage wird also allgemeiner und nach v. 57 bildlich zu verstehen sein: Efr. bewies sich in Verfechtung und Führung der Sache Gottes kampfflüchtig und kampfscheu, es gab sie auf, es ließ sie im Stiche. Sie handelten nicht, wie es der Bund Gottes von ihnen heischte, weigerten sich in der Schranke und dem Geleise seiner Tōra zu wandeln (לִלְכֹת vgl. לִלְכֹת Koh. 1, 7) und vergaßen die Gottesthaten, deren Augenzeugen sie unter Mose und unter Josua, ihrem Stammgenossen, gewesen waren.

V. 12—25. Es wird nun erzählt, wie wunderbar Gott die Väter dieser Efraimiten, welche als Vorstamm Israels sich so schlecht bewährten, in der Wüste führte, wie diese immer und immer wieder in sündliches Murren verfielen und Er dennoch in seinen Macht- und Gnadenweisen fortfuhr. Das nach Num. 13, 23 uralte *Zoan* (*Tanis*), altäg. *Zane*, kopt. *Gane*, am Ostufer des davon benannten tñitischen Nilarms — nach den Ermittlungen, zu denen der Turiner Papyrus No. 112 geführt hat, identisch mit *Avaris* (s. zu Jes. 19, 11)¹ — war die Residenz der im östlichen Delta herrschenden Hykschos-Dynastien, wo nach deren Sturze Ramses II, der Pharao des Druckes, um die erzürnte Masse der unterägyptisch-semitischen Bevölkerung zu versöhnen, dem dort von König Apophis gestifteten Baal-Cult huldigte. Das kolossale Sitzbild Ramses II im Säulenhofe des kgl. Museums in Berlin — sagt Brugsch, Aus dem Orient 2, 45 — ist das Bild, welches Ramses selbst dem Baalstempel in Tanis geweiht und vor dessen Eingängen aufgestellt hat. Dieser gewaltige Koloß ist ein Zeitgenosse Mose's, der sicher einst seinen Blick auf dieses Denkmal gerichtet hat, als er, wie Ps. 78 sagt „Wunder that in Aegyptenland, im Felde Zoan.“ Der Psalmist schließt sich übrigens in seiner Reproduktion der Auszugsgeschichte eng an die Tōra an und zwar so, daß sie ihm in der Gesamtheit ihrer Bestandtheile, der deuteronomischen, elohistischen, je-

1) Die Identität von Avaris und Tanis ist indes wieder zweifelhaft geworden: *Tanis* war Hyksosstadt, *Pelusium* aber = *Avaris* die Hyksosfestung, s. Petermanns Mittheilungen 1866 S. 296—298.

hovistischen, vorgelegen haben muß. Ueber die Regel nach welcher *‘āsa fēle* punktirt ist s. zu 52, 5. Die Grundstelle zu 13^b (vgl. נִיזְלִים v. 16) ist Ex. 15, 8; נֶרְ סָטַל d. i. aufgetürmter Haufe wie 33, 7. Und v. 14 ist die Abbreviatur von Ex. 13, 21. In v. 15 f. faßt der Verf. die beiden Felsenwasserspendsungen des 1. J. des Auszugs Ex. c. 17 und des 40. J. Num. c. 20 in eins zusammen; das *Pi* בִּצְקֵי und der Plur. צִצְקִים entsprechen dieser Zusammenfassung. רָבָה ist nicht Adj. (nach רָבִיחַ רָבָה), sondern Adv. wie 62, 3., denn das Tränken bedarf einer Maßbestimmung, nicht aber רָבִיחַ einer Steigerung. וַיִּצְאָה hat *i* statt *e* wie 105, 43. Daß v. 17., ohne daß schon einer Versündigung des Geschlechts der Wüste gedacht ist, mit וַיִּצְאָה fortgefahren wird, erklärt sich daraus, daß sich mit den Felsenwasserspendsungen die Erinnerung an jenes Murren verknüpft, auf welches die Namen *Massa u. Meriba* und *Meribath-Kadesch* (vgl. Num. 20, 13 mit 27, 14. Dt. 32, 51) zurückweisen: sie fuhren an ihm zu sündigen fort וַיִּרְוּ trotz der erlebten Wunder; וַיִּרְוּ ist wie Jes. 3, 8 aus לְהַסִּירִי synkopirt. Wie in v. 15 die beiden Felsenwasserspendsungen, so faßt der D. in v. 18 die Aeüßerungen des Misvergnügens zusammen, welche der Wachtel- und Mannaspendung Ex. c. 16 und der zweiten Wachtelspendung Num. c. 11 vorausgingen. Sie versuchten Gott indem sie ungläubig und trotzig forderten וַיִּשְׁאַל *postulando* Ew. §. 280^d) statt vertrauensvoll zu harren und zu bitten; וַיִּשְׁאַל weist auf den bösen Quell des Herzens und וַיִּשְׁאַל bez. ihr Verlangen als sinnliches Gieren. Statt die bisherigen Wunder in sich Glauben wirken zu lassen, machten sie selbe zum Ausgangspunkte neuer Zweifel. Der D. kleidet was wir Ex. 16, 3. Num. 11, 4 ff. 21, 5 lesen in poetisches Gewand. In וַיִּשְׁאַל erreicht der Unglaube seine äußerste Spitze, er klingt wie Selbstironie. Zu der beordnenden Satzverbindung „darum hört' es J. und ergrimmte“ vgl. Jes. 5, 4. 12, 1. 50, 2. Röm. 6, 17. Gemeint ist der Zornbrand von Tab'era Num. 11, 1—3., welcher der Wachtelspendung im 2. J. des Auszugs vorausging. Denn daß v. 21 und Num. 11, 1 sich decken ist augenscheinlich, indem וַיִּחַבֵּר וַיִּשְׁאַל hier durch das dortige וַיִּחַבֵּר וַיִּשְׁאַל veranlaßt und אֶת עַלֵּה der Gegensatz des dortigen וַיִּשְׁאַל וַיִּחַבֵּר ist. Eine Feuersbrunst brach damals im Lager aus, zugleich aber Gottes Zorn; die Verknüpfung des Zorns und Feuers ist hier eine äußerliche, dagegen Num. 11, 1 eine innerliche. Die Begründung des Zornverhängnisses, die sich dort nur andeutet, gibt hier v. 22 ausführlicher: sie glaubten nicht in Elohim (s. Num. 14, 11) d. h. beruheten nicht glaubenszuversichtlich in ihm, und trauten nicht auf sein Heil, nāml. das in der Erlösung aus Aeg. erfahrene (Ex. 14, 13. 15, 2) und dadurch für weiter verbürgte. Wenn nun aber auf Tab'era hier erst die Mannaspendung v. 23—25, dann die Wachtelspendung v. 26—29 folgt, so ist der Gang der Ereignisse verschoben, da jener Feuersbrunst die Mannaspendung vorausgegangen war und nur die Wachtelspendung folgte; diese Zusammenschiebung der beiden Spendsungen vernothwendigte sich durch die in v. 18—20 vorausgegangene Zusammenfassung des vor beiden lautgewordenen Verlangens nach reichlicherer Nahrung. Ungeachtet des Unglaubens Israels blieb Er doch treu: er ließ aus den aufgethanen Himmelsthüren (vgl. die Himmelsfenster Gen. 7, 11. 2 K. 7, 2. Mal.

3, 10), also in reichster Fülle, das Man herabregnen, welches Korn (wie 105, 40 nach Ex. 16, 4 Brot) des Himmels heißt, weil es in Gestalt von Körnern herabfiel und das Brotkorn während der 40 J. ersetzte. לֶחֶם אֱבִירִים übers. LXX richtig ἄστων ἀγγέλων (אֱבִירִים = כֹּהֵן 103, 20); das Manna heißt „Engelbrot“ (Weish. 16, 20) als Brot vom Himmel (v. 24. 105, 40), der Engelwohnung, als *mann es semā* Himmelsgeschenk, sein arabischer Name, welcher auch dem infolge des Stichs des *Coccus maniparus* aus *Tamarix mannifera* ausfließenden und für die Bewohner der Sinaiwüste noch heute unschätzbaren Pflanzenmanna zukommt. מַן ist Gegens. zu אֱבִירִים, denn wenn es „jeder“ bedeutete, würde אָכְלוּ gesagt sein (Hitz.). צִירָה wie Ex. 12, 39.; לִטְבֵּי wie Ex. 16, 3 vgl. 8.

V. 26—37. Zur Wachtelspendung übergehend denkt der D. zunächst an die der Mannaspendung unmittelbar vorausgegangene erste Ex. 16. Aber die Beschreibung folgt der zweiten: רָפַס (er ließ aufbrechen) nach Num. 11, 31. Ost und Süd gehören zusammen: es war ein Südostwind vom älanitischen Golf her. „Herabregnen“ ist Tropen reichlicher Spendung von oben. „Sein Lager, seine Gezelte“ sind die Israels Num. 11, 31 vgl. Ex. 16, 13. Das zweimalige תַּאֲוָה v. 28. 29 (vom Gegenstande des Begehrens wie 21, 3) deutet auf תַּאֲוָה רַחֲמָנִית, die Scene dieser fleischlichen Lüsterheit; הִבִּיא ist das Transitive des בִּיא Spr. 13, 12. In v. 30. 31 schließt sich der D. sogar in der Satzbildung an Num. 11, 33 an (vgl. auch וְיִי mit לִזְוִי Aversion, Ekel Num. 11, 20); ׀ verknüpft Simultanes, eine Construction, welche auch den Vortheil ermöglicher Subjekthervorhebung bietet. Der Zorn Gottes bestand im Ausbruch einer Seuche, welche die Folge übermäßigen Genusses war und der auch die Wolgenährtesten und Jugendkräftigsten erlagen. Indem der D. fortfährt v. 32, daß sie רַחֲמָנִית trotz dieser Strafheimsuchungen fortsündigten, hat er zunächst den Ausbruch feiger Widerspenstigkeit nach der Rückkehr der Kundschafter im Sinne, vgl. 32^b mit Num. 14, 11. Und v. 33 bez. sich auf das damals allen aus Aeg. Gezogenen bis zum 20. Altersjahre herab gedrohte Gericht des Todes in der Wüste Num. 14, 28—34; ihr dem Tode geweihtes Leben schwand von da an בְּהִקְלָה in hauchartiger Bestandlosigkeit und בְּהִקְלָה in haltloser Ueberstürzung; die Ausdrucksweise 31, 11. Iob 36, 11 gibt dem D. hier Anlaß zu einem eindrucksvollen Wortspiel. Wenn nun ein sonderliches Strafgericht unter dem ohnehin dahinsterbenden Geschlecht gewaltsam plötzlich aufräumte, wie Num. 21, 6 ff., da fragten sie nach ihm, sie bewarben sich wieder um seine Gunst, die inmitten dieses Sterbens erhalten Gebliebenen besannen sich wieder auf den Gott, der sich ihnen als צִיר Dt. 32, 15. 18. 37 und als גֹּאֵל Gen. 48, 16 erwiesen. Und wie nun weiter? Welcherlei Folge sie diesem Ansätze zur Umkehr gaben, sagt v. 36¹. 37: sie begünstigten ihn mit ihrem Munde, will sagen: sie suchten, indem sie sich Gott so anthropopathisch dachten, ihn mit schönen Reden für sich zu gewinnen und mit ihrer Zunge heuchelten sie ihm, ihr Herz aber war gegen ihn (כִּסַּי wie אֶרֶץ v. 8) nicht aufrichtig d. i. ge-

1) Dieser v. 36 ist nach der Zählung der Masora der mittelste der 2527 vv. des Psalters (Buxtorf, Tiberias 1620 p. 133).

rad auf Ihn gerichtet und sie bewiesen sich nicht beständig (*נאמרו* oder eig. *בִּלְבָּאֵי*) in dem Bundesverhältnisse zu ihm.

V. 38—48. Es beginnt nun der 2. Theil des Ps.: Gott thut dennoch seinem Zorn in Barmherzigkeit Einhalt, aber das gottversucherische Gebaren Israels setzte sich auch nach dem Wüstenzuge in Canaan fort und die strafrichterlichen Wunder, unter denen die Befreiung aus Aeg. erfolgt war, kamen in Vergessenheit. Mit *וְהָיָה* v. 38¹ beginnt ein Adversativsatz, der bis *יִשְׁחִיחַ* allgemein gehalten ist und dann historisch wird. Was in *חַיִּים* liegt, entfaltet 38^b: er sühnt Verschuldung und wehrt, indem er Gnade für Recht ergehen läßt, dem Verderben des Sünders. Mit *וְהָרְבָה* (Ges. §. 142, 2) wird diese allgem. Wahrheit aus der Gesch. Israels erhärtet: er hat, wie diese zeigt, seinen Zorn oftmals zurückgeholt d. i. diesen in seinem Laufe gehemmt, und erregte nicht seine ganze Zornglut (vgl. Jes. 42, 13) d. i. diese in ihrer ganzen Fülle und Intensität. Daß 38^{cd} geschichtlich gemeint ist, sieht man bes. daraus, daß, wenn der ganze v. 38 abstract gemeint wäre, v. 39 in unzureichender Weise die Folge ausdrücken würde, die sich aus diesem Verhalten Gottes für Isr. ergab. Geht aber 38^{cd} auf sein Verhalten gegen Isr., so bringt v. 39 den Bestimmungsgrund nach und zwar in Form einer aus solchem Verhalten gegen Isr. hervorgehenden Folgerung. Er ermäßigte seinen Zorn gegen Isr. und zog somit die menschliche Ohnmacht und Vergänglichkeit in Betracht. Daß der Mensch Fleisch ist (was nicht bloß seine physische Gebrechlichkeit, sondern auch seine sittliche Schwäche besagt Gen. 6, 3 vgl. 8, 21) und daß er nach einem kurzen Leben dem Tode verfällt, bestimmt Gott zur Langmut und Milde; es war ja sinnliche Lust und Unlust, durch welche Israel einmal über das andere bethört ward. Der Ausruf „wie oft“ v. 40 gibt die Preiswürdigkeit des unverdienten Verschonens zu bedenken. Mit v. 41 aber beginnt das Sündenregister von neuem. Beziehung dieses v. 41 auf das letzte im Pentateuch berichtete Beispiel der Unbotmäßigkeit Num. 25, 1—9 (Hitz.) ist durch nichts angezeigt. Der D. kommt noch einmal auf die Beleidigungen Gottes durch das Israel der Wüste zurück, um den gottvergessenen Undank bloßzustellen, der sich in diesem Verhalten offenbarte. *חָתָה* ist das Causativ v. *חָתָה* = *חָתָה* reuen, schmerzen, LXX

παρωξύναν. Die Wunder der Erlösungszeit werden nun ausführlich vergewärtigt *ad exaggerandum crimen tentationis Dei cum summa ingratitudine conjunctum* (Venema). Die Erlösungszeit heißt *יָמֵינוּ* wie Gen. 2, 4 das Hexaëmeron. *יָמֵינוּ* (syn. *יָמֵינוּ*) ist wie Ex. 10, 2 gebraucht. *יָמֵינוּ* lasen wir schon 44, 11. Die 1. äg. Plage Ex. 7, 14—26., die Verwandlung der Gewässer in Blut, macht v. 44 den Anfang. Von da springt der D. zur 4. Plage, dem *צִרְיָה* (LXX *συνόμνιον*), einer lästigen und verderblichen Fliegenart, über Ex. 8, 16—28 und verbindet damit die Frösche, die 2. Plage Ex. 7, 26 — 8, 11.; *צִרְיָה* ist der kleinere äg. Frosch

1) Dieser v. 38 ist nach *b. Kidduschin* 30^a der mittelste der 5896 *סִסְיָהוּ סִסְיָהוּ* des Psalters. Nach *b. Maccoth* 22^b wurden Ps. 78, 38 und vorher Dt. 28, 58, 59, 29, 8 recitirt, wenn dem Delinquenten die 40 Geißelbisse, weniger 1, aufgezählt wurden, welche Paulus laut 2 Cor. 11, 24 fünfmal bekommen hat.

rana Mosaica, welcher noch jetzt **صفدع** *dofda* genannt wird. Hierauf kommt er v. 46 zur 8. Plage, den Heuschrecken **חַרְסִיל** (gewählter Name der Wanderheuschrecke für **אַרְבֵּה**) Ex. 10, 1—20; die 3. Plage, die Mücken und Schnacken **בְּזִיז**, bleibt unerwähnt über der ähnlichartigen vierten. Denn die Züchtigung mittelst schädlicher Thiere ist nun geschlossen und es folgt v. 47 der Hagelschlag, die 7. Plage Ex. 9, 13—35; **הַחֶגְל** (mit pausalet *á*, nicht *ā*, vgl. Ez. 8, 2 das ähnlich gebildete **הַחֶגְלָה**) in der Bed. Reif (**חֶגְלָה** LXX Vulg. Saad. Abulw.) oder Heuschrecken (Trg. **בְּרוֹזָא** = **חֶגְלָה**) oder Ameisen (JDMich.) stimmt nicht zur Geschichte; auch heißt der Reif **בְּבוֹזִיר**, die Ameise **בְּזִילָה** (kollekt. im Arab. *neml*); wir verstehen es, obwol nur aus dem Zus. rathend, mit Parchon-Kinchi von Hagelsteinen oder Schloßen. Mit dicken klumpichten Eisstücken streckte er Reben und Maulbeerfeigenbäume (das *Fajum* hieß altäg. „Gau der Sykomore“) nieder; **חֶרֶב** geht von der bibl. Anschauung aus, daß die Pflanze ihr eigentümliches Leben hat. In v. 48 setzt sich die Beschreibung dieser Plage fort. Zwei HSS bieten **לְחֶרֶב** statt **לְבָרָר**, aber gesetzt auch daß **רָשָׁעִים** die Fiebergloten der Pest bed. könnte (s. zu Hab. 3, 5), so folgt ja die Erwähnung der Pest v. 50 und die Verwüstung, die der Hagel nach Ex. 9, 19—22 unter dem Viehstande der Aeg. anrichtete, ist hier an ihrem Orte. Auch wird Ex. 9, 24 ausdrücklich gesagt, daß zusammengeballtes Feuer unter dem Hagel war; **רָשָׁעִים** sind also flammende lohende Blitze.

V. 49—59. Indem diese Plagen sich aufs Aeüßerste steigerten, ward Israel frei, zog, von seinem Gotte geleitet, in das Land der Verheißung, trieb es aber da so fort, wie in der Wüste. Der D. rückt v. 49—51 die 5. äg. Plage, die Pest Ex. 9, 1—7., mit der 10. und letzten, der Erschlagung der Erstgeborenen (**מִצְרֵי בְּכֹרֵיהֶם**) Ex. c. 11—12., zusammen. 49^a lautet wie Job 20, 23 (vgl. unten v. 64). **מַלְאַכֵי רָעִים** sind nicht böse Engel, wogegen Hgst. auf die schriftgemäße Thesis Jac. Ode's in seiner Schrift *de angelis* verweist, *Deum ad puniendos malos homines mittere bonos angelos et ad castigandos pios usurpare malos*, sondern unglückbringende; die Verbindungsweise gehört in das Capitel der Genitivunterordnung des Adjektivs unter das Substantiv, wie **אֱשֶׁת רִבְרִי** Spr. 6, 24 vgl. 1 S. 28, 7. Num. 5, 18.

24. 1 K. 10, 15. Jer. 24, 2 und arab. **مسجد الجامع** die Moschee des

Versammelnden d. i. die versammelnde (gemeindliche), also: Engel (nicht der Bösen = böse Engel, was es anderwärts bed. könnte, sondern) der Schlimmen = schlimme, unglückbringende (Ew. §. 287^a). Der D. umschreibt so das kollektiv gefaßte **הַמַּלְאַכִּים הָרָעִים** Ex. 12, 13. 23. Hebr. 11, 28. In v. 50^a ist der Zorn als Feuerstrom gedacht, in 50^b der Tod als Executor, in 50^c die Pest als Feind. **רָשָׁעִים אֹיְבִים** (Gen. 49, 3. Dt. 21, 17) ist was der Mannskraft (*plur. intensivus*) zuerst entsprossen war. Aegypten heißt wie in Ps. 105 u. 106 **חֶם** nach Gen. 10, 6 und nennt sich auch selbst altäg. *kemt*, kopt. *chēmi*, *kēme* (s. Plutarch, *de Iside et Osir.* c. 33). Indem nun über die Aeg. solche ihren Pharao mürbe machende Plagen ergingen, schaffte Gott seinem Volke freien Abzug, führte herdengleich (**כְּצֹדֵר** wie **צֹדֵר** Jer. 31, 24 mit *Dag. implicitum*) d. i. wie ein Hirte die Herde seines

Volkes (das Lieblingsbild der Asafps.) durch die Wüste, geleitete sie sicher, alle Schrecknisse aus dem Wege räumend und ihre Feinde im Schilfmeer ersäufend, zu seinem h. Gebiete hin, dem Berge, den (יְהוָה) seine Rechte erworben, oder nach den Acc. (vgl. oben S. 112): nach dem Berge da (יְהוָה), welchen etc. Es ist nicht der Zion gemeint, sondern wie in der Grundstelle Ex. 15, 16 f. dem Parallelismus (obwol dieser nicht zwingend) und dem nach Jes. 11, 9. 57, 13 unbestreitbaren Sprachgebrauch gemäß das ganze h. Gebirgsland (vgl. Dt. 11, 11). בְּהַרְגָלֵהּ ist poet. s. v. a. בְּנִיחָלָה Num. 34, 2. 36, 2 u. ö.; das ב ist *Beth essent.* (hier in gleicher syntaktischer Stellung wie Jes. 48, 10. Ez. 20, 41 und wol auch Iob 22, 24): er machte sie (die Heiden, näml. wie Jos. 23, 4 ihre Gebiete) anheimfallen (näml., was der Ausdruck andeutet, loosweise בניחל als Schnur des Erbes d. i. (wie 105, 11) als zugemessenes Erbtheil. Erst in v. 56 (noch nicht v. 41) geht die Erzählung auf das abfällige Treiben der Kinder des Geschlechtes der Wüste, also des Israels Canaans, über. Statt עֲרִיזָיו v. עֲרִיזָה heißt es hier עֲרִיזָיו v. עֲרִיזָה (Derivat v. עִיר, nicht רִצָה). Da der Abfall erst nach Josua's und Eleazars Tode um sich griff, so ist an das Israel der Richterperiode zu denken. כֶּשֶׁף רָצִיחַ v. 57 nicht: Bogen der Schlawheit, sondern Bogen des Trugs, denn Vergleichspunkt ist nach Hos. 7, 16 die Verfehlung des Ziels: ein Bogen, der den Pfeil in falscher Richtung abschnellt, der keinen gewissen Schuß thut; das V. רָצִיחַ bed. nicht allein schlaff herunterhängen lassen (verw. רָצָה), sondern auch, nach ähnlicher Vorstellung wie *spe dejiere*, täuschen, versagen. In der Zukehr zu Gott begriffen oder doch durch seine Macht- und Gnadenbeweise auf ihn hingelenkt verkehrten sie sich (Jer. 2, 21) gleich einem Absicht und Erwartung täuschenden fehlschießenden Bogen. Der Ausdruck v. 58 ist wie Dt. 32, 16. 21. שִׁשַׁן geht auf ihr Gebet zu den Ba'älen Richt. 2, 11. Auch das 3mal in diesem Ps. vorkommende יִהְיֶה צִיָּר ist deuteronomisch Dt. 3, 26. Absichtlich lautet v. 59 ganz so wie v. 21.; der göttliche Liebeswille, von den Kindern ebenso zurückgestoßen wie von den Vätern, mußte hier wie dort in Zornerregtheit übergehen.

V. 60—72. Verwerfung Silo's und des dort anbetenden Volkes, weiterhin aber, indem der Gott Israels wieder von Erbarmen übermannt wird, Erwählung Juda's und des Berges Zion und Davids des Königs nach seinem Herzen. In der Richterzeit war in Silo das Stiftszelt aufgestellt Jos. 18, 1., es war also dort das Centralheiligtum des Gesamtvolkes — in Eli-Samuels Zeit, wie aus 1 S. c. 1—3 hervorgeht, zu einem festen Tempelgebäude geworden. Wann dieses zerstört worden, wissen wir nicht, nach Richt. 18, 30 f. vgl. Jer. 7, 12—15 wahrsch. erst in der assyrischen Zeit. Die Verwerfung Silo's aber ging der Zerstörung voraus und erfolgte tatsächlich mit der Verlegung des Centralheiligtums auf den Zion, und entschied sich auch schon vorher dadurch, daß die Bundeslade, von den Philistern wieder herausgegeben, nicht nach Silo zurückgebracht, sondern in Kirjath Jearim niedergesetzt ward 1 S. 7, 2. Der Attributivsatz שֶׁבֶן בְּאֶרֶץ גִּבְעֹן gebraucht שֶׁבֶן wie הַשֶּׁבֶן Jos. 18, 1.; die Punktation ist richtig, denn „wo er unter Menschen gewohnt“ (Hitz.) zu bed. reichen die Worte nicht aus, also ist שֶׁבֶן das Causativ des *Kal* Num. 16, 16. Jos. 22, 19. Macht und

Glorie Gottes v. 61 heißt die Bundeslade (אֲרוֹן 132,8 vgl. קְבוּרָה 1 S. 4, 21 f.) als Ort ihrer Gegenwart in Israel und Vehikel ihrer Offenbarung. Dennoch gab J. in der Schlacht mit den Philistern zwischen Ebenezer und Afek die aus Silo herbeigeholte Lade in die Hände der Feinde, um am Hohenpriestertum der Ithamariden die Entheiligung seiner Ordnungen zu strafen, und es fielen in jener Schlacht 30000 Mann Fußvolk, darunter auch die beiden Söhne Eli's, Hofni und Pinebas die Priester 1 S. c. 4. Das Feuer v. 63 ist das Kriegsfener wie Num. 21, 28 u. ö. Der Vorgang 1 S. 6, 19 bleibt billig (s. Keil) außer Betracht. Mit לֹא הָיָה לָא (LXX falsch οὐκ ἐνέσθηναι = הָיָה לָא = הָיָה לָא) sind die Hochzeitlieder gemeint (vgl. talm. הָיָה לָא das Trauzelt und הָיָה לָא das Hochzeithaus). „Seine (des Volkes und zwar der Erschlagenen) Wittwen weinen nicht“ (wörtlich wie Job 27, 15) ist von Begehung der üblichen Trauerfeierlichkeit (Gen. 23, 2) gemeint: sie überleben ihre Gatten (was mit Absehn von solch einem Falle wie 1 S. 14, 19—22 vorausgesetzt wird), aber ohne diesen die letzte Ehre erweisen zu können, weil die Schrecknisse des Krieges (Jer. 15, 8) sie verhindern. Mit v. 65 nimmt das Lied eine neue Wendung. Nachdem das Strafgericht Israel gesichtet und geläutert hat, nimmt sich Gott aufs neue seines Volkes an, so aber, daß er die Bevorzugung Efraims dem Stamme Juda zuwendet. Er erwacht wie nach langem Schläfe (44, 24 vgl. 73, 20), denn zu schlafen schien er während Israel ein Knecht der Heiden geworden war, raffte sich auf wie ein Held, jubelnd von Weine, d. i. ein solcher dessen Heldenmut durch den stärken und erheiternden Genuß des Weines noch erhöht ist (Hgst.); הָיָה לָא ist nicht *Hithpal.* von יָרַח in der dem Hebr. fremden arab. Bed. siegen, deren wir hier nicht bedürfen und die auch zur Reflexivform (Hitz. ohne Beleg: der sich besiegen lassen vom Weine) nicht paßt, sondern *Hithpo.* von יָרַח: innerlichst aufjauchzen, nach Art der Reflexiva הָיָה לָא, הָיָה לָא. Die nächste Niederlage der Feinde, die der D. im Sinne hat, ist die der Philister; der Ausdruck v. 66 gestaltet sich nach 1 S. 5, 6 ff.: die Philister schlug Gott recht eigentlich *in posteriora* (LXX Vulg. Lth.). Jedoch umfaßt v. 66 alle Siege unter Samuel, Saul und David von 1 S. c. 5 an und weiter. Als es nun galt, die in den Krieg gegen die Philister abgeholte Bundeslade wieder an eine feste Stätte zu bringen, erkor Gott nicht mehr Silo Efraims, sondern Juda und den Zionsberg, den er liebge wonnen (47, 5), des benjaminitisch-judäischen (Jos. 15, 63. Richt. 1, 8. 21), nach der Verheißung (Dt. 33, 12) und Landesvertheilung aber (s. zu 68, 28) benjaminitischen Jerusalem.¹ Dort erbaute Gott seinen Tempel בְּיָמָיו. Hitz. schlägt dafür בְּיָמָיו vor, aber wenn בְּיָמָיו 16, 6 *amoena* so kann בְּיָמָיו *exelsa* bed. (vgl. Jes. 45, 2 הָיָה לָא, Jer. 17, 6 הָיָה לָא) und dichterisch s. v. a. *marim* sein: beständig wie Himmelshöhen, fest wie die Erde, die er gegründet auf ewig. Da der ewige Bestand Himmels und der Erde sich mit radicaler Wandlung der Art und Weise ihres Bestandes verträgt und zwar nicht minder im Sinne des A. T., als des Neuen (s. z. B. Jes. 65,

1) Nach *b. Menachoth* 53^b baute Jedidja (Salomo 2 S. 12, 25) den Tempel im Gebiete Jedidja's (Benjamins Dt. 33, 12).

17), so gilt das לְעֵלֶיךָ nicht dem steinernen Gebäude, vielmehr der Offenbarungsstätte Jahve's und der Verheißung, daß Er in Israel und zwar Juda eine solche haben werde. Geistlich d. i. wesenhaft, mit Absehn von der zufälligen Erscheinungsweise, angesehen, ist der Tempel auf Zion so ewig als das Königtum auf Zion, mit welchem der Ps. schließt. Die Erwählung Davids gibt der Heilsgeschichte bis in die Ewigkeit hinein ihr Gepräge. Es ist echtrasafisch, daß so geflissentlich ausgemalt wird, wie der Hirt der Herde Isai's der Hirt der Herde Jahve's wurde, der nun Alt und Jung in Israel mit derselben Sorgsamkeit und Zartheit weiden sollte, wie bisher die Schaflämmer, hinter denen er herging (כְּלִירִי wie Gen. 33, 13 und רִמְיָהּ vgl. 1 S. 16, 11. 17, 34 wie אֶשְׁכֵּל u. dgl.). Der D. kann auch schon rühmen, daß er lauterem Herzens und mit einsichtsvoller Meisterschaft diesen Beruf erfüllt hat. Und damit schließt er. Lyrik und Profetie Israels sind seit Davids Hingang rückwärts und vorwärts auf David gerichtet.

PSALM LXXIX.

Flehgebet in einer Zeit der Verwüstung, des Blutvergiessens und der Verhöhnung.

- 1 Elohim, eingedrungen sind Heiden in dein Erbe,
Haben verunreinigt deinen heiligen Tempel,
Haben gewandelt Jerusalem zu Steinhäufen.
- 2 Sie haben die Leichen deiner Knechte zur Speise gegeben des Himmels
Vögeln,
Das Fleisch deiner Frommen dem Wild des Landes;
- 3 Haben hingegossen ihr Blut wie Wasser
Rings um Jerusalem, und niemand begräbt sie.
- 4 Wir sind eine Schmach geworden unsern Nachbarn,
Spott und Hohn unserer Umgebung.
- 5 Bis wann, Jahve, zürnst du auf immer,
Lodert gleichwie Feuer dein Eifer?!
- 6 Gieß deine Zornglut auf die Heiden, die dich nicht kennen,
Und über die Reiche, die deinen Namen nicht anrufen!
- 7 Denn es frißt Jakob auf
Und seine Wohnstätte haben sie verwüstet.
- 5 Gedenk uns nicht die Verschuldungen der Vorfahren,
Eilends komm' uns entgegen dein Erbarmen,
Denn wir sind sehr herabgekommen.
- 9 Hilf uns, Gott unsres Heils, um deines Namens Ehre willen,
Und rette uns und sühne unsere Sünden von wegen deines Namens!
- 10 Warum sollen die Heiden sagen: wo ist nun ihr Gott? —
Möge kund werden unter den Heiden vor unsren Augen
Die Rache des Blutes deiner Knechte, des vergoßnen.
- 11 Es komme vor dich das Aechzen der Gefangnen,
Nach der Größe deines Arms laß überbleiben die Kinder des Todes.
- 12 Und gib zurück unsern Nachbarn siebenfach in ihren Busen
Ihre Schmähung, damit sie geschmäht dich, o HErr!
- 13 Und wir, dein Volk und die Herde deiner Weide,
Wir wollen dir danken auf ewig,
In Geschlecht und Geschlecht deinen Ruhm erzählen.

Dieser Ps. ist in jeder Bez. das Seitenstück von Ps. 74. Die Berührungen sind nicht blos stilistisch (vgl. 79, 5 *wie lange auf immer* mit 74, 1. 10.; 79, 10 יָרִיעַ mit 74, 5.; 79, 2 die Hingabe an Gethier mit 74, 19. 14.; 79, 13 Vorstellung Israels als einer Herde, worin sich Ps. 79 sinnig an 78, 70—72 anschließt, mit 74, 1 und auch mit 74, 19). Aber die Wechselbeziehungen liegen noch tiefer: beide Ps. haben gleich asafisches Gepräge, stehen in gleichem Verhältnis zu Jeremia und klagen beide aus gleicher Zeitlage heraus über eine Zerstörung des Tempels und Jerusalems, wie sie neben der chaldäischen Zeit¹ nur die seleucidische (1 Macc. 1, 31. 3, 45. 2 Macc. 8, 3) und in Verbindung mit Entweiheung des Tempels und Hinschlachtung der Knechte Gottes, der חֲסִירִים (1 Macc. 7, 13. 2 Macc. 14, 6), ausschließlich die seleucidische aufzuweisen hat. Das Tempelzerstörungswerk, welches in Ps. 74 im Gange ist, erscheint in Ps. 79 als vollzogen und hier wie dort bekommt man nicht den Eindruck der Greuel eines Krieges, sondern einer Verfolgung: es ist geradezu die Religion Israels, um welcher willen die Heiligtümer der Zerstörung und die Bekenntnistreuen der Niedermetzlung verfallen.

Abgesehen von andern auffälligen Anklängen, wiederholen sich v. 6. 7 bei Jeremia 10, 25 wörtlich. Daß Jeremia hier frühere Psalmworte aufnehme, ist an sich weit wahrscheinlicher, als das umgekehrte Verh. und hat, wie Hgst. richtig bem., auch das für sich, daß unmittelbar vorher Jer. 10, 24 aus Ps. 6, 2 stammt und daß der Zus im Ps. ein weit strafferer ist. Aber da den Klagen des Ps. keine vormaccabäische Geschichtslage entspricht², so ist Jeremia in diesem Fall für den Vorgänger des Psalmisten zu halten, und in der That verräth sich in v. 6. 7 des Ps. der Entlehner dadurch daß das korrekte עַל Jeremia's in בָּא, das feinere חֲסִירִים in חֲסִירֵי, der Plural בָּנֵי in בְּנֵי umgesetzt und die schwunghafte Fülle des jeremianischen Ausdrucks durch Weglassung einiger Worte beeinträchtigt ist.

V. 1—4. Der Ps. beginnt mit klagender und zwar Gotte klagender Schilderung. Ihr Anfang lautet wie Thren. 1, 10. Die Verunreinigung schließt die Einäscherung nicht aus, ist vielmehr mit geflissentlicher Brandstiftung von selbst gegeben 74, 7. Die Klage 1^e erinnert an die Weiss. Micha's 3, 12., die ihrer Zeit so viel Aergernis erregte Jer. 26, 18., und v. 2 an Dt. 28, 26.; יָרִיעַ gibt den Hingemordeten die Ehre des Martyriums. LXX übers. ἵστημι εἰς ὁμηροφιλάνιον, ein Schnörkel aus Jes. 1, 8. Ueber das Gedächtnis-Citat 1 Macc 7, 16 f. s. die Einl. zu Ps. 74; der Uebers. des urspr. hebräischen ersten Maccabäerbuches verräth auch sonst Bekanntschaft mit dem griechischen Psalter (vgl. 1 Macc. 1, 37 καὶ ἔξελαν ἄλμα ἀθῶον κύκλῳ τοῦ ἁγιάσματος). „Wie Wasser“ d. i. (vgl. Dt. 15, 23) ohne Werth darauf zu legen und sich ein Gewissen daraus zu machen. In v. 4 wiederholt sich 44, 14; zur Zeit der chald. Katastrophe galt dies insbes. von den Edomitern.

V. 5—8. Aus der klagenden Frage, wie lange Gott, ob denn endlos,

1) Die Ps. 79 u. 137 sind nach Sofrim c. 18 §. 3 die des Kīnoth-Tages d. i. des 9. Ab, des Erinnerungstags an die chaldäische und römische Zerstörung Jerusalems.

2) Cassiodor und Bruno bemerken: *deplorat Antiochi persecutionem tempore Machabeorum factam, tunc futuram*. Und Notker fügt hinzu: *Die librum primum (daz ęrra buoċh) machabeorum gelesen habent. dien ist si* (nämli. die im Ps. beklagte Verstörung) *chunt*.

zürnen und seinen Eifer gleichwie Feuer (Dt. 32, 22) fortbrennen lassen wolle, erwächst die Bitte v. 6., daß er seinen Zorn gegen die ihm entfremdeten und feindlichen Heiden kehren wolle, deren er sich jetzt als Zornesstecken gegen sein Volk bedient. Durch Lockerheit der Gedankenverknüpfung verräth sich die Herübernahme von v. 6. 7 aus Jer. 10, 25 nicht, aber in sich selbst lauten diese 4 Zeilen bei Jer. ursprünglicher und der Stil ist ganz der dieses Prof., vgl. Jer. 6, 11. 2, 3 u. ö. 49, 20. Das auf **שָׁפַךְ** folg. **לֵא** für **לֵב** ist incorrect; der Sing. **לֵא** faßt wie Jes. 5, 26. 17, 13 massenhaft zus. Daß der heidnischen Welt solche Gewalt über Isr. gegeben, hat seinen Grund in dessen Sünden. Aus v. 8 läßt sich schließen, daß dem Abfall, welcher früher grassirte, jetzt gesteuert ist. **רָאשֵׁי** ist nicht Adj. (Iob 31, 28. Jes 59, 2), was **כְּנוּחֵי הָרָאשִׁים** ausgedrückt sein würde, sondern Gen.: die Missethaten der Vorfahren (Lev. 26, 45 vgl. 39). Zu 8^e vgl. Richt. 6, 6. Wie aus v. 9 ersichtlich, meint der D. nicht, daß das gegenwärtige Geschlecht, selber schuldlos, die Schuld der Väter zu büßen habe (wogegen Dt. 24, 16. 2 K. 14, 6. Ez. 18, 20) — er betet als einer von denen, die sich von den Sünden der Väter bekehrt haben und die sich nun nicht mehr dem Zorne unterstellt denken können, sondern der sündvergebenden und erlösenden Gnade.

V. 9—12. Der Sieg der Welt ist ja nicht Gottes Zweck; so leidet es seine eigne Ehre nicht, daß die Welt, deren er sich bedient hat, sein Volk zu züchtigen, auf immer übermütig triumphire. Mit Nachdruck wiederholt sich nach der Figur des Epanaphora **שָׁפַךְ** am Ende der Bitte v. 9. **עַל-דָּבָר** = **לְבַיִת** wie 45, 5 vgl. 7, 1 ist schon pentat. Sprachgebrauch. Auch das Motiv: **לְבַיִת יִשְׂרָאֵל** kommt schon in der Tóra vor Ex. 32, 12 vgl. Num. 14, 13—17. Dt. 9, 28. Hier (vgl. 115, 2) stammt es aus Jo. 2, 17. Der Wunsch 10^b fußt auf Dt. 32, 43.: der D. wünscht mit den Zeitgenossen als Augenzeugen zu erleben was Gott uralters verheißt: seiner Knechte Blut rächen zu wollen. Die Bitte v. 11 lautet wie 102, 21 vgl. 18, 7.; **אֲסִיר** heißen individualisirend die Fortgeschleppten und Eingekerkerten, **בְּנֵי חַיִּי** die welche, wenn Gott sie nicht vermöge der Größe (**גָּדֹל** vgl. **גָּדֹל** Ex. 15, 16) seines Armes d. i. seiner weithinreichenden Allmacht erhält, der Macht des Todes wie einer *patria potestas* erliegen.¹ Daß die Bitte v. 12 auf die Nachbarvölker zurückkommt, erklärt sich daraus, daß diese, die am ehesten zur Erkenntnis des Gottes Israels als des Einen wahren und lebendigen kommen konnten, die größte Schuld wegen seiner Schmäähung tragen. Der Busen wird genannt als das worin man Dargereichtes aufsaßt und festhält Lc. 6, 38; **אֵל (עַל) - חַיִּי** wie Jes. 65, 7. 6. Jer. 32, 18. Siebenfache Vergeltung (vgl. Gen. 4, 15. 24) ist strafrichterlich sich erschöpfende, denn Sieben ist die Zahl des vollendeten Processes.

V. 13. Haben wir bis hieher die Formtheile des Ps. (9. 9. 9) richtig getroffen, so schließt das Klagelied mit diesem tristichischen Dankgelübde.

1) Das Arabische hat eben diesen Begriff in activer Wendung: *beni el-môl* = die Helden (Würger) in der Schlacht.

PSALM LXXX.

Gebet für Jahve's Weinstock.

- 2 Hirte Israels, o horche,
Der du führst nach Herden-Weise Josef,
Ob den Cheruben thronest, o erscheine!
- 3 Vor Efraim und Benjamin und Manasse her
Mache rege deine Heldenkraft
Und komme doch zu Hülfe uns!
- 4 Elohim, bring uns wieder,
Und lichte dein Antlitz, so wird uns geholfen.
- 5 Jahve Elohim Zebaöth,
Wie lange schnaubest du bei deines Volkes Beten!
- 6 Du gabst zu essen ihnen Thränenbrot
Und tränktest sie mit Thränen kannenweise.
- 7 Du setztest uns zur Fehde unsern Nachbarn,
Und unsere Feinde treiben ihr Gespötte.
- 8 Elohim Zebaöth, bring uns wieder
Und lichte dein Antlitz, so wird uns geholfen.
- 9 Einen Weinstock aus Aegypten siedeltest du über,
Triebst Nationen aus und pflanztest ihn;
- 10 Hast Raum gemacht vor ihm her,
Und er schlug Wurzeln und füllte die Erde.
- 11 Bedeckt wurden Berge von seinem Schatten
Und von seinen Zweigen Cedern Gottes.
- 12 Er dehnte seine Aeste bis ans Meer
Und nach dem Strome hin seine Schößlinge.
- 13 Warum hast du eingerissen seine Zäune,
Daß ihn berufen alle die des Weges ziehn.
- 14 Es frist ihn ab der Eber aus dem Walde,
Und der Fluren Getümmel beweidet ihn.
- 15 Elohim Zebaöth, o blicke wieder vom Himmel und sieh,
Und nimm dich an dieses Weinstocks!
- 16 Und sei Schirm deß, den gepflanzt deine Rechte,
Und über dem Sohn, den du dir fest erwählst.
- 17 Verbrannt mit Feuer, hinausgelegt,
Vor deines Antlitzes Dräuen verderben sie.
- 18 O halte deine Hand über den Mann deiner Rechten,
Ueber den Menschensohn, den du dir geeignet,
- 19 Und nicht weichen werden wir von dir —
Mach uns lebendig, und feiern werden wir deinen Namen.
- 20 Jahve Elohim Zebaöth, bring uns wieder,
Lichte dein Antlitz, so wird uns geholfen.

Wir sind dein Volk und die Herde deiner Weide schließt Ps. 79; mit einem Rufe zu dem Hirten Israels beginnt Ps. 80. Ueber seine Aufschrift: *Einzuzüben, nach „Lilien das Zeugnis“*, von Asaf ein Psalm s. zu 45, 1 S. 315. Die LXX übers. *ἐἰς τὸ τέλος* (auf das Ende), *ἐπὶ τῶν ἀλλοιωθησομένων* (sinnlos und sprachwidrig = אֶל-אֲשֵׁרִים), *μαρτύριον τῷ Ἀσάφ* (wie auch die Accentuation diese Worte eng durch *Tarcha* verbindet), *ψαλμὸς ἐπὶ τοῦ Ἀσάφ* (vgl. 76, 1), viell. Uebers. von אֶל-אֲשֵׁרִים, einer überschriftlichen Bem., welche den „Eber aus dem Walde“ als Emblem Assurs faßte. Dieser Fingerzeig ist wichtig. Er löst das Räthsel, weshalb in v. 2 Josef Gesamtisrael vertritt und in v. 3 gerade die josefitischen Stämme genannt werden, und inmitten derselben Benjamin, den gleiche Abstam-

mung von Rahel und der nie ganz verwundene Unmut wegen des Verlustes des Königtums zu den josefitischen Bruderstämmen hinzog. Auch war der St. Benjamin seit der Reichsspaltung nur theilweise dem Hause Davids verblieben¹, so daß man diese Trias als Entfaltung des יִרְסָה ansehen muß. Nachdem das nördliche Reich in endlosen Fehden mit dem damascenischen Syrien seine Kräfte erschöpft hatte, erlag es infolge der schweren Heimsuchungen, die sich an die assyr. Königsnamen Phul, Tiglatpileser, Salmanassar knüpfen, im 6. J. Hizkia's dem assyr. Weltreich. Der Psalmist betet, wie es scheint, in einer Zeit, in welcher bereits der Druck Assurs erdrückend auf dem Reiche Efraim lastete und Juda, wenn diese Vormauer gefallen sein würde, sich selbst mit dem Untergang bedroht sah. Wir dürfen jedoch nicht unbemerkt lassen, daß unser Ps. die Bez. des Volkes nach den josef. St. mit anderen vorexil. Asafpsalmen (77, 16. 78, 9. 81, 6) gemein hat. Es ist eine dieser ganzen Psalmgruppe gemeinsame Eigentümlichkeit. War viell. Asaf, der Begründer dieses Liederkreises, aus einer Levitenstadt des Stammgebiets von Efraim od. Manasse gebürtig?

Der Ps. besteht aus 5 Achtzeilern, deren 1. 2. u. 5. mit dem Kehrverse schließen: „Elohim, stelle uns wieder her, laß leuchten dein Antlitz, so ist uns geholfen.“ Diese Bitte steigert sich. Der Kehrvers beginnt das 1. Mal mit אֱלֹהִים, das 2. Mal mit אֱלֹהִים צְבָאוֹת, das 3. Mal mit verdreifachtem צְבָאוֹת אֱלֹהִים womit auch die zweite Str. (v. 5) anhebt.

V. 2—4. Die 1. Str. enthält reine Bitte. Zuerst heißt das Volk als das von Jakob stammende יִשְׂרָאֵל, dann wie 81, 6 יִרְסָה, was, wo es von יִרְסָה oder יִרְחִיָּה unterschieden wird, Name des Zehnstämmereichs (s. Caspari zu Ob. v. 18) oder doch der nördlichen Stämme ist (77, 16. 78, 67 f.). Daß diese auch hier vorzugsweise gemeint sind, zeigt v. 3. Die Partt. benennen Gott nach seinem bisher immer bewiesenen Wesen. Daß Jakob gerade im Segen Josefs Gott רִבְּהִי nennt Gen. 48, 15. 49, 24., steht viell. nicht außer Zus. mit der Wahl der beiden ersten Benennungen. In der dritten fließt das Thronen im Heiligtum hienieden und im Himmel droben ineinander; denn das A. T. ist sich des Wechselbezugs des irdischen und himmlischen הִיכָל bis zur Verschwimmung beider bewußt. Die Cherube, welche Gott bethront d. i. auf denen er thront, sind die Träger der מְרִכְבָּה des Weltregierers (s. 18, 11). Der D. fleht mit הוֹשִׁיעָה (v. יִשָּׁע יִפְעַע *eminere, emicare* wie in dem Asafps. 50, 2), daß er in seinem Lichtglanze d. i. seiner feurig lichten, richtenden und rettenden Doxa erscheine, sei es unmittelbar sichtlich oder auch nur wirkungsweise erkennbar. Sowol die Vergleichung בְּצֶאֱן als das V. לִיָּהּ sind asafisch 78, 52 vgl. 26. Ebenso die Benennung des Volkes. An יִרְסָה schließt sich die Bez. Israels nach אֲנִיִּים und מְנִשֵּׁה, und die Beiden nehmen den leiblichen Bruder in

1) Zwar lesen wir, daß Benjamin nach der Reichsspaltung mit Juda auf Rehabeams Seite stand 1 K. 12, 21., Juda und Benjamin erscheinen als Theile des Reiches Juda 2 Chr. 11, 3. 23. 15, 8 f. u. ö., aber wenn nach 1 K. 11, 13. 32. 36 dem Hause Davids nur יִרְסָה verbleibt, so ist dies Juda, indem Benjamin nicht ganz unter david. Scepter blieb und Simcon außer Rechnung bleibt (vgl. Genesis 8. 603); die benjaminitischen Städte Bethel, Gilgal, Jericho gehörten dem nördlichen Reiche, aber wie Rama 1 K. 15, 21 f. nicht unbestritten (vgl. z. B. 2 Chr. 13, 19), die Grenzen waren also schwankend, s. Ewald, Gesch. III (Ausg. S.) S. 439—441.

ihre Mitte, welcher mit Josef, dem Vater Efraims und Manasse's, die geliebte Rahel zur Mutter hat; auch Num. c. 2 haben diese Drei ungetrennt im Westen des Stiftszelts ihr Lager. Möge Gott vor diesen drei Stämmen her, d. i. ihr Siegesherzog werdend, seine גבורה, deren thatkräftiges Eingreifen sich jetzt vermissen läßt, wieder in Regsamkeit versetzen, was *עזר* (*excitare*) im Untersch. von *העזיר* (*expergefucere*) bed. לָכֶה ist auffordernder Imper. ¹; über רָשָׁעָה s. zu 3, 3., die Verbindung mit לֵי spricht so wenig gegen die dort vorgetragene accusativisch-adverbiale Fassung des *ah* als das כֵּן von בְּהֶרְשָׁה (im Walde) 1 S. 23, 15., s. Böttchers Neue Aehrenlese No. 221. 384. 449. Mit הִשְׁבִּינִי wird nicht um Zurückholung aus dem Exil gebeten, denn das Volk befindet sich nach dem Gesamteindrucke des Ps. noch auf vaterländischem Boden, aber es ist in seiner dermaligen Ohnmacht sich selbst nicht mehr ähnlich, es bedarf göttlichen Einschreitens, um wieder in verheißungsgemäßen Stand, um wieder zu sich selbst zu kommen. Möge ihm denn Gott sein lange verhülltes Antlitz wieder lichten und leuchten lassen, so wird ihnen geholfen, wie sie es wünschen (וְנִשְׁעָה).

V. 5—8. In der 2. Str. ergeht tiefe Klage über die Zorngestalt der Gegenwart und, so begründet, erhebt sich die Bitte von neuem. Die Uebertragung des Rauchens עָשָׁן von Gottes Nase = Zornschnauben (74, 1. Dt. 29, 19) auf Ihn selbst ist kühn, aber im Geiste der biblischen Anschauung des Zornes Gottes (s. zu 18, 9), so daß man nicht durch Herbeiziehung des syr. עָשָׁן stark, mächtig s. (warum bist du hart, verhärtet dich . .) auszuweichen braucht. Das Perf. nach עָרַבְתָּ hat wie Ex. 10, 3 vgl. עָרַבְתָּ Ex. 16, 28. Hab. 1, 2 den Sinn eines Praesens mit Rückblick. Die Verbindung von עָשָׁן mit אֵשׁ ist nicht nach אֵשׁ קָרָה (entbrennen = zürnen wider jem.) zu verstehen, denn des Volkes Gebet ist nicht Gegenstand des Zorns, sondern nur nicht Beseitigungsmittel desselben; Gott verhüllt sich dabei in Zornrauch, durch den es nicht hindurchzudringen vermag. Die LXX haben בְּרוּחַ עֲבָרִךָ gelesen, denn sie übers. ἐν τῇ προσευχῇ τῶν δούλων σου (wofür τοῦ δούλου σου die gewöhnliche LA ist). Thränen-Brot ist nach 42, 4 in Thränen bestehendes; Thränen, stromweis auf die Lippen des Betenden und Fastenden herabrinrend, sind seine Speise und sein Trank. הִשְׁקָה c. acc. bed. etwas zu trinken geben, seq. אֵשׁ mittelst etwas tranken; man übersetze aber nicht: *potitandum das eis cum lacrymis trientem* (de Dieu v. Ortenb. Hitz.); אֵשׁ לֵי (talm. das Drittel) ist Acc. der näheren Bestimmung (Vatablus Ges. Olsh. Hupf.): drittelmaßweise (LXX ἐν τρίτῳ, S. τρίτῳ), denn ein Drittel-Ëfa ist zwar ein winziges Maß für den Staub der Erde Jes. 40, 12., aber für Thränen ein großes. Die Nachbarn sind die Nachbarvölker, denen Israel מִדִּין Gegenstand, Zielscheibe der Bestreitung geworden. In לֵבִי drückt sich die Lust aus, die ihnen das Höhnen macht.

1) Nicht Pron.: dir kommt es zu, zum Heile uns zu sein, wie es Talmud, Midrasch u. Masora (s. Norzi) fassen, weshalb j. *Succa* 54^c geradezu לָכֶה geschrieben wird. Ein solches לָכֶה = לָךְ heißt in der Sprache der Masora und schon im Midrasch (*Ex. Rabba* f. 121) לָכֶה וְרָאִיר (s. Buxtorf, *Tiberias* p. 245).

V. 9—20. Die Klage besondert sich nun in dieser 3. Str., indem sie Vormalis und Jetzt gegen einander hält, und danach gestaltet sich die immer dringlichere Bitte. Die rückblickende Schilderung beginnt, was selten, mit dem 2. Modus, indem „der Redende mehr an das bloße Wesen der That als an die Zeit denkt“ Ew. §. 136^b. Wie Josef im Segen Jakobs Gen. 49, 22 dem Senkreis (בֶּן) eines Fruchtgewächses (פֶּרֶךְ) verglichen wird, dessen Schossen (בְּנֵיהֶם) die Mauer überklettern: so hier Israel einem Weinstock (Gen. 49, 22.; גֶּפֶן פֶּרֶךְ 128, 3), der in Aeg. groß geworden und von da ins Land der Verheißung verpflanzt worden ist; לְחֵי לXX מֵעֵינֵינוּ, wie Job 19, 10., viell. mit Anspielung auf die מִסְעֵרוֹ des nach Canaan wandernden Volkes (78, 52).¹ Hier machte Gott seinem Weinstock Bahn und Platz (מָנֵה מָנֵה) räumen v. מָנֵה wenden, abwenden, arab. *fanija* schwinden, vergehen, מָנֵה treiben), und nachdem er ihm freien Boden und ungehemmte Möglichkeit der Ausbreitung gesichert hatte, würlzte er (der Weinstock) seine Wurzeln d. i. schlug er sie immer tiefer und weiter und erfüllte die Erde ringsum (vgl. das endzeitige Gegenbild Jes. 27, 6). Nach allen Seiten hin breitete sich das israel. Gottesreich aus gemäß der Verheißung: wie מִשְׁכָּנִי, so hat auch מִשְׁכָּנִי (vgl. Ez. 17, 6 und das pflanzliche מִשְׁכָּנִי Schoß) den Weinstock zum Subj. Das sagen in fortgeführter Allegorie v. 11, 12., in den „Bergen“ auf die Südgrenze, in den „Cedern“ auf die Nordgrenze, in dem „Meere“ auf die Westgrenze und in dem „Strome“ (Euphrat) auf die Ostgrenze des Landes deutend (s. Dt. 11, 24 u. a. St.). מִשְׁכָּנִי und מִשְׁכָּנִי sind Acc. des sogen. entfernteren Obj. Ges. §. 143, 1., מִשְׁכָּנִי ist Abschneittling = Ast, מִשְׁכָּנִי (pflanzlicher) Säugling = junger saftiger Schoß, מִשְׁכָּנִי die Libanoncedern als lebendige Denkmäler der göttlichen Schöpfermacht. Die Allegorie geht über das Maß der natürlichen Wirklichkeit hinaus, indem sich diese nach der abgebildeten geschichtlichen strecken muß. Wie unähnlich aber ist dem Ehedem das Jetzt! Der D. fragt מִשְׁכָּנִי, denn die Gegenwart ist ihm ein Räthsel. Die Umgebungen des Weinstocks sind niedergerissen, alle, die mit ihm in Berührung kommen, berupfen ihn (מִשְׁכָּנִי abrufen, abpflücken, talm. vom Abnehmen, Einsammeln der Feigen), es schrodet ihn ab (מִשְׁכָּנִי aus מִשְׁכָּנִי = מִשְׁכָּנִי²), näml. mit seinen Hauern, das Schwein aus dem Walde (מִשְׁכָּנִי mit מִשְׁכָּנִי³) und was auf dem Gefilde sich

1) Wenn Landwirth — sagt *Ex. Rabba* c. 44 mit Bezug auf u. St. — den Weinstock zu veredeln suchen, was thun sie da? Sie entwurzeln (מִשְׁכָּנִי) ihn aus seinem Standort und setzen ihn ein (מִשְׁכָּנִי) in einen andern. Und *Lev. Rabba* c. 36: „Wie man den Weinstock nicht pflanzt an einem Orte, wo großes, schroffes Gestein ist, sondern man durchforscht den Boden und alsdann pflanzt man ihn: so triebst du Völker aus und pflanztest ihn“ u. s. w.

2) Saadia übers. treffend *يقترضا*, indem er wie auch Dunasch auf das talm. מִשְׁכָּנִי verweist, welches von Ameisen vorkommt, wie *قترص* von Nagethieren. So *Peah* II §. 7. *Menachoth* 71^b, wozu Raschi: „die Heuschrecke *זנב* pflegt von oben zu fressen, die Ameise die Getreidehalme von unten abzureißen.“ Anderwärts bez. מִשְׁכָּנִי das Abbrechen durrer Zweige vom Baume, wie מִשְׁכָּנִי die Hinwegnahme grüner.

3) Nach *Kidduschin* 30^a, weil dieses מִשְׁכָּנִי der mittelste Buchstabe des Psalters ist, wie das ו von *גורן* Lev. 11, 42 der mittelste Buchstabe der Tóra. Die Richtigkeit dieser Angabe zu prüfen möchte kaum Jemand sich die Mühe geben, indes lebte im

tummelt (s. über יי 50, 11) d. i. das unbändig lebensmutige Wild weidet ihn ab. Ohne Zweifel denkt der D. bei dem Wildschwein an ein bestimmtes Volk, denn Thiere sind auch sonst Embleme von Völkern, wie z. B. Leviathan, Wasserschlange, Behemoth (Jes. 30, 6), Fliege (Jes. 7, 18) Embleme Aegyptens. Der Midrasch erklärt es von Seir-Edom und וי נר nach Gen. 16, 12 von den zeltenden Arabern. In v. 15 beginnt zum 3. Male dreifach dringlich die Bitte, dem Weinstock erneuerte göttliche Fürsorge, erneuerte Pflege der göttlichen Gnade erflehend; wir haben anders als die Acc. halbirt, da טיב־נָא נִבְרַח nach Ges. §. 142 zu verstehn ist. Daß נִבְרַח v. 16 den Setzling oder Stock *plantam* (Trg. Syr. AE. Kimchi u. A.) bed. und also der ganze v. 16 von יִסְקֵר regirt sei, hat schon den Anschluß mit יִ against sich. Ihr (der Rebe) Gestell בִּן (Böttch.) kann כִּנָּה auch nicht bed., da man ein Gestell nicht pflanzt. LXX übers. αἰκαλιόποιον was *imper. aor. 1. Med.*, also im Sinne von בִּנְיָנִי.¹ Aber der Wechsel des נִבְרַח (vgl. Spr. 2, 11 und جَن عَلِي überdecken) mit dem Objektsacc. legt es näher, כִּנָּה nicht von בִּנְיָן = פִּיךָ herzuleiten, sondern von כִּסֵּי בִּנְיָן decken, bergen, schirmen (wov. כִּסֵּי Decke, Obdach, Versteck): und schirme den welchen . . oder: schirme was gepflanzt hat deine Rechte. Die Vocalisation freilich scheint כִּנָּה als Fem. von בִּן (LXX Dan. 11, 7 *quior*) zu fassen, denn ein *imper. parag. Kal* der Form בִּנְיָה kommt sonst nicht vor, obschon er von der Form בִּל *vole* 119, 22 aus den Punctatoren als möglich gegolten haben kann. Hält man ihn für unmöglich, so lese man בִּנְיָה. Jedenfalls ist das Wort Imper. wie auch das folg. אֲשֶׁר *eum quem* zeigt, wofür sich, wenn כִּנָּה Subst. wäre, ein Relativsatz ohne אֲשֶׁר wie 16^b erwarten ließe; auch 16^b fordert dies, da יִסְקֵר nur von Straheimsuchung gebräuchlich ist. Und wer wäre denn der Setzling (Zweig) und Menschensohn im Untersch. vom Weinstock? Faßt man כִּנָּה imperativisch, so sind der Weinstock und der Menschensohn, wie sich erwarten läßt, beide das Volk Gottes. Das Trg. übers. 16^b: „und über den König Messias den du dir gefestigt“ nach Ps. 2 und Dan. 7, 13., aber es ist wie in letzterer St. nicht der Christus selbst, sondern das Volk gemeint, aus dem er hervorgehn soll. אֲשֶׁר hat den Sinn fester Zueignung, wie Jes. 44, 14., indem der Begriff des Festmachens in den des Festnehmens, der Beschlagnahme übergeht, Rosenm. gut: *quem adoptatum tot nexibus tibi adstrinxisti*. Das allesbeherrschende Bild vom Weinstocke setzt sich auch v. 17 noch fort; denn die *partt. fem.* gehen auf יִסְקֵן, das Verb. aber kann pluralisch lauten, weil die von Israel dieser יִסְקֵן sind, welcher *combusta igne, succisa* (wie Jes. 33, 12., aram. abschneiden, abreißen, in v. 13 das

17. Jahrh. ein Pfarrer Laymarius, welcher diese Mühe nicht scheute und die Zählungen der Masora (z. B. daß אֲרֵנִי 222 mal vorkomme) theilweise nicht zutreffend befand, s. Monatliche Unterredungen 1691 S. 467 und übrigens Geiger, Urschrift und Uebers. der Bibel S. 258 f.

1) Viell. ist das כ *majusculum* die Folge einer nöthig gewordenen Ausradirung, s. Geiger, Urschrift S. 295. Demgemäß könnte auch das *suspensum* Folge späterer Hineincorrigirung sein, denn eine phöniz. Inschrift schreibt יר (Wald, Holz), s. Levy, Phöniz. Wörterbuch S. 22.

Targumwort für **אֶרֶץ**, arab. **كسم** wegfegen, abschälen) vor dem Dräuen des göttlichen Zornantlitzes unterzugehen begriffen ist oder in Gefahr des Unterganges schwebt (**יִצְחָק**). Diesen v. 17 von Ausrentung der Feinde zu verstehen, verwehrt der Mangel der Subjektsbezeichnung und der im Kreise des Weinstocksbildes verbleibende Ausdruck. Mit dem bittenden **עַל כֵּן** deckt sich dem Sinne nach **עַל כֵּן**. Es ist Israel, welches v. 16 **בֶּן** heißt als der Sohn, den J. in Aeg. ins Dasein gerufen und dann aus Aeg. zu sich gerufen und am Sinai feierlich für seinen Sohn erklärt hat Ex. 4, 22. Hos. 11, 1., und welches nun mit Anspielung auf den Namen Benjamins v. 3 vgl. 16 **אִישׁ יִשְׂרָאֵל** genannt wird, als das Volk, welches J. vor andern bevorzugt und für die Ausrichtung seines Heilswerks sich zur Rechten gestellt hat², zugleich aber **בֶּן-אָדָם**, weil es der an sich selbst ohnmächtigen, durch und durch bedingten und abhängigen Menschheit angehört. Mit **וְלֹא-תִצָּחַק** setzt sich nicht die nähere Bezeichnung des **בֶּן-אָדָם** fort: „und der nicht gewichen von dir“ (Hupf. Hitz. u. A.), sondern es ist, wie das 19^b sich wiederholende gleiche Verh. zeigt, Nachsatz der vorausgeg. Bitte: so werden wir nimmer von dir weichen; **נָסִיחַ** nicht Partic. wie 44, 19., sondern *plene* geschriebener Voluntativ: *recedamus*, neuen Gehorsam als Dank für die göttliche Bewahrung gelobend. Der Bitte v. 18 entspricht dann die futurisch (was wo vermeidbar selten Ew. §. 229) ausgedrückte: **וְתִפְתָּח** mit gleichfalls folg. Gelübde des Dankes: so wollen wir mit deinem Namen rufen d. i. ihn zum Mittel und Stoff feierlicher Verkündigung machen. In v. 20 wiederholt sich zum 3. Male der Kehrvers des trilogisch angelegten Ps. Der Name Gottes lautet hier dreifach.

PSALM LXXXI.

Osterfestbegrüßung und Osterfestpredigt.

- 2 Laßt Jubel schallen Elohim, unserem Horte,
Jauchzen dem Gotte Jakobs.
- 3 Erhebt Gesang und laßt die Pauke tönen,
Die anmutige Cithar nebst Harfe.
- 4 Stoßt am Neumond in das Schofar,
Am Vollmond, zu Ehren des Tages unseres Festes.
- 5 Denn Satzung für Israel ist das,
Verordnung des Gottes Jakobs.

1) Das **וְתִפְתָּח** hat Gaja wie **שִׂמְחָה** (81, 3) **בְּנִי-נֹכַח** (144, 7) u. dgl. Dieses Gaja beim Schebâ (statt beim folg. Vocal) gehört zu den Eigentümlichkeiten der metrischen Bücher, welche überhaupt wegen ihrer melodioreicheren Vortragsweise solcher Gaja viele bei Schebâ haben, die in den prosaischen Bb. nicht vorkommen. So sind z. B. **וְתִפְתָּח** und **אֶלֶּהִים** immer mit Gaja beim Schebâ versehen, wenn sie Groß-Rebia ohne Diener haben, wahrsch. weil *Rebia* und *Decht* eine solche Tonfülle hatten, daß schon ein Vorschlag auf den Schebâ-Buchstaben fiel.

2) Pinsker interpungirt: Es sei deine Hand über den Mann, deine Rechte über den Menschensohn den u. s. w., aber der Eindruck daß **יְמִינְךָ** und **אֶמְצָרְךָ** sich decken ist so stark, daß keiner der Alten (von LXX Trg. an) sich ihm hat entziehen können.

- 6 Ein Zeugnis hat Er's in Josef niedergelegt,
Als Er auszog über Aegyptenland hin —
Sprache eines nicht Gekannten vernahm ich.
- 7 Ich hab' enthoben der Bürde seinen Rücken,
Seine Hände wurden des Lastkorbs ledig.
- 8 In der Drangsal riefst du und ich zog dich heraus,
Ich erwiderte dir in Donnerhülle,
Prüfte dich an den Wassern Meriba. (*Sela*)
- 9 Höre mein Volk, so will ich dir Zeugnis ablegen;
Israel, o daß du mir Gehör gäbest! —
- 10 Nicht sei unter dir ein fremder Gott,
Und nicht anbete einen Gott des Auslands.
- 11 Ich, ich bin Jahve dein Gott,
Der heraufgeführt dich aus Aegyptenland —
Thu' weit auf deinen Mund, ich werd' ihn füllen.
- 12 Aber nicht hörte mein Volk auf meine Stimme,
Und Israel war mir nicht zu Willen.
- 13 Da stieß ich sie fort in ihres Herzens Verhärtung,
Hingingen sie in eignen Rathschlägen.
- 14 O daß mein Volk gehorsam wär' mir,
Israel auf meinen Wegen schritte!
- 15 Schier würd' ich demütigen ihre Feinde
Und gegen ihre Dränger kehren meine Hand.
- 16 Die Haasser Jahve's sollten sich ihm schmiegen
Und ihre Zeit sollte währen ewig.
- 17 Er speiste sie mit Weizenfett
Und aus Gestein mit Honig sättigte ich dich.

Auf Ps. 80., der in die Zeit der Ausföhrung aus Aegypten zurückblickt, folgt ein anderer mit ebendemselben asafischen Grundcharakterzug urgeschichtlichen Rückblicks (vgl. bes. 81, 11 mit 80, 9). In Ps. 81 vereinigt sich das lyr. Element von Ps. 77 mit dem didaktischen von Ps. 78. Die Einheit dieser Ps. ist unzweifelhaft. Alle drei haben gegen Ende den Schein des Fragmentarischen. Denn der Verf. liebt es, zur Höhe seines Gegenstandes hinauf- und in die Tiefe desselben hinabzusteigen, ohne dahin zurückzukehren, wovon er ausgegangen. In Ps. 77 hieß die Gesamtheit Israels *בְּנֵי יִשְׂרָאֵל*, in Ps. 78 lasen wir *בְּנֵי-אִשְׂרָאֵל* statt des Gesamtvolkes, hier wird dieses kurzweg *יִשְׂרָאֵל* genannt. Auch das verräth den Einen Verf. Sodann ruht Ps. 81 ganz wie 79 auf der pentat. Geschichte im Exodus und Deuteronomium. Jahve selbst redet durch des Dichters Mund wie einst Mose's — Asaf ist *xar' êš*. der Profet (*חֹזֶה*) unter den Psalmisten. Und ihn kennzeichnet auch, wie weiterhin Micha (z. B. 6, 15 f.), das den schnellen Affektenwechsel begleitende Ueberspringen von einer Redeform zur andern, das was die Araber *talwin el-chitâb* „Colorirung der Rede durch Personwechsel“ nennen.

Dieser Ps. 81 ist der altherkömmliche jüdische Neujahrsp., der Ps. des Drommetenfestes Num. 29, 1., also des 1. (und 2.) Tischri, es fragt sich aber, ob das Schofarblasen am Neumond, wozu er auffordert, nicht vielmehr dem 1. Nisan, dem kirchlichen Neujahr, gilt. In der Wochenliturgie des Tempels war er der Ps. des Donnerstages.

Der D. fordert zu jubelnder Bewillkommnung der bevorstehenden Festzeit auf und in v. 7 ff. läßt J. selbst sich als Festprediger vernehmen; er erinnert die Jetztlebenden seiner Gnade an dem alten Israel und ermahnt sie, sich nicht gleicher Untreue schuldig zu machen, um nicht gleicher Gnadenuerweisungen verlustig zu gehen.

Was für eine Festzeit ist das? Entw. das Passa- oder das Laubenfest, denn eins dieser beiden am Vollmondstage beginnenden Feste muß es sein, weil ein auf die Erlösung Israels aus Aeg. bezügliches Targ. Talm. (bes. *Rosch ha-Schana*, wo dieser Ps. viel besprochen wird) Midrasch und Sohar verstehen das Laubenfest, weil v. 2—4^a auf den vor andern Neumonden (Num. 10, 10) als יוֹם הַחֲדָשִׁים (Num. 29, 1 vgl. Lev. 23, 24) ausgezeichneten Neumond des siebenten Monats d. i. auf den 1. Tischri, das bürgerliche Neujahr, zu gehen scheint und das Schofarblasen am Neujahr zwar nicht der Schrift, aber doch der Ueberlieferung nach (s. Maimoni, *Hilchoth Schofar* 1, 2) eine uralte Einrichtung ist. Dennoch müssen wir dieser Bez. des Ps. auf den 1. Tischri und das mit dem 15. Tischri beginnende Laubenfest entsagen: 1) weil zwischen dem Hochfeiertage des 1. Tischri und dem Laubenfeste am 15—21 (22) Tischri der große Versöhntag am 10. Tischri mitteninne liegt, welcher, indem vom 1. Tischri sofort dem 15. Tischri entgegengejauchzt wird, ignoriert wäre; 2) weil das Gedächtnis der Erlösung Israels weit charakteristischer am Passafeste als am Laubenfeste haftet: dieses erscheint in der ältesten Gesetzgebung Ex. 23, 16, 34, 22 als חַג הָאֲשֵׁרָה d. i. als Fest der Einscheuerung der Herbstfrüchte und also als Gesamternte-Schlussfest; die gesch. Beziehung auf den Wüstenzug und damit seinen Hütten- oder Laubenfestcharakter erhält es erst in dem auf die Ausführung der Festfeier in Canaan bezüglichen Zusatz Lev. 23, 39—44., wogegen das mit dem Vollmond des Nisan beginnende Fest der Bez. auf den Landbau zwar nicht fremd geblieben ist, aber von vorn herein die gesch. Namen פֶּסַח וְחַג הַמִּצֻּרִים trägt; 3) weil auf die Thatsache, an welche פֶּסַח erinnert, im Ps. selbst, näml. 6^b, angespielt wird.

Ueber שֶׁל־חֲדָשִׁים s. zu 8, 1. Die ebenmäßige stichische Anlage des Ps. ist klar: das Schema ist 11. 12. 12.

V. 2—6. Die Aufforderung v. 2 ergeht an die Gesamtgemeinde, indem הָיִינוּ nicht von Trompetengeschmetter, sondern wie Ezr. 3, 11 u. ö. gemeint ist; die Aufforderung v. 3 an die Leviten, die berufenen gottesdienstlichen Sänger und Musiker 2 Chr. 5, 12 u. ö.; die Aufforderung v. 4 an die Priester, welche nicht nur mit dem Blasen der 2 (später 120, s. 2 Chr. 5, 12) silbernen Trompeten betraut waren, sondern auch Jos. 6, 4 und anderwärts (vgl. 47, 6 mit 2 Chr. 19, 28) als Schofarbläser erscheinen. Der Talmud bemerkt, daß seit der Tempelzerstörung die Instrumentnamen שוֹפָר und חֲצֻצְרָתָא verwechselt zu werden pflegen (*b. Sabbath* 36^a, *Succa* 34^a), und folgert, sie selber verwechselnd, aus Num. 10, 10 Pflicht und Bedeutung des Schofarblasen (*b. Erachin* 3^b); auch LXX übers. beide mit *σάλπιγξ*, aber die biblische Sprache nennt שוֹפָר וְחֲצֻצְרָה, das Horn (bes. Widderhorn) und die (metallene) Trompete, neben einander 98, 6. 1 Chr. 15, 28 und ist sich also ihres Unterschiedes bewußt. Von gottesdienstlicher Anwendung des Schofar sagt die Tōra nichts als daß der Eintritt des je 50. Jahres, welches ebendeshalb שְׁנַת הַיָּבֵל *annus buccinae* heißt, durch Hornsignale im ganzen Lande bekannt gemacht werden soll Lev. 25, 9. Wie aber die Tradition aus dieser Verordnung mittelst Ähnlichkeitsschlusses das Schofarblasen am 1. Tischri, dem Anfang des gemeinen Jahres, herleitet, so darf man auf Grund unserer Psalmstelle, vorausgesetzt daß בִּרְשָׁתָא LXX ἐν νεομηνίᾳ nicht auf den 1. Tischri, sondern den 1. Nisan geht, annehmen, daß der Anfang jedes Monats, zumal aber der Monatsanfang, welcher zugleich Anfang des kirchlichen Jahres war,

durch Schofarblasen ausgezeichnet wurde, wie nach Jos. bell. IV, 9, 12 Sabbatsanfang und Sabbatsschluß vom Tempel herab durch einen Priester mit der Salpinx verkündigt wurden. Der D. will sagen, daß das Passafest von der Gemeinde jubelnd, von den Leviten musicirend und schon von der Neomenie des Passamonats aus mit Schofarblasen begrüßt werden und dieses am Passafeste selbst sich fortsetzen soll. Das Passafest, dem Hupf. eine trübe Physiognomie ankünstelt¹, war ein Freudenfest, das alttest. Weihnachten; den Jubel des Volkes und die rauschende levitisch-priesterliche Musik, womit es begangen wurde, bezeugt 2 Chr. 30, 21. Das priesterliche Trompeten verband sich nach Num. 10, 10 mit den Opfern, und daß das Schlachten der Passalämmer unter priesterlichem *Tantara-* (*langgezogenem und dazwischen schmetternden* Ton חֲרִירָה חֲרִירָה וְחֲרִירָה) erfolgte, wird wenigstens vom nachexilischen Gottesdienst ausdrücklich berichtet.² Die RA חֲרִירָה קוֹל geht von קוֹל aus, wonach חֲרִירָה geradezu: anstimmen, anschlagen, hören lassen bed. Ueber פֶּסַח (Spr. 7, 20 פֶּסַח) ist die Ueberlieferung unsicher. Die talm. Erklärung (*b. Rosch ha-Schana* 8^b, *Beza* 16^a u. daraus Trg.), wonach es der Tag des Neumonds (der 1. des Monats) ist, an welchem der Mond sich bedeckt d. i. Morgens gar nicht und Abends nur kurze Zeit unmittelbar nach Sonnenuntergang zu sehen ist, und die noch imponirender vertretene, wonach überh. (von פֶּסַח = פֶּסַח *computare*) eine rechnerisch fixirte Zeit so genannt wird (LXX Vulg. Menahem Raschi, Jacob Tam, AE Parchon u. A.), werden aufgewogen durch den syr. Sprachgebrauch, in welchem *keso* den Vollmond als Mond mit bedeckter d. i. gefüllter Scheibe und also den 15. des Monats, aber auch die Zeit von da'ab bez., viell. weil da der Mond sich bedeckt, indem seine glänzende Oberfläche alle Tage weniger groß erscheint (vgl. Peschito 1 K. 12, 32 vom 15. T. des 8. M., 2 Chr. 7, 10 vom 23. T. des 7. M., beidemal vom Laubenfest), wonach auch a. u. St. *wa-b-keso* übers. ist, was ein syrisch-arab. Glossar (bei Rosenm.) *festa quae sunt in medio mensis* erklärt. Die Peschito geht da, wie Trg., von der LA חֲרִירָה aus, welche nach LXX u. den besten Texten gegen den Sing. חֲרִירָה zu verwerfen ist. Ist aber חֲרִירָה zu lesen und bed. פֶּסַח (nach Kimchi mit nicht bloß nachlautendem, sondern doppeltem Segol פֶּסַח n. d. F. פֶּסַח = פֶּסַח) nicht *interlunium*, sondern *plenilunium* (wofür auch Hier. in *medio mense* und Spr. 7, 20 in *die plenae lunae*, Aq. ἡμέρου παντοκλήρου), so ist entw. das Laubenfest gemeint, welches 1 K. 8, 2 (2 Chr. 5, 3) und anderwärts, oder das Passa, welches Jes. 30, 29 und anderwärts schlechtweg חֲרִירָה genannt wird. Hier ist, wie v. 5 uns überführen wird, das Letztere gemeint, das Mazzothfest, dessen Vorhalle פֶּסַח פֶּסַח mit der שְׂעָרִים לַיָּל Ex. 12, 42., der Nacht vom 14. auf den 15. Nisan, ist. Zur Bewillkommnung dieses Festes wird in v. 2, 3 aufgefördert. Schofarblasen soll den Eintritt des Passamonats verkündigen und beim Eintritt des das Mazzothfest eröffnenden Passatags sich erneuern. Das לֵי לַיָּל ist nicht zeitlich gemeint

1) In der ersten *Commentationes de primitiva et vera festorum apud Hebraeos* ratione 1851. 4.

2) s. meinen Aufsatz über den Passafestritus zur Zeit des zweiten Tempels in der Luth. Zeitschr. 1855, vgl. Armknecht, Die h. Psalmodie (1855) S. 5.

wie viell. Iob 21, 30: beim = am Tage, denn warum hieße es nicht ביום? Eher: auf den Tag hin, aber בכסה setzt ja voraus, daß er bereits herbeigekommen; es ist dasselbe ל wie v. 2, diesem Festes-Tage soll das Schofarblasen gelten, ihm zu Ehren soll es erschallen. Woher das Fest, dem man mit Sang und Klang begegnen soll, so hohe Bedeutung hat sagt nun v. 5 und 6: es ist eine göttliche Stiftung aus der mosaischen Erlösungszeit. חק heißt es als gesetzkraftiges Decret, משפט als rechtlich bindende Anordnung und צוה als positive göttliche Willenserklärung; in לישראל bez. ל Israel als Empfänger, in לאלהי den Gott Israels als Eigner d. i. Urheber und Gesetzgeber. Mit בצאתו wird die Stiftung in die Zeit des Auszugs zurückdatirt, aber die Angabe der Stiftungszeit בצאת מצרים läßt sich nicht von dem Auszug des Volkes aus Aeg. verstehen, so nahe dies hier wo Israel soeben ירוסק (pathetisch für ירוס) genannt war in Zusammenhang mit Gen. 41, 45 liegt, wo in denselben Worten von Josef die Rede ist. Denn dieser Ausdruck besagt nicht den Auszug aus einem Lande hinaus, etwa angesichts seiner Bewohner Num. 33, 3 vgl. Ex. 14, 8 (Hgst.), sondern den Auszug über ein Land hin; Subj. ist Elohim und צאה nach Ex. 11, 4 zu verstehen (Kimchi de Dieu Dathe Rosenm. u. A.): als Er über Aegyptenland hin richterlich (vgl. Mi. 1, 3) auszog. Diese Zeitangabe entscheidet für sich allein schon die Bez. des Ps. auf das an Israels damalige Verschonung (Ex. 12, 27) erinnernde und in eben jener Gerichtsnacht gestiftete Passa. Die Accentuation halbirt den Vers richtig. Ihr zufolge ist אשכנע לא-הודעהי שפה nicht Relativsatz zu מצרים: wo ich eine Sprache hörte die ich nicht verstand (114, 1); zwar ist ירע שמה „eine Sprache verstehen“ ein an sich nicht unzulässiger Ausdruck (vgl. ירע ספר sich auf Schrift verstehen, lesen können Jes. 29, 11 f.), dessen Wahl statt des üblicheren לשון שבע (Dt. 28, 49. Jes. 33, 19. Jer. 5, 15) hier neben אשמע sich leicht begriffe, aber die Weglassung des שם (אשר) ist hart, der Ged. hier zwecklos und bei unserer Fassung des בצאתו ausgeschlossen. Aus der folg. Rede Gottes leuchtet ein, daß der Satz als Einführung dieser Gottes-Rede gelten will, mag man nun, was beides statthaft, sermonem quem non novi (vgl. 18, 44 populus quem non novi) oder alicujus, quem non novi (Ges. §. 123 Anm. 1) übers. Ist er nun etwa Einführung der folg. Rede Gottes als einer dem Psalmisten sich plötzlich zu vernehmen gebenden: „Eine unbekannte Sprache oder Sprache eines Unbekannten vernehme ich“? So Döderlein: *Subitanea et digna poetico impetu digressio, cum vates sese divino adflatu subito perculsum sentit et oraculum audire sibi persuadet*, und ebenso de W. Olsh. Hupf. u. A. Aber die Einsprache Gottes kann dem israelitischen Dichter und Seher nicht so fremdartig vorkommen, wie die Geisterstimme Iob 4, 16 dem Elifas, auch hat ja אשמע nach vorausgeg. hist. Aussagen die Präsumption der Imperfektbed. für sich. So wird denn nach Ex. 6, 2 f. zu erkl. sein. Es war die Sprache eines bekannten, aber doch auch unbekannten Gottes, welche Israel in der damaligen Erlösungszeit vernahm. Es war der als יהוה bisher nur vorspielsweise offenbar gewordene Gott, der nun an diesem Zielpunkt der patriarchalischen Gesch. in dem wunderbaren neuen Lichte der an Aeg. vollzogenen Gerichte und der Schirmung, Erlösung, Erwählung Israels wie ein bis-

her Unbekannter erschien, wie denn wirklich die Heilsgeschichte, am Sinai angelangt, eine ganz andere Gestalt bekommt, indem von da an die Gemeinde ein Volk und J. der König eines Volkes und das Band beider ein für das künftige wesentliche Heil erziehendes Volksgesetz ist. Die folg. Worte Jahve's sind nun nicht die damals in der Zeit des Auszugs vernommenen. Die Erinnerung an die vernommenen bildet nur den Übergang zu den jetzt sich zu vernehmen gebenden. Denn indem der D. der Sprache gedenkt, welche der in nie gesehener und gehörter Weise sich Offenbarende damals mit seinem Volke redete, ergreift der Ewiglebendige, der gestern und heute der Selbige ist, selbst das Wort, um sein Volk dessen zu erinnern, was er ihm damals gewesen und damals zu ihm geredet.

V. 7—11. Es ist eine sanfte, aber tieferrnste Festpredigt, welche Gott der Erlöser seinem erlösten Volke hält. Sie beginnt, wie man von einer Passafestrede erwartet, mit Hinweisung auf die *סְבִלִית* Aegyptens Ex. 1, 11—14. 5, 4. 6, 6 f. und den *יָדִי* Lastkorb zum Transport des Thons und der Ziegel (Ex. 1, 14. 5, 7 f.)¹; aus solcher Noth riß er das nach Rettung schreiende arme Volk (Ex. 2, 23—25) heraus, erhörte es *בְּסֶרֶר רָצִים* d. h. nicht (nach 22, 22. Jes. 32, 2): ihm Schutz vor Unwetter gewährend, sondern (nach 18, 12. 77, 17 ff.): aus Donnergewölk heraus, in welchem er sich zugleich offenbarte und verhüllte, Israels Feinde niederblitzend, was vorzugsweise vom Durchzug durchs Schilfmeer (s. 77, 19) gemeint ist, und prüfte es *אֶת־תִּקְוָהְךָ* mit *ו* aus *ו*, vgl. zu Job 35, 6) an den Wassern Meriba, näml. ob sie nach so herrlichen Zeichen seiner Macht und Gnade ihm weiterhin vertrauen würden; der Name *מִי מְרִיבָה*, den eigentlich nur *מְרִיבָה קִנְשׁ*, der Wasserspendungsort des 40. J., führt (Num. 20, 13. 27, 14. Dt. 32, 57. 33, 8), wird hier auf den Wasserspendungsort des 1. J., der *בְּמִסָּה וְיָרִיבָה* genannt ward (Ex. 17, 7), übertragen, wie überhaupt die Erinnerungen an diese zwei unter gleichen Umständen erfolgten Wunder zusammenfließen (s. zu 95, 8 f.). Daß Israel der Erwartung Gottes, des so wunderbar bewährten, nicht entsprochen, wird nun nicht gesagt; die Musik geht hier, wie *סִלָּה* besagt, in die Höhe und macht zu dem Gesagten einen kräftigen langen Gedankenstrich. Was nun weiter folgt, sind, wie der weitere Verfolg v. 12 zeigt, Gottesworte an das Israel der Wüste, welche zugleich mit dessen Treulosigkeit dem Israel der Gegenwart in Erinnerung gebracht werden. *וְהִצִּירָךְ* wie 50, 7. Dt. 8, 19 Jemanden angehen des Zeugnis thun. *אִם* (dem Sinne nach *o si*, wie in dem mannigfach verwandten Ps. 95, 7) eröffnet eig. eine forschende, das Gefragte herbeiwünschende Frage (ob du mir wol williges Gehör geben wirst?!). In v. 10 wird der Grundton der Gesetzesoffenbarung vom Sinai angegeben: das den Dekalog eröffnende Grundgebot forderte Treue gegen Jahve und verbot den Götzendienst als die Sünde der Sünden; *אֵל יָרִיב* ist der Abgott im Gegens. zu dem Gotte Israels als dem wahren und *אֵל נָכָר* der fremde

¹ In dem *Papyrus Leydensis* 1, 346 heißen die Israeliten die „*Aperiu* (עֲבָרִים), die Steine schleppen zu der großen Warte der Stadt Ramses“, und in *Pap. Leyd.* I, 349 nach Lauth die „*Aperu*, welche Steine schleppen zu dem Schatzhause der Stadt des Ramses.“

Gott im Gegens. zu dem wahren Gott als Gott Israels. Diesem Einen mußte sich Israel um so ungeteilter und inniger hingeben, als augenscheinlicher es sich ganz und gar Ihm schuldete, der in Herablassung es erwählt und in Wundermacht es erlöst hatte (הִצִּילָהּ *prt. Hi.* mit elidrirem *eh* wie הִצִּילָהּ Dt. 13, 6. אֶצְלָהּ von בָּלָה Ex. 33, 3), und wie leicht hätte ihnen diese Hingabe werden sollen, da er für die reiche Fülle seiner Güter, welche Leib und Seele sättigen und erquicken, nichts verlangte als nur einen weit aufgethanen Mund d. i. gläubiges gnadenhungriges heilsbegieriges Verlangen (119, 131)!

V. 12—17. Die Passapredigt nimmt nun eine traurige und schaurige Wendung: Israels Ungehorsam und Eigenwille vereitelte die gnädige Absicht der Gebote und Verheißungen seines Gottes; וְשָׁרָא וְשָׁרָא wechseln wie in der Klage Jes. 1, 3., לֹא-אָדָּה mit folg. Dat. wie Dt. 13, 9 (ὁ συρραγγήσους αὐτῶν). Da machte Gott ihre Sünde zu ihrer Strafe, indem er sie strafrichterlich dahingab (שָׁלַח wie Job 8, 4) in die Verfestigung ihres gegen seine Gnade schroff sich abschließenden Herzens (von שָׁרָר, aram. שָׁרָר, arab. سَرَّ festmachen = erfreuen), so daß sie hingingen (vgl. zur Tempusfolge 61, 8) in ihren d. i. eignen selbstischen gottentfremdeten Entschliebungen, das Suff. so betont wie z. B. Jes. 65, 2, vgl. die Lehnstelle Jer. 7, 24 und dieselbe RA Mi. 6, 16. Weil nun dieser Zustand der Untreue gegen Gottes Treue bis heute sich wesentlich gleichgeblieben, so geht der erhabene Festredner sofort auf das Geschlecht der Gegenwart über und zwar, wie es dem heiteren Feste gemäß ist, in lieblich lockender Weise. Mag man לִי in der Bed. *si* (mit folg. Part. wie 2 S. 18, 12) oder wie oben v. 9 אִם als wünschendes *o si* (wenn doch!) fassen — jedenfalls hat v. 15 ff. dazu das Verh. des Nachsatzes. Aus בְּקִצָּט (um ein wenig, leicht) läßt sich vermuten, daß das dermalige Verhältnis Israels zu den Völkern nicht der Würde des Volkes Gottes entspricht, welches berufen ist, die Welt in Gottes Kraft zu überwinden und zu beherrschen; הִשִּׁיב bed. hier nur wenden (kehren), nicht: wieder anlegen; es ist gemeint, daß er die Hand, die jetzt sein Volk züchtigt, gegen diejenigen kehren würde, durch die er es züchtigt (vgl. zur gewöhnlichen Bed. der RA Jes. 1, 25. Am. 1, 8. Jer. 6, 9. Ez. 38, 12). Die Verheißung v. 16 bezieht sich auf Israel und alle Glieder des Volkes. Wider Willen müßten sich ihm Jahve's Hasser unterwerfen und dauern würde ihre Zeit auf ewig; „Zeit“ ist s. v. a. Bestand, hier mit dem Nebengedanken des Wolstandes wie anderwärts (Jes. 13, 22) des Straftermins. Man erwartet nun, daß es im Verheißungstone mit וְאֶצְלָהּ weitergehen werde. Aber der Ps. schließt historisch. Denn *et cibaret eum* kann וְאֶצְלָהּ nicht bed., man müßte וְאֶצְלָהּ sprechen. Die Punktation faßt 17^a (vgl. Dt. 32, 13 f.) wie LXX Syr. Vulg. als Rückblick, und, wie es scheint, mit Recht. Denn auch die Asafps. 77. 78 brechen mit Gesichtsbildern ab. Auch 17^b ist demgemäß rückblickend zu fassen. Des D. Rede schlägt schließlich noch einmal in Rede Gottes um. Das Schlußwort lautet אֶצְבִּיכָהּ wie 50, 8. Dt. 4, 31 und (ausgen. die auf *ekka* lautenden *futt. Hi.* לָהּ) gewöhnlich. Das babylonische Punktationssystem weiß von der Suffixform *ekka* überall nichts. Wenn das Israel der

Gegenwart dem Gesetzgeber vom Sinai gehorchen wollte — sagt v. 17 — so würden sich ihm die Wunderspenden der mosaischen Erlösungszeit erneuern.

PSALM LXXXII.

Gericht Gottes über die Götter der Erde.

- 1 Elohim steht da in der Gottesgemeinde,
Unter den Elohim hält er Gericht.
- 2 „Wie lange wollt ihr richten Unrecht
Und Partei für die Frevler nehmen! (Sela)
- 3 Schafft Recht dem Geringen und Waisen,
Den Gebogten und Armen sprecht frei!
- 4 Befreiet den Geringen und Dürftigen,
Aus der Frevler Hand errettet!“ —
- 5 „Erkenntnislos sind sie und verstandlos,
In Verfinsternung schreiten sie dahin,
Es wanken alle Grundvesten des Landes.
- 6 ICH habe gesagt: Elohim seid ihr,
Und Söhne des Höchsten ihr alle.
- 7 Jedoch wie Menschen werdet ihr sterben
Und wie der Fürsten einer werdet ihr fallen.“
- 8 Mache dich auf, Elohim, o richte die Erde,
Denn du hast Anrecht an alle Nationen.

Wie in Ps. 81, wird auch in diesem Ps. (nach dem Talmud dem Dinstagsps. der Tempelliturgie) Gott nach Profetenweise redend eingeführt. Ähnlich sind Ps. 58 und 94, bes. aber Jes. 3, 13—15. Asaf der Schauer schaut, wie Gott rügend, zurechtweisend und drohend den Obern seiner Volksgemeinde entgegentritt, welche den Glanz der Majestät, den er auf sie gelegt hat, in Tyrannei verkehren. In die Anschauung des göttlichen Gerichts sich zu versenken und Gott redend einzuführen, ist dem Asaf eigen (Ps. 50. 75. 81.). Gegen die Abfassung durch Asaf, Davids Zeitgenossen, spricht nichts als der Wille, das אֱלֹהִים der Ueberschrift nicht in seinem nächsten Sinne gelten zu lassen. Hupfeld überschreibt den Ps., indem er wie vordem Bleek unter den אֱלֹהִים Engel versteht: „Gericht Gottes über ungerechte Richter im Himmel und auf Erden.“ Aber die Engel als solche heißen nirgends im A. T. אֱלֹהִים, obwohl sie so heißen könnten, und daß sie hier wegen ungerechten Richtens gerichtet werden, das ist, sagt Hupf. selbst, ein „dunkler Punkt der noch aufzufuhlen ist.“ Eine Erklärung, die wie diese den Sprachgebrauch verläßt, um ein Räthsel zur Welt zu bringen das sie nicht lösen kann, richtet sich selbst. Zugleich findet Hupfelds (Knobels, Grafs u. A.) Behauptung, daß אֱלֹהִים Ex. 21, 6. 22, 7f. 27 Gott selbst und nicht geradezu die Obrigkeit als seine irdische Stellvertretung bezeichne, an den sogenannten und sterblichen Elohim dieses Ps. (vgl. auch 45, 7. 58, 2) ihre schlagendste Widerlegung.

Mit Verweisung auf diesen Ps. beweist Jesus Joh. 10, 34—36 den Juden, daß er, indem er sich Gottes Sohn nennt, nicht Gott lästere, durch eine *argumentatio a minori ad majus*. Wenn das Gesetz — so schließt er — schon diejenigen Götter nennt, welche durch eine in der Zeit ergangene göttliche Willenserklärung amtlich mit diesem Namen belehnt sind (und die Schrift kann doch, wie überhaupt nicht,

so auch hierin nicht verungültigt werden), so kann es doch keine Gotteslästerung sein, wenn derjenige sich Gottes Sohn nennt, den nicht blos ein diesseitiges Gotteswort zu dem oder jenem irdischen Amte nach Gottes Bilde berufen, sondern der mit seinem ganzen Leben einem Werke dient, zu welchem ihn der Vater schon als er in die Welt eintrat geheiligt hatte. Bei ἡγλάσε erinnert man sich daran, daß die im Ps. אלהים heißen wegen der Unheiligkeit ihres Verhaltens gerügt werden: der Name kommt ihnen weder ursprünglich zu, noch zeigen sie sich sittlich seiner würdig. Mit ἡγλάσε καὶ ἀπέστειλεν setzt Jesus ihrer diesseits begonnenen Gottessohnschaft seine vorzeitliche entgegen.

V. 1—4. Gott tritt auf und läßt sich zunächst rügend und ermahnend vernehmen. Die „Gottesgemeinde“ ist wie Num. 27, 17. 31, 16. Jos. 22, 16 f. יְהוָה (בְּנֵי) יִשְׂרָאֵל, welche Gott aus der Mitte der Völker erworben 74, 2 und der er gesetzgeberisch sein göttliches Gepräge aufgedrückt hat. In dieser Gottesgemeinde sieht der Sänger und Seher Elohim dastehend; das *prt. Ni.* (wie Jes. 3, 13) bez. nicht sowol das Plötzliche und Unvermittelte, als vielmehr das bildsäulenartig Unbewegliche und schrekenerregend Absichtsvolle seiner Erscheinung. Sie gilt innerhalb der Gottesgemeinde den אלהים. Das Recht über Leben und Tod, dessen die Rechtspflege nicht entrathen kann, ist ein Majestätsrecht Gottes. Dieser hat aber seit Gen. 9, 6 der Menschheit den Vollzug desselben übertragen und in ihr ein das Schwert führendes Amt gestiftet, welches auch in seiner theokratischen Gemeinde besteht, hier aber sein positives Gesetz zum Grunde seines Bestandes und zur Norm seines Handelns hat. Die Obrigkeit ist überall in der Menschheit, hier aber vorzugsweise die Lehns- und Bildträgerin Gottes und heißt deshalb als seine Repräsentantin auch selber אלהים (was LXX Ex. 21, 6 τὸ κριτήριον τοῦ Θεοῦ, die Targg. hier wie Ex. 22, 7. 8. 27 beständig מִיָּדָה übers.). Der Gott, der an diese untergeordneten Elohim seine Machtübung übertragen, ohne sich ihrer an sie zu entäußern, hält jetzt in ihrem Kreise Gericht; יָשַׁם von dem was vor den Geistesaugen des Psalmisten vorgeht. Wie lange — fragt er — werdet ihr Unrecht urteln? צָדִיק יָשַׁם צָדִיק ist s. v. a. צָדִיק בְּשִׁפְטָם Lev. 19, 15. 35 (Gegens. מִיָּדָה 58, 2). Wie lange werdet ihr der Frevler Angesicht annehmen d. i. ihrer Person Aufnahme, Beachtung, Begünstigung zuwenden? Die sich hier steigernde Musik verstärkt das Niederdonnern der göttlichen Frage, welche die Erdengötter zur Besinnung zu bringen sucht. Es folgen dann Mahnungen zu thun was sie bisher unterlassen. Sie sollen die Wolthat der Rechtspflege den Wehrlosen, Mittelloosen, Hülfslosen zugute kommen lassen, auf welche Gott der Gesetzgeber sein vorzeitliches Augenmerk hat. Mit אֲבִירִין ist das erst seit der davidisch-salom. Zeit belegbare רָשָׁ (ראש) sinnverwandt; רָשָׁ mit ירוחם ist רָשָׁ mit יאבִירִין der engeren begrifflichen Verknüpfung halber רָשָׁ (wie 72, 13) vocalisirt. Es sind die bei den Prof., voran Jesaia (1, 17), oft sich wiederholenden Worte, in denen den Inhabern der Gerichtshoheit und Gerichtsbarkeit Gerechtigkeit gegen diejenigen eingeprägt wird, welche sich nicht mit Gewalt Recht schaffen können und mögen.

V. 5—7. Was nun v. 5 folgt, ist nicht zwischeneingelegte Aussage der Unwirksamkeit, mit welcher die göttliche Zurechtweisung an den

Richtern und Regenten abprallt. Bei dieser Fassung von v. 5 ist die Art und Weise, wie sich die göttliche Rede v. 6 fortsetzt, hart und unvermittelt. Gott selbst redet in v. 5 von den Richtern, aber widerwillig von ihnen abgewendet, und spricht ihnen, der Erfolglosigkeit aller Besserungsversuche gewiß, in v. 6f. ihr Urtheil. Die Vv. 5* sind absichtlich objektlos: es wird über ihre Unvernunft und Unverstand im weitesten Umfang geklagt, und ירִיבֵי lautet perfektisch in gleicher Weise wie ἐγνώσαντι *noverunt*, vgl. 14, 1. Jes. 44, 18. So hat sich denn die göttliche Mahnung keines Erfolges zu versehen: sie gehen in diesem Zustande geistiger Finsternis weiter ihres Weges und zwar, was in dem *Hithpa.* liegt, fleischlich sicher und selbstgefällig sich spreizend. Die Gebote aber, welche sie übertreten, sind die Grundvesten (vgl. 11, 3), gleichsam Pfeiler und Säulen (75, 4 vgl. Spr. 29, 4), auf welchen der Fortbestand aller durch die Schöpfung gesetzten, durch die Tóra geregelten irdischen Verhältnisse ruht; ihre Uebertretung versetzt das Land, die Erde physisch und moralisch in Schwanken und ist das Vorspiel ihres Sturzes. Indem der himmlische Lehnsherr dieses Verderbens gedenkt, welches Ungerechtigkeit und Tyrannei über die Erde bringen, entbrennt sein Zorn und er erinnert die Richter und Regenten, daß es seine freie Willenserklärung ist, welche sie mit der gottesbildlichen Würde bekleidet hat, deren Träger sie sind. Sie sind wirklich Elohim, aber nicht autonome, es gibt einen עֲלֵיֶיךָ, dem sie als Söhne verantwortlich sind. Die Meinung, daß die Benennung אֱלֹהִים, die sie sich selbst geben, ihnen v. 1 nur sarkastisch zurückgegeben werde (Ew. Olsh.), widerlegt sich durch v. 6., wonach sie wirklich אֱלֹהִים von Gottes Gnaden sind. Aber ist ihre Praxis kein Amen zu diesem Namen, so werden sie entkleidet der Majestät, die sie verwirkt, entkleidet der Prärogative Israels, dessen Beruf und Bestimmung sie verläugnet: sie sterben hin בָּאֲדָמָה wie gemeine, durch nichts über die Masse hinausragende Menschen (vgl. בְּנֵי אָדָם *opp.* אִישׁ בְּנֵי 4, 3. 49, 3); sie fallen, wie irgendeiner (Richt. 16, 7. Obad. 11) der im Lauf der Geschichte durch Gottes Gericht gestürzten Fürsten (Hos. 7, 7). Ihr göttliches Amt schützt sie nicht. Denn obwol *justitia civilis* noch nicht die Gerechtigkeit ist die vor Gott gilt, so ist doch *injustitia civilis* vor ihm der allerschändlichste Greuel.

V. 8. Der D. schließt mit der Bitte um Verwirklichung dessen was er im Geiste geschaut; er bittet Gott, selbst Gericht zu halten (שֹׁפֵט *wie* Thren. 3, 59), da auf Erden so schlecht gerichtet wird; alle Völker sind ja seine בְּתֻלָּה, er hat Erb- und Eigentumsrecht unter (LXX Vulg. nach Num. 18, 20 u. ö.) oder vielmehr an (אֵל *wie* in אֵל בְּשֵׁל statt des Accusativ-Obj. Zach. 2, 16) alle Nationen (עַמֵּי) — so möge er es denn richterlich zur Geltung bringen. Der Rückschluß von hier aus, daß der Ps. sich gegen heidnische Machthaber richte, ist irrig. Israel selbst, sofern es untheokratisch handelt, sein geheiligtes Volkstum verläugnet, ist ein יִי wie die גִּימִים und wird mit diesen zusammengeworfen. Das Gericht über die Welt ist auch Gericht über das verweltlichte Israel und seine gottentfremdeten Obern.

PSALM LXXXIII.

Kriegsgeschrei zu Gott wider verbündete Völker.

- 2 Elohim, nicht Rast sei dir,
Nicht schweige und nicht ruhe, Gott!
- 3 Denn siehe deine Feinde machen Getös
Und deine Hasser tragen hoch das Haupt.
- 4 Wider dein Volk sinnen sie schlaun Plan
Und berathschlagen sich wider deine Schützlinge.
- 5 Sagen: „auf! wir wolln sie aus den Völkern tilgen,
Und nicht gedacht werde eines Israel fürder!“
- 6 Denn sie berathen sich einmütiglich,
Wider dich Bündnis schließen sie:
- 7 Die Zelte Edoms und der Ismaëliten,
Moab und die Hagarener;
- 8 Gebäl und Ammon und Amalek,
Philistää mit den Bewohnern von Tyrus;
- 9 Auch Assur hat sich ihnen angeschlossen,
Leihen ihren Arm den Söhnen Lots. (*Sela*)
- 10 Thue ihnen so wie Midian,
Wie Sisera, wie Jabin am Bache Kison!
- 11 Vernichtet wurden sie in Endor,
Wurden zu Dünger dem Ackerland,
- 12 Mache sie, ihre Edlen, so wie Oreb und Seëb,
Und wie Sebach und Zalmunna ihre Gefürsteten alle,
- 13 Die da sprechen:
„Laßt uns erobern die Wohnplätze Elohims!“
- 14 Mein Gott, mache sie dem Wirbel gleich,
Wie Stoppeln vorm Winde!
- 15 Wie Feuer, Waldung verbrennend,
Und wie Flamme, Berge wegsengend:
- 16 Also verfolge sie in deinem Sturme
Und mit deiner Windsbraut überstürze sie!
- 17 Erfüll' ihr Angesicht mit Schande,
Daß sie suchen deinen Namen, Jahve!
- 18 Zuschanden und überstürzt mögen sie werden auf immer
Und beschämt und zu Grunde gehn
- 19 Und erkennen, daß du, dein Name, Jahve, du allein
Der Höchste bist über die ganze Erde.

Der Schluß dieses Ps. klingt mit dem Schlusse des vorigen zus. Es ist der letzte der 12 Asafps. des Psalters. Der D. erfleht Hülfe gegen eine Menge von Völkern, welche sich mit den Nachkommen Lots d. i. Moab und Ammon verbündet haben, Israel als Volk gänzlich auszurotten. Die Liebhaber maccab. Ps. (Hitz. Olsh.) finden nach dem Vorgange van Tils und v. Bengels die Zeitlage des Ps. in 1 Macc. c. 5, was auch Grimm für richtig zu halten geneigt ist, und in der That ist die Todfeindschaft der ἔθνη πικρόθεν, die wir dort an allen Orten und Enden wie auf ein gegebenes Signal gegen das wieder selbständig und nach der Tempelweihe zwiefach selbstwußt gewordene jüdische Volk ausbrechen sehen¹, weit geeigneter, den Ps. zu erklären, als die feindlichen Bestrebungen Sanballats, Tobia's u. A., den

1) Ueber die bis jetzt unenträthselten *vioi Baïân* (*Beni Baijân*) 1 Macc. 5, 4 s. hinten den Excurs Wetzsteins.

Wiederaufbau Jerusalems zu hindern, in Nehemia's Zeit (Vaih. Ew. Dillmann). Es gibt aber neben 1 Macc. c. 5 noch ein anderes Ereignis, auf welches der Ps. sich bezieht, näml. der Völkerbund zur Vernichtung Juda's in der Zeit Josafats 2 Chr. c. 20., und auf dieses, wie uns dünkt, in verhältnismäßig zwangloser Weise. Denn der Ps. redet von einer eig. Ligue, während 1 Macc. c. 5 die einzelnen Völker unverbündet und nicht gemeinschaftlich losschlagen; sodann standen damals wirklich, wie der Ps. v. 9 voraussetzt, die Söhne Lots d. i. Moabiter und Ammoniter an der Spitze, während 1 Macc. c. 5 die Söhne Esau's voranstehen; drittens griff damals in Josafats Zeit wirklich, wie berichtet wird, ein Asafit, näml. Jahaziël, in den Hergang ein, was mit dem **לֹאסֶף** merkwürdig zusammentrifft. Die damalige Ligue bestand nach 2 Chr. 20, 1 aus Moabitern, Ammonitern und einem Theile der **בְּנֵי נִזְנִי** (wie nach LXX zu lesen); aber v. 2 (wo ohne Zweifel **בְּנֵי מִדְיָן** für **בְּנֵי אֲרָם** zu lesen ist) bringt noch die Edomiter hinzu, denn daß die Bevölkerung des Seir-Gebirgs dabei war, wird weiterhin v. 10. 22. 23 ausdrücklich gesagt. Freilich gesetzt auch, daß **יִשְׂמָעֵאלִים** und **הַגִּרִּים** des Ps. sich als Auseinanderlegung der **בְּנֵי נִזְנִי** ansehen läßt, was Josephos *arch.* 9, 1, 2 bestätigt, und daß **נָזִל** unter **שָׂרִי חַר** des Chronisten zu begreifen ist, was sich an dem noch heute gebräuchlichen **جَبَل** bestätigt, bleibt es immer schwierig, daß der Ps. auch noch **עַמְלֵק**, **שֵׁשָׁר**, **צֹר**, **אֲשֹׁר** nennt, deren dort unter Josafat keine Erwähnung geschieht. Aber diesen Schwierigkeiten halten bei der Bez. auf 1 Macc. c. 5 andere die Wage, daß näml. in der Seleucidenzeit Amalekiter nicht mehr existirten und also auch wie sich erwarten läßt 1 Macc. c. 5 ungenannt bleiben; ferner daß dort auch von Moabitern keine Rede mehr ist, wenn auch einige früher moabitische Städte von Gileaditis genannt werden; drittens daß **אֲשֹׁר** = Syrien (ein allerdings möglicher Wortgebrauch) in einer untergeordneten Stellung erscheint, während es doch die herrschende Macht war. Dagegen begreift sich bei der Bez. auf 2 Chr. c. 20 die Nennung Amaleks und dessen ausdrückliche Nennung läßt sich beim Chronisten in Erwägung von Gen. 37, 12 nicht sonderlich vermissen; Philistäa, Tyrus und Assur aber stehen im Ps. am Ende und konnten auch schon wenn sie den südöstlichen Verbündeten Vorschub leisteten, ohne den Feldzug mitzumachen, als Beistand der eig. Unternehmer, der Söhne Lots, mitgenannt werden. Deshalb bleiben wir bei jener schon von Kimchi erkannten und von Keil Hgst. Movers anerkannten Beziehung des Ps. 83 (wie auch Ps. 48) auf den Nachbarvölkerbund gegen Juda unter Josafat.

V. 2—5. Möge Gott — bittet der D. — kein müßiger Zuschauer bleiben bei der Gefahr des Untergangs, die seinem Volke droht; **בְּיָדִי** (wo bei **יְהוָה** zu erg.) ist Gegens. der Rührigkeit, **חֵרֵשׁ** Gegens. des Redens (wo bei vorausgesetzt, daß Gottes Wort zugleich That ist), **שָׁקֵט** Gegens. der Bewegtheit und Thätigkeit. Das energ. Fut. *jchemajün* gibt der Begründung der Bitte äußerlichen, und daß Israels Feinde Gottes Feinde heißen, gibt ihr innerlichen Nachdruck. Zu **נָטָא רֹאשׁ** vgl. 110, 7. **סִיר** ist hier geheime Uebereinkunft und **הִתְחַבְּרִיתִי**, sonst listig handeln, bed. hier listig aussinnen, anstiften, zustandebringen. **צִיָּנִיקָה** ist nach 27, 5. 31, 21 zu verstehen. Mit dem antikerem **נִי** (v. 6) wechselt hier das *Hithpa.* **הִתְחַבְּרִינִי**. Der Plan der Feinde geht diesmal auf gänzliche Ausrottung Israels, des vom Weltleben sich ausschließenden und es verurtheilenden Separatisten-Volkes; **מִבְּנֵי** hinweg vom Volksein = so daß es nicht mehr

ein Volk, wie Jes. 7, 8. 17, 1. 25, 2. Jer. 48, 42. In der Lehnstelle Jer. 48, 2 heißt es mit Vertauschung eines Buchstaben נְקַרְיָהוּ. Auch dieser Asafps. ist in nicht wenig Profetenstellen durchzuhören, vgl. Jes. 62, 6 f. mit v. 2., Jes. 17, 12 mit v. 3.

V. 6—9. Statt אָרָר לִבִּי 1 Chron. 12, 38 heißt es, indem רָרָר einerseits die reciproke Bed. des V. verstärkt, andererseits den adjekt. Begriff zu לִבִּי hergibt, *deliberant corde* und. Von den verbündeten Völkern nennt der Chronist 2 Chr. c. 20 die Moabiter, die Ammoniter, die Bewohner des Gebirges Seir und die Me'unäer, wofür Jos. *ant.* 9, 1, 2: eine große Menge von Arabern; dieser Völkerschwarm kommt von jenseit des toten Meeres מִצָּרִים (wie v. 2 beim Chronisten für מִצָּרִים zu lesen ist, vgl. zu 60, 2), das Gebiet des vom D. zuerstgenannten Edom war also der Sammelplatz.

Die Zelte Edoms und der Ismaëlitens sind (vgl. أهل) Leute die zeltweise lebenden selbst. Uebrigens ordnet der D. die feindlichen Völker nach ihrer geographischen Lage; die sieben erstgenannten von Edom bis Amalek, welches zur Zeit des Psalmisten noch existierte (denn die schließliche Vertilgung der Amalekiter durch die Simeoniten 1 Chr. 4, 42 f. fällt in unbestimmte vorexilische Zeit), sind die aus den Gegenden östlich und süd-östlich vom toten Meere. Die Ismaeliter hatten sich nach Gen. 25, 18 von Higáz aus durch die Sinaihalbinsel über die östlichen und südlichen Wüsten bis hinauf an die Länder assyr. Herrschaft verbreitet; die Hagarener zelteten vom pers. Meerbusen bis östlich von Gilead (1 Chr. 5, 10) gegen den Euphrat hin. جبال نجد heißt die Bevölkerung des im Süden des toten Meeres gelegenen, also des nördlichen seirithischen Gebirges. Sowol Gebäl als auch, wie es scheint, das hier nach Gen. 37, 12 (vgl. Jos. *ant.* 2, 1, 2: Ἀμαληκίτις ein Theil Idumäa's) gemeinte Amalek gehören zu dem weiten Kreise von אֲרָרִים. Dann folgen Philister und Phöniken, die zwei Völker der Mittelmeerküste, welche auch bei Amos c. 1 vgl. Jo. c. 4 mit den Edomitern gegen Israel gemeinschaftliche Sache machend erscheinen; zuletzt Assur, das Volk des fernen Nordostens, hier noch nicht als Hauptmacht erscheinend, sondern die Söhne Lots d. i. die Moabiter und Ammoniter, von denen das Unternehmen ausging, verstärkend (s. über אֲרָרִים Arm = Beistand Ges. *thes.* p. 433^b) und ihnen mächtigen Rückhalt gewährend. Die Musik rauscht am Schlusse dieser Aufzählung zornig auf, in der folg. Str. entladen sich Verwünschungen.

V. 10—13. Mit מִצָּרִים wird auf den Sieg Gideons über die Midianiter zurückgewiesen, der zu den glorreichsten Erinnerungen Israels gehört und an den sich auch sonst nationale Hoffnungen knüpfen Jes. 9, 3. 10, 26 vgl. Hab. 3, 7.; mit dem Asyndeton מִצָּרִים אֲרָרִים (nicht מִצָּרִים אֲרָרִים, wie Norzi angibt, der sich nicht recht auf die Metheg-Setzung versteht) auf den Sieg Barak-Debora's über Sisera und den Cananäer-König Jabin, dessen Heerführer er war. Das מִצָּרִים ist wie das von מִצָּרִים 110, 7: der Kison schwemmte nach Richt. 5, 21 die Leichname des geschlagenen Heeres fort. 'Endör, beim Tabor und also unfern von Taanach und Megiddo Richt. 5, 19 gelegen, gehörte zum Schlachtfelde. אֲרָרִים, von dem in ים liegenden Wurzelbegriff des platt Deckenden aus die den Erdkörper flach über-

ziehende Erddecke, also *humus* (wie אֶרֶץ *terra* und תֵּלָל *tellus*) bedeutend, klingt hier (vgl. 2 K. 9, 37) mit dem sachlich verwandten הֶחָרָץ (v. הָרָץ) zus. In v. 12 wird auf den Sieg Gideons zurückgeblickt; *Oreb* und *Zeëb* waren שָׂרִים der Midianiter Richt. 7, 25., *Zebah* und *Salmunna* ihre Könige Richt. 8, 5 ff.¹ Das Fürwort geht in שִׁירָתוֹ dem Worte selbst wie Ex. 2, 6 voraus; die gehäuften Suff. *ēmo* (*emo*) geben der Verwünschung Rhythmus und Klang eines rollenden Donners. Ueber נִסִּיהָ s. zu 2, 6. Mit v. 13 stimmt sachlich 2 Chr. 20, 11. נְאוֹר אֱלֹהִים (vgl. 74, 20) heißt Canaan, das Land, welches Gottes ist und welches er seinem Volke gegeben.

V. 14—17. Mit dem Gott im Glauben bindenden אֱלֹהֵי beginnt die Niederdonnerung von neuem. גִּלְגֵּל bed. Rad und Wirbel, wie er beim Umschlagen des Windes zu entstehen pflegt, dann auch was im Wirbel umgetrieben wird Jes. 17, 13.² קָשׁ (v. קָשָׁה *aridum esse*) sind die trockenen Getreidehalme, sei es als stehen gebliebene oder, wie hier, als Strohhalme auf der Tenne oder auf dem Felde. Gleich einem schnell um sich greifenden, alles erfassenden Brande, welcher Waldung wegbrennt und bewaldete Berge wegsengt, so daß nur die kahlen Kegel stehen bleiben, soll sie Gott in Sturmeswetter seines Zorns vor sich hertreiben und überrumpeln. Das Bild v. 15 wird von Jesaja 10, 16—19 ausgemalt; לִהְיוֹת wie Dt. 32, 22. In dem Nachsatz v. 16 wandelt sich das Bild in ein verwandtes: der Zorn ist Glut (חֵרִיף) und Hauch (נִשְׁמָה Jes. 30, 33) zugleich. In 17^b tritt zu Tage, worauf die Endabsicht dieser Fluchworte geht: darauf daß alles, es sei willig oder gezwungen, dem Gotte der Offenbarung die Ehre gebe. Auf dieses Ziel hin gerichtet wiederholt sich die Appreciation noch einmal in dem tetrastichischen Abgesang.

V. 18—19. Der Wunsch geht dahin, daß sie mitten im Untergang

1) Die syrische Hexaplaris hat Hos. 10, 14 צִלְמִינָה für צִלְמִינָה; ein von Geiger, DMZ 1862 S. 729 f. acceptirtes Quidproquo. Ueber die Bed. der obigen midianitischen Fürstennamen s. Nöldeke, Ueber die Amalekiter S. 9.

2) Saadia, welcher 77, 19 גִּלְגֵּל als astronomischen Ausdruck mit الفلك Himmelssphäre übers., hat hier angeblich كَالْعُرَابِلَةِ, was eine aus غرابيل „Siebe“ oder „Handtrommeln“ erweiterte Pluralform wäre; es ist aber wie Jes. 17, 13 Cod. Oxon. كَالْعُرْبَالَةِ zu lesen. Das V. عَرَبَلْتُ „sieben“ wird auf den Wind übertragen z. B. bei *Mutanabbi* (mit Wahidi's Comm. herausg. von Dieterici) S. 29 Z. 5 u. 6: „es ist als ob der Staub dieser Gegend, wenn die Winde darin hinter einander herstürmen, gesiebt مُعَرَّبَلٌ (d. h. aufgewühlt und herumgewirbelt) würde, und mit anderer Begriffs- und Construktionswendung bei *Makkari* I S. 102 Z. 18: es ist als ob ihr Erdboden durch Sieben vom Staube gereinigt worden wäre عُرْبِلَتْ (d. h. der Staub davon durch Wirbelwinde hinweggefeht). Demgemäß bed. عُرْبَالَةٌ zunächst als n. vicis das Herumwirbeln (des Staubes durch den Wind), dann in concretem Sinne den Wirbelwind, wie es Saadia gebraucht, indem er es zweimal für גִּלְגֵּל verwendet. So Fleischer gegen Ewald, welcher „wie der Kehrlicht“ übersetzt.

die Gnade Jahve's als ihre einzige Rettung ergreifen mögen: erst müssen sie zunichte werden und nur J. die Ehre gebend werden sie nicht gar vernichtet. Neben אָפֶּיךָ 19^a stellt sich אֶפְיֶיךָ als zweites Subj. (vgl. 44, 3. 69, 11). Im Hinblick auf 17^b hat יִרְדֵּי (wie 59, 14) nicht bloß den Sinn straf-richterlichen Verspürens; die Erkenntnis zum Heil ist nicht ausgeschlossen. Das vom D. herbeigewünschte Ende der Geschichte ist dies, daß Jahve, daß der Gott der Offenbarung (אֱלֹהִים) im Bewußtsein der Völker der Allerhabene wird.

PSALM LXXXIV.

Sehnsucht nach dem Hause Gottes und nach dem Glücke,
dort zu wohnen.

- 2 Wie lieblich sind deine Wohnungen, Jahve der Heere!
- 3 Es sehnt sich, ja schmachtet meine Seele nach den Vorhöfen Jahve's,
Mein Herz und Fleisch jubeln entgegen dem lebendigen Gott.
- 4 Der Sperling hat ja ein Haus gefunden
Und die Schwalbe ein Nest für sich,
Wo sie untergebracht ihre Jungen —
Deine Altäre, Jahve der Heere,
Mein König und mein Gott.
- 5 Heil den Bewohnern deines Hauses,
Noch werden sie dich preisen. (*Sela*)
- 6 Heil dem Menschen, deß Stärk' in dir —
Die Pilgerstraßen sind in deren Herzen.
- 7 Hindurchziehend durch das Baca-Thal,
Wandeln in Quellort sie es um,
Auch hüllt's in Segnungen Saatregen ein.
- 8 Sie schreiten von Kraft zu Kraft,
Da stehn sie denn vor Elohim in Zion:
- 9 „Jahve Elohim der Heere,
O höre mein Gebet,
Vernimm doch, Gott Jakobs!“ (*Sela*)
- 10 Du unser Schild, sieh drein, Elohim,
Und blicke auf das Antlitz deines Gesalbten!
- 11 Denn besser ein Tag in deinen Vorhöfen als tausend;
Ich ziehe vor auf der Schwelle zu liegen im Hause meines Gottes,
Als zu wohnen in Zelten des Frevels.
- 12 Denn Sonne und Schild ist Jahve Elohim.
Gnad' und Ehre spendet Jahve,
Versagt nicht Gutes in Redlichkeit Wandelnden.
- 13 Jahve der Heere,
Heil dem Menschen, der dir vertraut.

Mit Ps. 83 ist der asafische Liederkreis geschlossen (12 Ps., 1 im zweiten, 11 im dritten Psalmbuch) und mit Ps. 84 beginnt die andere Hälfte des korahitischen, eröffnet durch den letzten korab. Elohimps. Zwar sagt Hgst. (4, 597), daß Niemand mit meinen *Symb.* p. 22 diesen Ps. 84 für einen Elohimps. halten werde, aber die Merkmale der elohimischen Psalmweise sind handgreiflich. Nicht allein daß der D. zweimal אֱלֹהִים gebraucht und zwar v. 8 da, wo ein nichtelohim. Ps. יְהוָה sagen

müßte: er gefällt sich auch in zusammengesetzten Gottesnamen, welche so gehäuft sind, daß אלהים צבאות dreimal und einmal das spezifisch-elohistische צבאות vorkommt.

Ueber die Entstehung dieses Ps. ist bereits bei seinem Seitenstück Ps. 42—43 gehandelt worden. Er ist ganz und gar inniger und sinniger Ausdruck der Liebe zu Jahve's Heiligtum, welche dorthin aus der Ferne sich sehnt und alle Gleichbeglückten, die dort ihre Heimat haben, selig preist. Das Gebet gestaltet sich zur Fürbitte für Gottes Gesalbten, denn der D. ist im Gefolge Davids des Vertriebenen.¹ Er betet nicht aus dessen Seele (Hgst. Thol. v. Gerl.), sondern für ihn, denn Jahve der Heere, den himmlischen König, liebend, liebt er auch dessen unverbrüchlich Erkornen, und wie sollte er nicht, da mit ihm eine neue Zeit für das verwahrloste Heiligtum angebrochen war und die schönen Gottesdienste des HErrn einen neuen so liederreichen Aufschwung genommen hatten? Mit ihm theilt er Freud und Leid. Mit seiner Zukunft bindet er unauflöslich die eigne zusammen.

Dem Sangmeister auf der Gittith — lautet die Aufschrift — von Bené-Korah, ein Psalm. Ueber בנֵי־קֹרַח s. zu 8, 1. Der Bau des Ps. ist künstlich. Er besteht aus zwei Hälften mit distichischem Aschre-Schlusse. Das Schema ist 3. 5. 2 | 5. 5. 5. 3. 2.

V. 2—5. Wie geminnt und minnewerth יְרִירָה ist die hehre Wohnung (*plur.* wie 43, 3) des allgebietenden heilsgeschichtlichen Gottes, näml. die sionitische hienieden! Dorthin zieht den D. tiefinnere Liebessehnsucht, die ihn blaß macht (נִפְסָה v. נִפְסָה sich entfärben 17, 12) und verzehrt (קָלַי wie Job 19, 27); dem dort wohnenden lebendigen Gott, der wie ein nie versiegender Quell den Durst der Seele stillt (42, 3), jubelt sein Herz und Fleisch entgegen: die Freude, welche er empfindet, indem er sich geistlich in den lang entbehrten Genuß zurückversetzt, ergreift auch seine Leiblichkeit, das bitter süße Weh der Sehnsucht erfüllt ihn ganz und gar (63, 2). Die Nennung der „Vorhöfe“ (außer dem Davidsps. 65, 5 nur in anonymen) schließt die Bez. auf den sionitischen Zelttempel nicht aus; das Stiftzelt hatte allerdings nur Einen מִזְבֵּחַ, die Einrichtung des dav. Zelttempels aber ist uns ja unbekannt und es läßt sich sicheren Spuren nach² annehmen, daß er prächtiger und geräumiger war, als die alte Stiftshütte, welche in Gibeon blieb. In v. 4 wird derj. Erklärung der Vorzug gebühren, welche אֱלֹהֵינוּ־יְהוָה, ohne einen Zwischengedanken ergänzen zu müssen, wie בָּרִי (mit härtendem *Dag.* wie בָּרִי Gen. 19, 38, s. die Regel 52, 5) und בָּן als nähere Ausgabe des Objekts, auf welches der D. abzielt, von מִזְבֵּחַ abhängig macht. Die Altäre also oder (was dies, ohne daß man אֶל präpositionell zu fassen braucht, besagen will) der Bereich, Bezirk der Altäre Jahve's — dies ist das Haus, dies das Nest, welches Sperling und Schwalbe für sich und ihre Jungen gefunden haben. Der D. sagt damit nur indirekt, daß Vögel sich am Tempelhause angebaut, ohne Anlaß zu der Erörterung zu geben, ob das in Wirklichkeit stattgefunden — mit dem Vogel, der an der Stätte der Altäre Jahve's im Tempelvorhof und Tempelhause ein trauliches Heim gefunden, meint er sich

1) Anders Nic. Nounen in seiner *Diss. de Tzippor et Deror etc.* 1741: er betrachtet als Subj. des Ps. einen der unter Josafat 2 Chr. 19, 4 zur Gemeinschaft des wahren Gottesdienstes zurückgeführten Efraimiten.

2) s. Knobel zu Exodus S. 253—257, bes. S. 255.

selbst. צִפּוֹר (v. צִפּוֹר) ist allem. Name pfeifender, zwitschernder Vögel, wie des Finken¹ und des Sperlings, wie LXX hier übers. דְּרוֹר nicht die Turtel (LXX Trg. Syr.), sondern die Schwalbe, welche auch im Talmud öfter צִפּוֹר דְּרוֹר (= קְטִינָה) genannt wird und von ihrem geradeaus schießenden, gleichsam strahlenden Fluge den Namen zu haben scheint (vgl. arab. *jadurru* vom Pferde: es schießt gerade aus); Saadia übers. *dürije*, was in Palästina und Syrien Name des Sperlings (s. hinten den Excurs Wetzsteins). Nachdem der D. gesagt hat, daß sein ganzes Sehnen nach dem Heiligtum gehe, fügt er hinzu, daß dies auch nicht anders sein könne (וְאֵין, an der Spitze des Satzes stehend, zum ganzen Satze gehörig, wie z. B. Jes. 30, 33. Ew. §. 352): er, der Sperling die Schwalbe, hat ein Haus, ein Nest gefunden, nämlich die Altäre Jahve's der Heere, seines Königs und Gottes (44, 5. 45, 7), der ihn unnahbar herrlich schirmt und an den er sich mit innigster gläubiger Liebe anschließt. Der Zusatz: woselbst אֲשֶׁר wie 95, 9. Num. 20, 13) sie hinlegt ihre Jungen, ist nicht bedeutungslos; man erinnert sich dabei, daß die Söhne der Priester zur Zeit des zweiten Tempels סְרָרִי דְּהִיָּה hießen, der levitische D. meint sich mit seiner Familie, Gottes Altäre sichern ihnen Schutz und Unterhalt. Wie glücklich also diejenigen, die des Glückes genießen, das er jetzt in der Fremde schmerzlich zurücksehnt: heimisch sein zu dürfen im Hause eines so anbetungswürdigen und gnadenreichen Gottes. יוֹר bed. hier nicht „fort und fort“ Gen. 46, 29., wofür הָבִיר gesagt sein würde, sondern „noch“ wie 42, 6.; das Verhältnis von 5^b zu 5^a ist also wie 41, 2. Die Gegenwart ist finster, aber noch wird es dahin kommen, daß die Hausgenossen Gottes (οἱ οἰκῶντες τοῦ θ·ου Eph. 2, 19) ihn als Helfer preisen. Die Musik fällt hier ein, diesen Lobpreis vorwegnehmend.

V. 6—13. Diese 2. Hälfte nimmt das אֲשֶׁר der distichischen Epode (ἐπὶ δὲ δῆλον) der 1. auf und schließt sich also Glied in Glied kettenförmig an diese an. Es müssen viele Hindernisse hinweggeräumt werden, wenn der D. nach Zion, seiner wahren Heimat, zurückgelangen soll, aber sein Sehnen trägt die Bürgschaft der Erfüllung in sich: selig, schon an sich selig ist der Mensch, welcher seine Stärke (יֹד) nur hier *plene* in Gott hat, so daß also die Kraft des Allesvermögenden in seiner Schwachheit mächtig ist. Was 6^b sagt, eignet sich minder, Gegenstand der Seligpreisung als Folge jenes seliggepriesenen Verhältnisses zu Gott zu sein. Das Folg. zeigt, daß man die „Straßen“ nicht nach Jes. 40, 3 f. oder irgendwie als ethisches Begriffsbild (Venema Hgst. Hitz. u. A.) zu verstehen hat, sondern nach Jes. 33, 8 vgl. Jer. 31, 21 mit AE Vatablus u. den Meisten von den gen Zion führenden Straßen, aber nicht mit Bezug auf die Heimkehr aus dem Exil, sondern auf den Festbesuch: die Wallfahrtsstraßen mit ihren einzelnen Stationen liegen solchen beständig im Sinne. Und sie werden, wenn auch noch so weit davon hinwegverschlagen, dennoch zum Ziele ihrer Sehnsucht gelangen. Die finsterste Gegenwart verklärt sich ihnen: selbst durch schauerliche Einöde hindurchziehend wandeln sie diese (יִשְׂרָאֵל) in einen Quellort, ihre freudige Hoffnung und die unend-

1) s. Tobler, Denkblätter aus Jerusalem 1853 S. 117.

liche Schönheit des aller Mühsal werthen Zieles gewährt ihnen mitten in dürrer Steppe erquickenden Trost, erfrischende Stärkung. עֵמֶק הַבָּקָא bed. nicht „Thal des Weinens“ wie zuletzt Hupf. (LXX *κοιλὰδα τοῦ*

κλαυθμῶρος), obwol Burckhardt ein وادي البكا (Thal des Weinens) in der Nähe des Sinai fand; „Weinen“ heißt im Hebr. בָּכָה, בָּכָה, בָּכָה, nicht בָּקָה. Renan im 4. Cap. seiner *Vie de Jésus* versteht darunter die letzte Station derer die von Nordpalästina diesseit des Jordans nach Jerusalem reisen: *Ain el-Haramije* in einem engen und düsteren Thale, wo aus Felsen, in welche Gräber gehauen sind, ein schwarzes Wasser hervorfließt, so daß also עֵמֶק הַבָּקָא Thal der Thränen oder der sickernden Wasser bed. Aber auch solches Tröpfeln aus Gestein heißt Iob 28, 11 בָּכָה, nicht בָּקָה. Dieses ist der Sing. zu בָּקָאִים 2 S. 5, 24 (vgl. נִבְּאִים, זָבָאִים 103, 21), dem Namen eines Baumes, nach den alten jüd. Lexikographen des Maulbeerbaums (talm. תְּרוֹם חֵיִר), aber der Bezeichnung nach eines solchen dem eine Flüssigkeit entquillt, und ein solcher ist der dem Bal-

sambaume ähnliche בָּקָא, welcher in dem dürren Thale von Mecca häufig ist und also auch einem dürren Thale des h. Landes den Namen geben konnte (s. Winer RW u. *Bacha*), nach 2 S. 5, 22—25 einem, wie es scheint, zu dem Thalzuge gehörigen, welcher von der philistäischen Küste nach Jerusalem führt. Was in Stellen wie Jes. 35, 7. 41, 18 die Allmacht Gottes wirkt, der sein Volk gen Zion heimführt, das erscheint hier als Wirkung der Glaubensmacht derer, welche, das gleiche Wanderziel im Auge, das unfruchtbare Thal durchziehen. Jene andere Seite bleibt aber auch hier nicht unausgesagt: nicht allein daß ihr Glaube Wasser aus Sand und Gestein der Wüste schlägt, Gott kommt auch seinerseits ihrer Liebe liebend, ihrer Treue lohnend entgegen: ein milder Regen, wie der im Herbst die Saaten erfrischende, fällt von oben hernieder und hüllt es (näml. das Baca-Thal) in Segensfülle ein (יִרְצָה *Hi.* mit dopp. Acc., deren einer zu ergänzen, vgl. zum Bilde 65, 14); die dürre Steppe prangt in blumenreichem Festgewande (Jer. 35, 1 f.), nicht in äußerer, aber für sie in nicht minder wahrer geistlicher Wirklichkeit. Und während sonst die Kraft des Reisenden in dem Maße abnimmt, als größer und beschwerlicher der Weg ist, den er bereits zurückgelegt: ists bei ihnen umgekehrt, sie gehen von Kraft zu Kraft (vgl. zum Ausdruck Jer. 9, 2. 12, 2) d. i. empfangen Kraft um Kraft (vgl. zur Sache Jes. 40, 31. Joh. 1, 16) und zwar immer sich steigernde, je näher sie dem ersehnten Ziele rücken, das sie denn auch unfehlbar erreichen: die Pilgerschar (diese ist Subj. zu יִרְצָה), von Kraft zu (אֶל) Kraft schreitend, gelangt endlich zu אֶל für das sonst übliche אֶל־פְּנֵי Elohim in Zion. An diesem Endziele angelangt, schüttet die Pilgerschar in solchen Gebetsworten wie v. 9 ihr Herz aus und die Musik rauscht hier auf und mischt in diesen Verkehr der Gemeinde mit ihrem Gott ihre mitfühlenden Töne. Der D. aber, der im Geiste mitgewallfartete, wird sich nun von diesem Ziele aus um so schmerzlicher der weit davon abgelegenen Gegenwart bewußt und fleht in der folg. Str. um Abhülfe. וְיִגְוֶנִי nennt er Gott (wie 59, 12), denn ohne dessen Schildung ist Davids Sache verloren. Möge Er denn dreinsehn (יִרְאֵה so absolut wie

2 Chr. 24, 22 vgl. Thren. 3, 50) und anblicken das aus tiefer Schmach zu ihm aufblickende Antlitz seines Gesalbten. Daß מַלְכִּי נִינִי nicht nach 89, 19 vgl. 47, 10 gegen die Acc. als Obj. zu רָאִה anzuwenden ist, zeigt die Wortstellung, denn warum hieße es sonst nicht מַלְכִּי נִינִי רָאִה? Die Begründung v. 11 setzt es außer Zweifel, daß wir einen Ps. der absal. Verfolgungszeit vor uns haben. Offenbar wird der D., indem sein König obsiegt, zugleich (vgl. Davids Wort 2 S. 15, 25) dem Heiligtum zurückgegeben. Ein einziger Lebenstag in Gottes Vorhöfen gilt ihm für besser als tausend andere (מִלֵּילָה mit *Olewejored* und vorausgehendem Klein-*Rebia*); er zieht es vor sich hinzulegen auf die Schwelle (vgl. über die Bedeutsamkeit dieses מִסְבִּילָה im korahitischen Munde oben S. 300) im Hause seines Gottes, als innen zu wohnen in der Gottlosigkeit Zelten (nicht „Palästen“, wie sich erwarten ließe, wenn das Haus Gottes damals ein Palast gewesen wäre). Denn wie wichtig ist der Genuß und die Geborgenheit dort gegen das Heil und den Schutz, den Jahve Elohim den Seinen gewährt! Es ist hier das einzige Mal, daß Gott in der h. Schrift (vgl. Sir. 42, 16) geradezu Sonne שֶׁמֶשׁ genannt wird. Schild heißt er als der unnahbar Schirmende und Sonne als der in unnahbarem Lichte Wohnende, welches, von ihm in Liebe auf die Menschen ausgehend, sich zu חַן und בְּרִיד besonders, dem sanften und niederwältigenden Licht der Charis und Doxa vom Vater der Lichter. Das höchste Gut ist selbstmittheilsam (*communicativum sui*). Der Gott des Heils verweigert Gutes nicht בְּחַסִּים (= בְּרַחֲמֵי חַסִּים 101, 6 vgl. zu 15, 2) Wandelnden. Allen Empfänglichen d. i. empfangen Wollenden und zu empfangen Fähigen spendet er willig aus seiner Fülle des Guten. Strofe und Antistrofe sind in dieser 2. Hälfte des Liedes verzweifacht. Die Epode lautet ähnlich wie hinter der 1. Hälfte. Und auf dieses Schluß-Achse folgt kein Sela. Die Musik schweigt. Das Lied endet mit jambischem Schlußfall in harrende Stille.

PSALM LXXXV.

Des vormals begnadigten Volkes Bitte um Wiederbegnadigung.

- 2 Du hast begnadigt, Jahve, dein Land,
Hast gewendet die Gefangenschaft Jakobs,
- 3 Hinweggenommen die Verschuldung deines Volkes,
Bedeckt alle ihre Sünde — (*Sela*)
- 4 Hast eingezogen all deinen Grimm,
Dich gewendet von der Glut deines Zorns.
- 5 Wende dich uns wieder zu, Gott unseres Heils,
Und brich deinen Unmut gegen uns.
- 6 Willst du auf ewig wider uns zürnen,
Hinziehn deinen Zorn in alle Zukunft?
- 7 Wirst du uns nicht wieder lebendig machen,
Daß dein Volk sich freue deiner!
- 8 Laß uns sehen, Jahve, deine Gnade
Und dein Heil verleihe uns.
- 9 Ich will hören was sprechen wird Gott, Jahve — —
Ja er spricht Frieden seinem Volke und seinen Frommen;
Daß sie nur nicht wieder verfallen in Thorheit!

- 10 Ja nahe ist denen die ihn fürchten sein Heil,
Daß wieder wohne Herrlichkeit in unserem Lande.
11 Gnade und Wahrheit werden sich begegnen,
Gerechtigkeit und Friede sich küssen.
12 Wahrheit wird aus dem Lande sprossen
Und Gerechtigkeit vom Himmel schauen.
13 Jahve wird darreichen alles Gute,
Und unser Land hinwieder darreichen seine Frucht.
14 Gerechtigkeit wird vor ihm einhergehn
Und achten auf den Weg seiner Schritte.

Der 2. Theil des B. Jesaja ist für das Israel des Exils geschrieben. Erst die Erlebnisse des Exils entsiegelten diese große einheitliche Weissagung, die an Umfang nicht ihres Gleichen hat. Und nachdem sie entsiegelt worden war, entsprossen aus ihr jene vielen Lieder der Psalmsammlung, welche uns theils durch ihren schwunghaften anmutigen durchsichtigen Stil, theils durch ihre allegorisirende Bildrede, theils durch ihre großen prophetischen Trostgedanken an ihr gemeinsames Muster erinnern. Unter diese sogen. deuterjesaianischen Ps. gehört auch dieser erste korahitische Jahveps. (mit Ps. 84 sich berührend in v. 13 vgl. 84, 12), welcher bes. durch seine allegorisirende Bildrede auf Jes. c. 40—66 hinweist.

Die Bez. des Ps. 85 — sagt Dursch — auf die Zeit nach dem Exil und die Wiederherstellung des Staates ist in dems. klar ausgesprochen. Dagegen behauptet Hgst.: „Der Ps. verträgt gar keine gesch. Erklärung“ und weiß nur dies Eine gewiß, daß sich v. 2—4 nicht auf die Befreiung aus dem Exil bez. Aber ein zeitloses Formular ist auch dieser Ps. nicht, sondern hat einen zeitgesch. Grund und Boden, und allerdings lauten v. 2—4. wie aus dem Munde des seinem Vaterlande zurückgegebenen Volkes.

V. 2—4. Zunächst richtet der D. seinen Blick in die gnadenreiche Vergangenheit. Die sechs Perf. sind, da nichts vorausgeht, was sie modificiren könnte, Erinnerung an frühere Erlebnisse. Freilich könnte auch eben Erlebtes gemeint sein, aber dann wäre, wie Hitz. annimmt, v. 5—8 die vorausgegangene Bitte darum und v. 9 würde sich auf den Wendepunkt ihrer Erhörung zurückversetzen — eine rückgängige Bewegung, welche unwahrscheinlicher ist, als daß mit שׁוּבֵנִי v. 5 zur Bitte um Erneuerung früher erwiesener Gnade übergegangen wird. שׁוּבֵנִי (שׁוּבֵנִי), hier von Aufhebung eines nationalen Zorngerichts gesagt, scheint eigentlich, nicht bildlich (s. 14, 7) gemeint zu sein. רָצָה c. acc. Wolgefallen an jemandem haben u. beweisen, wie in dem gleichfalls korahitischen Klageps. 44, 4 vgl. 147, 11. In 3^a ist die Sünde als Gewissenslast, in 3^b als blutige Befleckung gedacht. Die Musik fällt in der Mitte der Str. ein im Sinne des שׁוּבֵנִי 32, 1. In 4^a erscheint Gottes עֲבָרָה d. i. eingeschränkter Zorn als Emanation; er zieht ihn in sich zurück (אָסַף wie Jo. 4, 15. Ps. 104, 29. 1 S. 14, 19), indem er zu zürnen aufhört; in 4^b dagegen ist die Zornglut als Bethätigung Gottes gedacht, welche aufhört, wenn er הִשִּׁיב Kehrum macht (Hi: als innerlich transitiv wie Ez. 14, 6. 21, 35 vgl. das Kal Ex. 32, 12) d. i. seiner Bethätigung die entgegengesetzte Wendung gibt.

V. 5—8. Der D. bittet nun Gott, die früher erwiesene Gnade von neuem zu bethätigen. In dem Sinne: stelle uns wieder her bildet שׁוּבֵנִי kein Band zwischen dieser Str. und der vorigen, wol aber wenn es nach

Ges. §. 121, 4 im Sinne von (אֲלֵינוּ) kehre wieder zu uns gemeint ist. Der D. bittet daß sich Gott seinem Volke von neuem so wie früher erweise. So ist der Uebergang von den rückblickenden Perfekten zur Bitte angesichts der gegenwärtigen Noth ausreichend vermittelt. Man sieht aus dieser Str., die nachexil. Entstehung des Ps. vorausgesetzt, daß er in einer Zeit gedichtet ist, in welcher sich der Abstand des äußern und innern Zustandes Israels von der zugleich mit der Endschaft des Exils verheißenen nationalen Wiederherstellung recht fühlbar machte. Zu עָנֵנוּ (in Verhältnis und Verhalten zu uns) bei בְּצָרָה vgl. Job 10, 17 und zugleich zu יָצָר 89, 34. In der Gott an sein Liebeswesen und seine Verheißung erinnernden Frage v. 6 hat יָצָר wie 36, 11 die Bed. stetigen endlosen Fortsetzens. Der Ausdruck 7^a ist wie 71, 20 vgl. 80, 19; שׁוּב vertritt hier die Stelle von *rursus* Ges. §. 142. אֲלֵינוּ v. יָשָׁע wie קָצָסָה 38, 2 hat ע (vgl. die Flexion von מָרַי und חָרַי) statt des י in יָשָׁעֵנוּ. Auf dieses Attribut Gottes greift die Bitte hier am Schlusse der Str. folgernd zurück.

V. 9—11. Dem Gebete folgt das Aufmerken auf die göttliche Antwort und diese selber. Der D. ermuntert sich selbst zum Horchen auf Gottes Rede, wie Habakuk 2, 1. Neben אֲשַׁמְעָה findet sich die LA אֲשַׁמְעָה, s. zu 39, 13. Die Verbindung ה' יֵאָמֵר ist appositionell, wie ה' יִרְדּוּ Ges. §. 113. Mit בִּי wird weder die göttliche Antwort in recitativer Weise eingeführt, noch weshalb er horche begründet, vielmehr wird daß Gott rede aus dem was er zu reden hat bestätigt. Friede ist der Inhalt dessen was er zu seinem Volke und zwar (specificirendes י) zu seinen Frommen spricht, aber mit Beifügen einer Warnung. אַל ist dehortativ. Daß das *ah* von לִבְכִּיָּהּ wie in לִבְאֵלֶיךָ 9, 18 das locative sei, ist bei diesem ethischen Begriff nicht anzunehmen; בְּכִיָּהּ verhält sich zu בָּסָל wie Thorenstück zu Thorheit. Das gegenwärtige Misgeschick ist, wie sich hier andeutet, die verschuldete Folge thörichten Handelns. In v. 10 ff. entfaltet der D. die vernommene Friedens-Zusage, so wie er sie vernommen. Was mit יָצָו gemeint ist, wird erst infinitivisch, dann in Perfekten der Thatsächlichkeit besonders. In lieblicher Allegorie, ganz nach Jesaia's Weise 32, 16 f. 45, 8. 59, 14 f., werden die Güter genannt, die ein Volk wahrhaft glücklich machen. Die fernweg gezogene Herrlichkeit macht sich im Lande wieder heimisch. Auf den Straßen Jerusalems wandelt die Gnade und begegnet da der Treue wie ein Schutzengel dem andern. Gerechtigkeit und Friede oder Wolfahrt, dieses unzertrennliche Brüderpaar, küssen sich da, liegen sich liebend in den Armen.¹

V. 12—14. Der D. führt dieses liebliche Zukunftsgemälde weiter. Nachdem Gottes אֶמֶת d. i. Verheißungstreue herniedergethaut ist, sproßt aus dem Lande אֱמֶת d. i. Bundestreue, die Frucht jener Befruchtung. Und

1) s. über die aus dieser Psalmstelle: *Misericordia et veritas obviaverunt sibi, justitia et pax osculatae sunt* erwachsene und in Bildnerei, Dichtung und Schauspiel des Mittelalters übergegangene schöne Parabel des h. Bernhard von der Ausgleichung der Unverbrüchlichkeit göttlicher Drohung und der Gerechtigkeit mit dem Erbarmen und dem Frieden im Versöhnungswerke Pipers Evangelischen Kalender 1859 S. 24—34 und die den ἀσπασμός der δικαιοσύνη und εἰρήνη darstellende schöne Miniature eines griech. Psalters 1867 S. 63.

צַדִּיקָא Gnadengerechtigkeit blickt vom Himmel nieder, Gnade zulächelnd, Segen herabspendend. וַיֵּא v. 13 setzt die zwei Aussichten in Wechselbeziehung (vgl. 84, 7); es steht einmal statt zweimal. J. reicht dar רַחֵם alles was nur immer gut ist und wahrhaft beglückt, und das Land, dem entsprechend, reicht dar רַב־יָלָה den Fruchtertrag, den man von einem so gesegneten Lande erwarten kann (vgl. 67, 7 u. die Verheißung Lev. 26, 4). J. ist selbst im Lande gegenwärtig: Gerechtigkeit schreitet als sein Herold feierlich vor ihm her und Gerechtigkeit יָשָׁם לְרַגְלָהּ setzt (näml. ihre Tritte) auf den Weg seiner Tritte, folgt ihm also unzertrennlich. יָשָׁם steht einmal statt zweimal; die Constr. ist wie 65, 12. Gen. 9, 6 gewissermaßen attraktionell. Da es weder רַחֵם (50, 23. Jes. 51, 10) noch לְרַגְלָהּ (Jes. 49, 11) heißt, so liegt es nahe, so zu erklären, und gibt auch (vgl. Jes. 58, 8. 52, 12) einen schönen Sinn. Faßt man aber, was wir vorziehen, שִׁים wie z. B. Iob 4, 20 im Sinne von שִׁים לֵב, mit folg. לְ etwas aufmerksam beachten (Dt. 32, 46. Ez. 40, 4. 44, 5), sich angelegentlich darum kümmern (1 S. 9, 20): so entgehen wir der immerhin anstößigen Hinzudenkung eines zweiten פַּעַמִּי, und der Ged. welchen die andere Erklärung ergibt wird verinnerlicht: die Gerechtigkeit schreitet vor J. her, der in Israel wohnt und wandelt, und achtet auf den Weg seiner Tritte, geht also sorglich in seinen Spuren.

PSALM LXXXVI.

Gebet eines verfolgten Frommen.

- 1 **Neige, Jahve, dein Ohr, erhöre mich,**
Denn elend und arm bin ich.
- 2 **Beware meine Seele, denn fromm bin ich,**
Hilf deinem Knechte, du mein Gott,
Der dir zuversichtlich anhangt.
- 3 **Sei mir hold, HErr,**
Denn zu dir ruf ich den ganzen Tag.
- 4 **Erfreue die Seele deines Knechtes,**
Denn zu dir, HErr, erhebe ich meine Seele.
- 5 **Denn du, HErr, bist gut und gernvergebend,**
Und groß an Gnade allen die dich anrufen.
- 6 **Vernimm doch, Jahve, mein Gebet**
Und horche auf den Ruf meiner flehentlichen Bitten.
- 7 **Am Tage meiner Noth ruf ich dich,**
Denn du wirst mich erhören.
- 8 **Keiner ist dir gleich unter den Göttern, HErr,**
Und deine Werke haben nicht ihres Gleichen.
- 9 **Alle Nationen, die du gemacht, werden kommen und anbeten vor dir, HErr,**
Und Ehre geben deinem Namen.
- 10 **Denn groß bist du und wunderthätig,**
Du, du bist Gott alleine.
- 11 **Weise mir, Jahve, deinen Weg,**
Ich möchte wandeln in deiner Wahrheit;
Einige mein Herz zu fürchten deinen Namen.
- 12 **Ich will dir danken, HErr, mein Gott, mit ganzem Herzen,**
Und will ehren deinen Namen auf ewig,
- 13 **Daß deine Gnade groß über mir**
Und hast gerissen meine Seele aus tiefer Hölle.

- 14 Elohim, Uebermütige haben sich wider mich erhoben,
Und eine Rotte Gewaltthätiger suchen meine Seele
Und haben dich nicht vor Augen.
15 Aber du, HErr, bist ein Gott barmherzig und huldvoll,
Langmütig und groß an Gnad' und Wahrheit.
16 Wende dich zu mir und sei mir hold,
O leihe deine Kraft deinem Knechte
Und hilf doch dem Sohne deiner Magd.
17 Thue an mir ein Zeichen zum Guten,
Daß es sehen meine Hasser und beschämt werden,
Daß du, Jahve, mir beigestanden und mich getröstet.

Zwischen korahitische Ps. ist hier ein mit Ps. 85 sich berührender (vgl. 86, 2 חסיד mit 85, 9; 86, 15 וחסיד mit 85, 11) Ps. לדרר eingeschaltet, der nur als aus davidischen und andern Musterstellen erwachsen so heißen kann. Der Verf. kann sich weder mit David noch mit den Verf. solcher Ps. wie 116. 130 an dichterischer Befähigung messen. Sein Ps. ist mehr liturgisch, als rein poetisch, wie er denn auch, ohne ein Merkmal musikalischer Bestimmung an sich zu tragen, nur תפילה betitelt ist. Er hat die Eigentümlichkeit, daß siebenmal der Gottesname ארני vorkommt¹, wie in Ps. 130 dreimal — der Ansatz zu einer jüngeren, der elohimischen nachgeahmten adonajischen Psalmweise.

V. 1—5. Die Bitte um Erhörung lautet wie 55, 3.; ihre Begründung 1^b wörtlich wie 40, 18. Sie besondert sich dann zur Bitte um Bewahrung (שְׁמֶרָה wie 119, 167., obwol Imper., *schām'rah* zu lesen, vgl. 30, 4 שְׁמֶרָה, 38, 21 רָדַף oder רָדַף und das zu 16, 1 שְׁמֶרָה Bemerkte), denn er sei der Hülfe Gottes nicht allein bedürftig, sondern auch, weil חסיד (4, 4. 16, 10) d. i. ihm in Trautheit (חֶסֶד Hos. 6, 4. Jer. 2, 2) verbunden, ihrer nicht unwerth. In v. 2 vernimmt man die Klänge von 25, 20. 31, 7., in v. 3 von 57, 2f.; die Begründung 4^b ist wörtlich aus 25, 1., vgl. auch 130, 6. Was dieser kleinere adonajische Ps. 130 v. 4 sagt, ist hier in dem אֵן, אֵן, אֵן (שָׁל, שָׁל, שָׁל locker hangen lassen *χαλᾶν*, nachlassen *remittere*) ab-brevirt. Der HErr ist טוב gut d. i. ganz und gar Liebe und ebendeshalb auch verggebungswillig und groß und reich an Gnade für alle, die ihn als solchen anrufen. Auch der Anfang der folg. Gruppe klingt mit Ps. 130 v. 2 zusammen.

V. 6—13. Auch hier ist fast Alles Echo älterer Psalm- und Gesetzesworte: v. 7 nach 17, 6 u. a. St.; 8^a aus Ex. 15, 11 vgl. 89, 9., wo aber אלהים Götter vermieden ist; 8^b nach Dt. 3, 24; v. 9 nach 22, 28.; 11^a aus 27, 11.; 11^b aus 26, 3.; v. 13 שֶׁאֵל תִּתְּנֶנּוּ aus Dt. 32, 22., wo dafür תִּתְּנֶנּוּ, wie 130, 2 תִּתְּנֶנּוּ (Flehgebet) für תִּתְּנֶנּוּ (flehentliche Bitten), und auch v. 10 vgl. 72, 18 ist vorgefundene doxologische Formel. Die Verbindung וְהַשִּׁיבָה ist wie 66, 19. Aber obwol meist nur in älteren Gebetsworten sich ergehend, ist auch dieser Ps. nicht ohne sonderliche Bedeutsamkeit und Schöne. Mit dem Bekenntnisse der Unvergleichlichkeit des HErrn

1) Denn auch in v. 4 (wo Heidenh. יהוה) und v. 5 (wo Nissel יהוה) ist אֵן (Bomberg Hutter u. s. w.) die echte L.A. Beide Gottesnamen v. 4 u. 5 gehören zu den 134 יהוה. Der Gottesname אֵן, der geschrieben steht und nicht blos dem יהוה substituiert wird, heißt nämlich in der Sprache der Masora וראי (der wahre und wirkliche).

verbindet sich v. 9 die Aussicht auf Anerkenntnis des Unvergleichlichen in der Völkerwelt — diese klare unverblünte Weiss. von der Bekehrung der Heiden ist die Hauptparall. zu Apok. 15, 4. „Alle Nationen, die du gemacht“ — sie haben ihr Sein von dir und obwol sie das vergessen haben (s. 9, 18), kommt es ihnen endlich doch zum Bewußtsein. כָּל-בָּנִים sind, da der Art. fehlt, Nationen aller Sippen (Länder und Volkstümer), vgl. Jer. 16, 19 mit Ps. 22, 18., Tob. 13, 11 ἔθνη πολλὰ mit eb. 14, 6 πάντα τὰ ἔθνη. Und wie gewichtig kurz und lieblich ist die Bitte v. 11: *uni cor meum, ut timeat nomen tuum*. Mit Recht hat Lth. die Uebers. der LXX Syr. Vulg.: *laetetur* (תִּרְדֵּי von תִּרְדֵּי) verlassen. Der Sinn ist aber nicht sowol: erhalte mein Herz bei dem Einigen, als: richte alle seine Kräfte und concentrire sie auf das Eine. Wie die Rettung aus יְהוֹשֻׁעַ der Hölle drunten (wie אֶרֶץ יְהוֹשֻׁעַ die Erde drunten, das Erdinnere Ez. 31, 14 ff.) gemeint ist, für welche der D. sich dankbar zu erweisen invoraus verspricht (בִּי v. 13 wie 56, 14), zeigt die folg. Gruppe.

V. 14—17. Die Situation ist wie in den saulischen Ps.; der Verf. ist ein Verfolgter, in steter Todesgefahr Schwebender. Er hat 14^b mit Beibehaltung des אֱלֹהִים als Eigennamens Gottes (vgl. dagegen v. 8. 10) aus dem eloh. Ps. 54, 5 entlehnt, אֱלֹהִים aber in יְיָ abgeändert, hier wie Jes. 13, 11 (vgl. aber eb. 25, 5) Wechselwort zu יְיָ. In v. 15 stützt er seine folg. Bitte auf das große Selbstzeugnis Jahve's Ex. 34, 6. Die Selbstbenennung v. 16 kehrt 116, 16 (vgl. Weish. 9, 5) wieder. „Sohn deiner Magd“ nennt sich der D. als in das Knechtsverhältnis zu ihm hineingeboren; es ist ein übererbtes. Wie schön stimmt das zu dem siebenmaligen אֲדֹנָי! Er ist vom Mutterschoße her der Knecht des Allherrn, von dessen Allmacht er also auch ein wundersames Eingreifen zu seinem Gunsten erwarten kann. Ein „Zeichen zum Guten“ ist eine sonderliche Fügung, aus der ihm erhellt daß Gott es gut mit ihm meine; לִטוֹבָה wie im Munde Nehemia's 5, 19. 13, 31., Ezra's 8, 22 und auch schon bei Jer. und früher. יְיָ ebenso zwischensätzlich wie Jes. 26, 11.

PSALM LXXXVII.

Die Neugeburtsstadt der Völker.

- 1 Seine Gegründete auf heiligen Bergen —
- 2 Lieb hat Jahve Zions Thore
Vor allen Wohnungen Jakobs.
- 3 Ehrenreiches ist ausgesagt von dir, du Gottesstadt! (*Sela*)
- 4 „Ich werde ausrufen Rahab und Babel als mir Vertraute;
Siehe Philistäa und Tyrus samt Aethiopien —
Der da ist geboren daselbst.“
- 5 Und zu Zion wird einst gesagt:
Männiglich ist geboren in ihr
Und Er hält sie in Bestand, der Höchste.
- 6 Jahve wird zählen im Verzeichnis der Völker:
Der da ist geboren daselbst. (*Sela*)
- 7 Und singend wie tanzend (sagen sie):
All meine Quellen sind in dir!

Der Missionsged. 86, 9 wird in diesem korah. Ps. zum allesbeherrschenden. Es ist ein prof. Ps. in dem bis zur Räthselhaftigkeit kühn und sinnvoll kurzen Stile (Euseb.: *σφοδρά αινιγματώδης καὶ σκοτεινῶς εἰρημένος*), in welchem auch die drei ersten Orakel der Tetralogie Jes. 21—22, 14 und das zu denkmalartiger Schau- stellung bestimmte Jes. 30, 6—7 geschrieben sind. Diesen Orakeln gleicht er auch darin, daß 1^b auftaktartig, wie dort die emblematischen Aufschriften, das Ganze durch feierliche Angabe seines Gegenstandes eröffnet. Uebrigens ist Jes. 44, 5 der Schlüssel seines Sinnes. Dem dreimaligen *וַיִּזְכֹּר* dort entspricht hier das dreimalige *יִזְכֹּר*.

Da unter den Völkern, welche in die Gemeinde Jahve's eingehen, Rahab und Babel als die vornehmsten Weltmächte zuerst genannt werden und da die Aussicht des D. sich gewiß an einer verheißungsreichen, solche Zukunft in ibrem Schoße tragenden Gegenwart gestaltet hat, so liegt die Vermutung nahe (Thol. Hgst. Vaih. Keil u. A.), daß der Ps. gedichtet worden ist, als in Folge der Vernichtung des assyr. Heeres vor Jerusalem von vielen Seiten Weihgaben und Ehrengeschenke für J. und den König Juda's gebracht wurden 2 Chr. 32, 23 und die Bewunderung Hizkia's, des Gottbegnadigten, sich bis nach Babel verbreitete. Wie Micha 4, 10 Babel als Straf- und Erlösungsort seines Volkes nennt, wie Jesaia um das 14. J. Hizkia's dem Kö- nige Wegschleppung seiner Schätze und Nachkommen nach Babel weissagt, so stehen hier Aegypten und Babel, die Erbin Assurs, unter den Weltmächten, die einst dem Gotte Israels sich beugen müssen, obenan. Jesaia nennt in ähnlichem Zus. c. 19 noch nicht neben Aeg. Babel, sondern Assur.

V. 1—4. Der D. ist versunken in Betrachtung der Herrlichkeit einer Sache, die er anhebt zu preisen, ohne sie zu nennen. Mag man übers.: seine Gegründete oder (da als *part. pass.* sonst *בְּיָסֵד* und *בְּסִיָּדָה* üblich ist) seine Gründung (n. d. F. *בְּלִיָּדָה* poetisch für *בְּסִיָּדָה* Festlegung, dann Fest- gelegtes = Fundament) — der Sinn bleibt der gleiche, aber die nähere Angabe des Obj. mit *בְּיָסֵד* schließt sich leichter bei der participiellen Fassung an. Das Suff. geht auf J. und es ist Zion gemeint, dessen Preis die Lieblingsaufgabe der korah. Lieder ist. Ob der Satz als Nominalsatz gefaßt ist (seine Gegründete ist auf heiligen Bergen) oder nicht, läßt sich den Accenten nicht absehn. Da es indes nicht *זִיּוֹן הָיָה בְּהִרְרֵי קָדֵשׁ* heißt, so ist *זִיּוֹן הָיָה בְּהִרְרֵי קָדֵשׁ* vorausgestelltes Obj. (was der Gegensatz zu den andern Wohnungen Jakobs gestattete) und in 2^a ordnet sich *אֵתָּה* in ähnlichem Umschlag der Rede wie Jer. 13, 27. 6, 2 ein neues sinnverwand- tes Obj. unter (Hitz.). Mit Hupf. Hofm. die Versabtheilung ändernd (seine Gründung oder Gegründete auf h. B. hat J. lieb) beraubt man v. 2 seines Kopfes. Schon jetzt überragt die (auf drei Seiten von tiefen Thälern um- gebene) gottgegründete Stadt, deren fester sichtbarer Grund die Erschei- nung ihres unvergänglichen inneren Wesens ist, alle übrigen Wohnorte Israels; J. steht in dauerndem treuen Liebesverhältnis (*אֶהְיֶה*, nicht 3 *pr.* *אֶהְיֶה*) zu den Thoren Zions: diese werden zur Umschreibung Zions ge- nannt, weil sie den Stadtbezirk abgrenzen und wer eine Stadt liebt viel und gern durch ihre Thore geht, viell. schon im Vorblick auf die in sie eingehen sollende Fülle der Heiden. In v. 3 übers. LXX richtig, zugleich syntaktisch entsprechend: *Διδοξυσμένα ἐλαλήθη περὶ σοῦ*. Die Verbin- dung eines plur. Subjekts mit sing. Präd. ist auch sonst übliche Syntax, sei es daß das Subj. als Einheit in Form der Mehrheit gedacht ist (z. B.

66, 3. 119, 137. Jes. 16, 8) oder daß es sich im Verfolg des Gedankens individualisirt (wie wol Gen. 27, 29 vgl. 12, 3); hier sind die herrlichen Dinge als Inbegriff solcher gedacht; Nachwirkung der Constr. des Aktivs (Ew. §. 295^b) ist hier beim Particip nicht wahrscheinlich. **א** bei **אֶרֶץ** kann Ort oder Werkzeug, Inhalt und Objekt der Rede (z. B. 119, 46), aber auch die Person, gegen welche die Rede geht (z. B. 50, 20) oder um welche sie geschieht (wie die des FreiERS an den Vater oder die Angehörigen des Mädchens 1 S. 25, 39. Hohesl. 8, 8 vgl. zur Constr. 1 S. 19, 3) bed. Hier denkt der D. ohne Zweifel an die Verheißungsworte von Jerusalems ewigem Bestande und künftiger Herrlichkeit: Herrliches ist geredet d. h. liegt als geredet vor in Betreff deiner, o du Stadt Gottes, Stadt seiner Wahl und seiner Liebe. Der herrliche Verheißungsinhalt wird nun entfaltet und zwar in lebendigster Unmittelbarkeit: Jahve selbst nimmt das Wort und spricht den heilwärtigen herrlichen Weltberuf seiner Erkornten und Geliebten aus: sie soll die Geburtsstätte aller Völker werden. **רַחֵם** ist Aegypten wie 89, 11. Jes. 30, 7. 51, 9., die südliche Weltmacht, und **בָּבֶל** die nördliche. **הַיָּבֵיט** wie häufig von lauter Jer. 4, 16 und ehrenvoller öffentlicher Erwähnung 45, 18.; „schriftlich eintragen oder verzeichnen“ bed. es nicht, denn der Amtsname **בִּזְיָר**, den man dafür anführt, bez. den Reichsgeschichtsschreiber als den welcher die Denkwürdigkeiten der Zeitgeschichte für das Gedächtnis festhält. Es ist also unmöglich mit Hofm. zu übers.: ich werde beischreiben Rahab und Babel denen die mich kennen. Ueberh. wird mit **ל** nicht gesagt, zu welchen hinzu als zu ihnen gehörig, sondern wofür oder als was (vgl. 2 S. 5, 3. Jes. 4, 3) diese bisher Gotte und seinem Volke feindlichen Reiche declarirt werden sollen: J. vollendet was er selbst gewirkt indem er sie öffentlich und feierlich für seine Kenner erklärt d. h. für solche die um ihn als ihren Gott erlebnisweise (s. 36, 11) wissen. Danach ist klar, daß auch **אֶרֶץ-יִשְׂרָאֵל** die Bekehrung der drei anderen Völker besagen will, auf welche Gottes Finger mit **יָדוֹ** hinweist: das kriegslustige Philistää, das reiche stolze Tyrus und das abenteuerlich gewaltige Aethiopien (Jes. c. 18). **יָדוֹ** geht nicht auf die Individuen, auch nicht auf den Inbegriff dieser Völker, sondern auf Volk für Volk (vgl. **יָדוֹ הָעָם** Jes. 23, 13), indem es sie je einzeln ins Auge faßt. Und **צִיּוֹן** weist auf Zion; die unvermittelt eintretende Rede Jahve's steht ja im engsten Zus. mit der Rede des Dichters und Sehers. Anderwärts erscheint Zion als die Mutter, welche Israel wieder zu einem zahlreichen Volke gebiert Jes. 66, 7. 54, 1—3.; es sind die Kinder der Diaspora, welche Zion wiedergewinnt Jes. 60, 4 f., hier aber sind es die Völker, welche in Zion geboren werden. Der D. verbindet damit nicht den Begriff der Wiedergeburt in seiner neutest. Tiefe: er meint aber, daß die Völker in Zion (*πολιτεία τοῦ Ἰσραήλ* Eph. 2, 12) Heimrecht als in ihrer zweiten Mutterstadt erlangen, daß sie also allerdings eine geistliche Wandlung erfahren, welche, neutest. angesehen, Neugeburt aus Wasser und Geist ist.

V. 5—7. Indem nun so die Völker in die Gemeinde der Kinder Gottes und Kinder Abrahams eingehen, wird Zion nach und nach eine unabsehbar große Gemeinde: zu Zion aber oder von ihr (**ל** des Bezuges) wird

d. i. Hausgenossen¹⁾ ist unhebräisch und bringt uns um den der Abzielung des Ganzen entsprechenden Ged., daß Jer. allgemein als die Stätte, wo das Wasser des Lebens für die ganze Menschheit quillt, gelten und als dieser Quellort allgemein gepriesen werden wird.

PSALM LXXXVIII.

Klagebet eines Dulders wie Iob.

- 2 Jahve, Gott meines Heiles,
Zur Zeit wo ich schreie in der Nacht vor dir,
- 3 Komme vor dein Angesicht mein Gebet,
Neige dein Ohr zu meinem Jammern.
- 4 Denn gesättigt mit Leiden ist meine Seele
Und mein Leben ist angelangt am Hades.
- 5 Ich bin gleichgeachtet Hinabfahrenden zur Grube,
Bin geworden wie ein Mann ohne Lebenskraft —
- 6 Ein unter die Todten Freigegebener,
Gleichwie Erschlagene, ins Grab Gebettete,
Derer du nicht gedenkest fürder,
Sind sie von deiner Hand doch abgeschnitten.
- 7 Du hast mich gelegt in eine Grube der Abgründe,
In Finsternisse, in Meerestiefen.
- 8 Auf mich steinmt deine Zornglut
Und alle deine Brandungen beugst du hernieder. (*Sela*)
- 9 Du hast entfernt meine Vertrauten von mir,
Hast mich gemacht zu Greueln ihnen,
Der ich abgesperrt und nicht hinaus kann.
- 10 Mein Auge schmachtet hin vor Elend,
Ich rufe dich, Jahve, alltäglich,
Breite zu dir aus meine Hände.
- 11 Wirst du den Todten Wunder thun,
Oder stehen Schatten auf, dir zu danken? (*Sela*)
- 12 Erzählt man im Grabe deine Gnade,
Deine Treue am Ort des Untergangs?
- 13 Wird kund in der Finsternis deine Wundermacht
Und deine Gerechtigkeit im Lande des Vergessens?
- 14 Und ich — zu dir, Jahve, schrei' ich,
Schon Morgens kommt dir mein Gebet entgegen.
- 15 Warum, Jahve, verschmähst du meine Seele,
Verbirgst dein Antlitz vor mir?
- 16 Elend bin ich und hinsterbend von Jugend an,
Ich trage deine Schauder, muß rathlos sein.
- 17 Ueber mich sind ergangen deine Zorngluten,
Deine Schrecknisse haben mich zernichtet.
- 18 Sie haben mich umgeben gleich Wassern den ganzen Tag,
Einen Kreis um mich gezogen allesamt.
- 19 Du hast entfernt von mir Liebenden und Freund,
Meine Vertrauten sind Finsternis.

So heiter Ps. 87 ist, so finster Ps. 88; sie stehen als Gegenstücke bei einander. Nicht Ps. 77, wie die Alten auf *quoniam ode omnium tristissima* antworten, son-

1) Hupf. führt Raschi als schon so erklärend an, aber dessen Glosse ist zu übers.: mein ganzes Innerstes (nach dem Aram. = ܡܝܬܝܢ) ist bei dir d. i. deinem Heil.

denn dieser Ps. 88 ist der nächtlichste aller Klageps., denn zwar zeigt der Name אֱלֹהֵי יִשְׁוּעָרִי, bei welchem der Betende Gott anruft, und sein Beten selbst, daß der Glaubensfunke in ihm nicht völlig erloschen ist, aber übrigens ist Alles Ein Erguß tiefer Klage in schwerster Anfechtung angesichts des Todes, das Dunkel der Schwer-mut erheitert sich nicht zur Hoffnung, der Psalm verhält in iobischem Wehruf. Wir vernehmen darin Nachklänge des korah. Ps. 42 und davidischer, vgl. v. 3 mit 18, 7.; v. 5 mit 28, 1.; v. 6 mit 31, 23.; v. 18 mit 22, 17.; v. 19 (obgleich anders ge-wendet) mit 31, 12 und bes. die Fragen v. 11—13 mit 6, 6., wovon sie nur wie die Erweiterung sind — aber diese Psalmen-Nachklänge werden überwogen durch noch auffälligere Berührungen mit dem B. Iob sowol im Sprachgebrauch (וְיָצֵר v. 10. Iob 41, 44; רָשָׁעִים v. 11. Iob 26, 5; אֲבִירֹן v. 12. Iob 26, 6. 28, 22.; נָצַר 16^a. Iob 38, 25. 36, 14.; אֲמִים 16^b. Iob 20, 25.; בְּצָרִים v. 17. Iob 6, 4; und einzelnen Ged. (vgl. v. 5 mit Iob 14, 10.; v. 9 mit Iob 30, 10.; v. 19 mit Iob 17, 9. 19, 14), als auch in dem Lei-denszustande des D. und der ganzen Art und Weise wie er zum Ausdruck kommt. Denn nicht blos innerlich befindet sich der D. in gleicher Anfechtung wie Iob — auch sein äußeres Leiden ist dem Wortlaute seiner Klagen nach das gleiche, näml. der Aussatz v. 9, der, indem die Anlage dazu ihm angeboren, von Jugend her sein Erbe gewesen v. 16. Da nun das B. Iob ein Chokma-Werk der salomonischen Zeit und die beiden Ezrahiten zu den Weisen ersten Ranges am salom. Hofe gehörten 1 K. 5, 11., so liegt die Vermutung nahe, daß das B. Iob aus ebendieser Chokma-Genossenschaft hervorgegangen ist und daß viell. ebendieser Heman der Ezrahit, welcher Verf. von Ps. 88 ist, darin ein Stück seines eigenen Lebens, Leidens und Seelenkampfes dramatisch vergegenständlicht hat.

Die Aufschrift des Ps. lautet: *Psalm-Sang von den Korahiten; dem Sangmei-ster, nach schwermütiger Weise* (vgl. 53, 1) *mit gedämpfter Stimme vorzutragen* (eig. herunterzudrücken, nicht nach Jes. 27, 2: zu singen, was nichtssagend, auch nicht: wechselsweise zu singen, was dem Charakter des Ps. zuwider), *eine Betrachtung von Heman dem Ezrahiten*. Das ist eine Doppelüberschrift, deren zwei Hälften sich widersprechen. Das bloße לְהִימֶנֶה neben לְבִנְי־קֶרַח wäre ganz in Ordnung, da der Sangmeister Heman nach 1 Chr. 6, 18—23 ein Korahit ist, aber הִימֶנֶה הַזֶּה הַזֶּה heißt einer der vier großen isr. Weisen 1 K. 5, 11., welcher laut 1 Chr. 2, 6 ein leiblicher Nachkomme Zerachs und also nicht aus dem St. Levi, sondern Juda ist. Die Annahmen, daß Heman der Korahit in das Geschlecht Zerachs, oder daß Heman der Ezrahit unter die Leviten aufgenommen worden sei, sind schlechte Aushülfen. Es stehen an der Spitze des Ps. zwei verschiedene Angaben über seine Abkunft unausgeglichen nebeneinander. Daß der Titel des Ps. urspr. entweder blos מְזִמֹּר שִׁיר לְבִנְי־קֶרַח oder blos לְמִנְצָח וְנִי lautete, bestätigt sich dadurch, daß nur in diesem Einen Ps. לְמִנְצָח nicht den ersten Platz in der Ueberschrift einnimmt. Welche der beiden Angaben aber ist die glaubwürdigere? Jedenfalls die letztere, denn מְזִמֹּר שִׁיר לְבִנְי־קֶרַח ist nur rückläufige Wiederholung der Ueberschrift von Ps. 87. Die zweite Angabe dagegen legt durch ihre genaue Bez. der Sangweise und durch die dem folg. Ps. entsprechende des Verf. Zeugnis für ihr Altertum und ihre Geschichtlichkeit ab.

V. 2—8. Der D. befindet sich in todesnächtlichem Zustande, aber er verzweifelt nicht, er bleibt mit seinen Klagen Jahve zugewandt und nennt diesen den Gott seines Heils. Dieser durch alles Dunkel sich hindurchringende *actus directus* der Gebetszuflucht zu dem Gotte des Heils ist der

Grundcharakter alles Glaubens. Man übersetze 2^a nicht als Satz für sich: „Tags schreie ich, in der Nacht vor dir“ (LXX Trg.), was עָרִי heißen müßte, sondern (wie auch, zumal bei Baer, punktiert ist): Tags d. i. zur Zeit (56, 4. 78, 42 vgl. 18, 1), wo ich Nachts vor dir schreie, komme . . (Hitz.). עָרִי 3^b nennt er seine gellende Wehklage, sein jammerndes Flehen wie 17, 1. 61, 2. עָרִי, wofür חָט 17, 6., wie 86, 1. Das אֶל von עָרִי אֶל bez. wie 65, 5. Thren. 3, 15. 30 das, wovon seine Seele schon reichlich genug bekommen. Zu 4^b vgl. syntaktisch 31, 11. אֶל (ἀν. λεγ. wie עָרִי אֶל 22, 20) bed. Gedrungenheit, Derbheit, Kräftigkeit (ἀδρότης): er ist wie ein Mann, dem alle Lebensfrische geschwunden, also nur noch wie der Schatten eines Mannes, ja wie ein schon Verstorbener. עָרִי 6^a übers. LXX ἐν τελευτῇ ἐλεύθερος (Symm. ἀγείς ἐλεύθερος) und ebenso Trg. u. der Talmud, welcher danach den Satz formuliert, daß der Gestorbene עָרִי חַיִּים sei frei von Erfüllung der gesetzlichen Vorschriften ist (vgl. Röm. 6, 7), wogegen Hitz. Ew. Köst. Böttch. nach Ez. 27, 24 (wo עָרִי stragulum bed.) erkl.: unter den Todten ist mein Lager (עָרִי = יְצוּרִי Iob 17, 13). Aber im Hinblick auf Iob 3, 19 ist die adjektivische Fassung wahrscheinlicher; „unter den Todten ein Entbundener“ (LXX) ist s. v. a. ein aus dem Verbanne des Lebens Entlassener (Iob 39, 5), wie etwa lat. der Todte *defunctus* heißt. Der Todten gedenket Gott nicht, nämll. thatsächlich, indem ihr Zustand geschichtslos der immer gleiche bleibt; sie sind ja losgeschnitten (עָרִי wie 31, 23. Thren. 3, 54. Jes. 53, 8) von Gottes Hand, nämll. der leitenden und helfenden. Ihr Wohnort ist die Grube der tief unten gelegenen Orte (vgl. zu עָרִי 63, 10. 86, 13. Ez. 26, 20 und bes. Thren. 3, 55), die finstern Regionen (עָרִי wie 143, 3. Thren. 3, 6), die untermeerischen Tiefen (עָרִי LXX Symm. Syr. etc.: ἐν σιμὴ θανάτου = עָרִי nach Iob 10, 21 u. ö., aber gegen Thren. 3, 54), deren geöffneter Schlund für den Einzelnen das Grab ist. Zu 8^b vgl. 42, 8. Das *Mugrasch* bei עָרִי stempelt dieses zum *acc. adverb.* (Trg.) oder richtiger, da es nicht עָרִי heißt, zum vorausgestellten Obj. Nur Nichtkenner (wie hier Hupf.) meinen, daß die Accentuation עָרִי zum Relativsatz stempele (vgl. dagegen 8, 7^b 21, 3^b u. s. w.). עָרִי niederbeugen, — drücken, hier vom Niederlenken (LXX ἐκτρέφεις) der Wogen, die sich kataraktenartig über den Leidenden entladen.

V. 9—13. Auf die Oktastiche folgen nun paarweise zusammengehörige Hexastiche. Die Klage über Entfremdung der Nächststehenden lautet wie Iob 19, 13 ff., aber auch öfter in den älteren Leidensps. z. B. 31, 9. Er ist verlassen von allen seinen Vertrauten (nicht: Bekannten, denn עָרִי bed. mehr als das), er ist allein im Kerker des Elends, wo niemand zu ihm kommt und wo er nicht heraus kann. Das lautet nach Lev. c. 13 wie Klage eines Aussätzigen. Das Levitenbuch geht dort von der Unreinheit des menschlichen Lebensanfangs zu der Unreinheit der furchtbarsten Krankheit über; die Krankheit ist das Mittlere zwischen Geburt und Tod, und der Aussatz ist nach morgenländischem Begriff der Ausbund aller Krankheit, der Tod selber am noch lebenden Menschen Num. 12, 12 und vor allen andern Uebeln eine Anrührung der göttlichen Strafhand (עָרִי), eine Geißel Gottes (עָרִי). Der des Aussatzes Verdächtige

soll bis zur Feststellung der priesterlichen Diagnose einer siebentägigen Haft unterworfen sein und wenn der Aussatz constatirt ist abgesondert außerhalb des Lagers wohnen Lev. 13, 46., wo er wenn auch nicht eingesperrt, doch von seiner Wohnung und den Seinigen abgesperrt ist (vgl. Iob S. 213) und, wenn ein Mann vom Stande, sich zu unfreiwilliger Zurückgezogenheit verurtheilt fühlen wird. Es liegt nahe, das an פָּנָיו angeschlossene לִפְנֵי auf diese Absperrung zu bez. פָּנָיו v. 10 für פָּנָיו wie 6, 8, 31, 10: sein Auge ist hingeschmachtet, hingeschwunden (פָּנָיו gleicher Wurzel mit *tābescere*, verw. mit der Wurzel von פָּנָיו 68, 3) infolge (seines) Leidens. Er ruft und ruft J. an, breitet aus (פָּנָיו *expandere*, nach dem Arab. insbes. dachartig) seine Hände (*palmas*) nach ihm, um sich vor seinem Zorn zu schirmen und sein mitleidiges Aufmerken auf sich zu ziehen. Auf einen doppelten Wunsch stützt er v. 11—13 seinen Hülfruf: ein Gegenstand der göttlichen Wunderhülfe zu werden, und ihn dafür preisen zu können, was beides nicht geschehen würde, wenn er stürbe, denn das Jenseits ist geschichtslose, immer gleiche Finsternis. Mit פָּנָיו wechselt רֶשֶׁת (Sing. רֶשֶׁת) die Schaffen d. i. Schatten (*σκιαι*) der Unterwelt. Ueber יְהוָה für יְהוָה s. Ew. §. 337^b. Neben הַיָּדָיִם (Iob 10, 21 f.) steht אֶרֶץ das Land der Vergessenheit (אֶרֶץ), wo es vorbei ist mit Denken, Fühlen, Handeln (Koh. 9, 5. 6. 10), wo die gedanken- und gedächtnislose Monotonie des Todes herrscht. So stellte sich das Jenseits im A. T. dar, auch noch bei Koheleth und in den Apokryphen (Sir. 17, 27 f. nach Jes. 38, 18 f.; Bar. 2, 17 f.), und so mußte es sich darstellen, denn im N. T. ist nicht bloß die Vorstellung vom Zustande nach dem Tode, sondern dieser selbst ist ein anderer geworden.

V. 14—19. Der so trostlos und doch unverzweifelt Klagende rafft sich von neuem zum Gebet auf. Mit נִפְתָּח setzt er sich den von Gottes Liebesoffenbarung abgeschiedenen Todten entgegen. Noch lebend, obwohl unter scheinbar endlosem Zorne, bietet er Alles auf, um sich betend zu Gottes Liebe hindurchzuringen. Seine Klagen sind Bitten, denn es sind vor Gott ausgeschüttete Klagen. Das Verhängnis, unter dem er schon lange mehr ein Sterbender als ein Lebender ist, reicht bis in seine Jugend hinauf; נִפְתָּח ist (da נִפְתָּח allerwärts unflektirt bleibt) s. v. a. נִפְתָּח . Für das *ἀν. λγ. πῶς* ist ἐξ ἡ πορῆς der LXX der rechte Wegweiser. AE u. Kimchi leiten es von פָּתַח ab, wie פָּתַח von פָּתַח und geben ihm die Bed. *dubitare*. Aber sicherer erkl. man es nach den arab. Wörtern أَفْن , أَفْن , مَأْفُون (*ف* treiben, stoßen), in denen der Grundbegriff des Zurücktreibens, der Schmälerung, der Erschöpfung auf Schwächung oder Schwäche des Verstandes übertragen wird. Man könnte auch فָּתַח „schwinden, vergehen“ vergleichen, aber ἐξ ἡ πορῆς der LXX spricht für die Zusammengehörigkeit mit jenem schon von Castellus ver-

1) Die Ableitung ist nicht wider den Genius der Sprache; auch der sprachliche Nachtrieb der liturgischen Synagogalpoesie verwandelt Partikeln in Verba, Poesie des Mittelalters S. 421.

glichenen **אִין** *infirmā mente et consilii inops fuit.*¹ Der Aor. der LXX aber ist hier ebenso irrig wie 42, 5. 55, 3. 57, 5.; der Cohortativ bez. da überall die einer äußeren Vernothwendigung gegebene innere Folge, wie man hebr. sagt: ich ergreife Zittern (Jes. 13, 8. Iob 18, 20. 21, 6) oder Wonne (Jes. 35, 10. 51, 11), wenn die Gewalt der Ereignisse in solche Gemütszustände einzugehen zwingt. Unter der Last göttlicher Graugeschicke befindet er sich im Zustande geistiger Schwächung und Erschöpfung oder besinnungsloser Angst, über ihn als ihr vor Vielen ausersehenes Ziel gehen Gottes Zorngluten (*plur.* nur hier), seine Schreckensverhängnisse (s. über **בַּיָּד** zu 18, 15) haben ihn schier zernichtet; **צָרָה** keine Uniform (Olsh. §. 251^a), sondern Steigerungsform von **צָרָה**, indem, viell. unter Einfluß des Derivats², der letzte Theil des bereits flektirten V. wie in **אֶהְיֶה כְּבֵד** Hos. 4, 18 (vgl. im Bereich des Nomens **שָׁחַט** Schneide-Schneiden = viele Schneiden 149, 6) wiederholt ist; die Correcturen **צָרָה** (v. **צָרָה**) oder **צָרָה** (von **צָרָה**) sind wolfeil, aber es ist rathsamer, die Tradition über das sprachlich Mögliche entscheiden zu lassen. In v. 18 werden die Gluten zu Fluten; Gottes Zorn ist mit allem Zerstörerischen vergleichbar. Der Wogenschwall droht ihn zu verschlingen, ohne daß von Seiten seiner Lieben und Freunde eine hülfbereite Hand sich nach ihm ausstreckt. Ist nun 19^b nach Iob 17, 14 zu erkl.: Meine Vertrauten sind finstres Dunkel d. h. statt meiner bisherigen Vertrauten (Iob 19, 14) ist dieses mein Vertrauter geworden? Man sollte meinen, daß es dann **מִיָּדָי** (Schnurrer) oder nach Spr. 7, 4 **מִיָּדָי** heißen müßte und daß bei diesem Sinne dem Nomen **מַחֲשָׁב** als Subj. der Vortritt gebührte, daß also **מִיָּדָי** Subj. und **מַחֲשָׁב** Präd. sei: meine Vertrauten haben sich in finstres Dunkel verloren, sind schlechthin unsichtbar geworden (zuletzt Hitz.). Aber die regelrechte Wortstellung bleibt gewart, wenn man erkl.: meine Vertrauten sind auf finstres Dunkel als meinen Vertrauten reducirt, und der Plur. rechtfertigt sich durch Iob 19, 14: *Mutter und Schwester* (nenn' ich) *das Gewürm*. Mit dieser Klage entsinkt dem D. die Harfe. Er schweigt und harret auf Gott, daß er dieses Leidensräthsel löse. Aus dem B. Iob können wir schließen, daß er ihm auch wirklich erschienen. Er ist ja treuer als die Menschen. Keine Seele, die mitten im Zorne seine Liebe erfaßt, sei es mit fester oder zitternder Hand, geht verloren.

PSALM LXXXIX.

Gebet um Erneuerung der Gnaden Davids.

- 2 Die Gnaden Jahve's will ich ewig besingen,
Späten Geschlechtern kund thun deine Treu mit meinem Munde.

1) Auch Abulwalid erkl. **אִין** nach dem Arab., aber unannehmbar: „auf lange Zeit hin“, vom arab. *iffān* (*ibbān*, *iff*, *afaf*, *ifaf*, *taiffah*) Zeit, Zeitpunkt — die Zeit im Vorwärtstreiben, in steter Aufeinanderfolge ihrer Momente gedacht.

2) Heidenheim erklärt: deine Schrecknisse sind mir zu **צָרָה** (Lev. 25, 23) d. i. unveräußerlich zu eigen geworden.

- 3 Denn ich sage: ewig bauet sich die Gnade,
An den Himmeln — dort befestigst du deine Treue.
- 4 „Geschlossen einen Bund mit meinem Erkornen,
Geschworen hab' ich David meinem Knechte:
- 5 Bis ewig festige ich deinen Samen
Und baue in späte Geschlechter deinen Thron.“ (Sela)
- 6 Und es preisen die Himmel dein Wunderwesen, Jahve,
Auch deine Treue in der Heiligen Versammlung.
- 7 Denn wer in der Aetherhöhe gleicht Jahve,
Aehnlicht Jahve unter den Göttersöhnen?
- 8 Ein Gott schrecklich in der Heiligen großem Rathe
Und furchtbar über alle die rings um ihn.
- 9 Jahve, Gott der Heere, wer ist wie du?!
Ein Gewaltiger, Jäh, und deine Treue rings um dich her.
- 10 Du bist der bändigst den Uebermut des Meeres,
Wenn sich türmen seine Wogen, du stillst sie.
- 11 DU hast zermalmt gleich einem Erschlagenen Rahab,
Durch den Arm deiner Gewalt versprengt deine Feinde.
- 12 Dein sind die Himmel, auch dein die Erde;
Erdkreis und was ihn füllt hast Du gegründet.
- 13 Norden und Süden, Du hast sie geschaffen,
Tabor und Hermon jauchzen ob deines Namens.
- 14 Dein ist ein Arm mit Heldenkraft,
Gewaltig deine Hand, erhaben deine Rechte.
- 15 Gerechtigkeit und Recht ist der Grund deines Thrones,
Gnade und Wahrheit stehen aufwartend vor dir.
- 16 Heil dem Volke, dem wissenden um Jubel,
Die, o Jahve, in deines Angesichts Licht dahingehn!
- 17 In deinem Namen frohlocken sie immerdar,
Und durch deine Gerechtigkeit sind sie erhaben.
- 18 Denn der Schmuck ihrer Gewaltigkeit bist du,
Und durch deine Huld ist erhaben unser Horn.
- 19 Denn Jahve's ist unser Schild,
Und des Heiligen Israels unser König.
- 20 Einst redetest du im Gesicht zu deinen Vertrauten und sprachst:
„Ich habe Beistand geliehen einem Helden,
Hab erhöht einen Jüngling aus dem Volke.
- 21 Ich habe gefunden David meinen Knecht,
Mit meinem heiligen Oele ihn gesalbt.
- 22 Mit welchem sein soll meine Hand beständig,
Auch soll mein Arm ihn stärken.
- 23 Nicht bertücken soll ein Feind ihn
Und der Sohn der Schalkheit ihn nicht bedrücken.
- 24 Ich werde zerschmettern vor ihm seine Dränger,
Und seine Hasser werd' ich schlagen.
- 25 Und meine Tren' und meine Gnad' ist mit ihm,
Und in meinem Namen wird hoch sein Horn.
- 26 Ich werde legen an das Meer seine Hand,
Und an die Ströme seine Rechte.
- 27 Er wird mich anrufen: mein Vater bist du,
Mein Gott und der Hort meines Heiles!
- 28 Hinwieder ich werd' ihn zum Erstgebornen setzen,
Zum Höchsten den Königen der Erde.

- 29 Auf ewig will ich bewahren ihm meine Gnade,
Und mein Bund sei unverbrüchlich mit ihm.
- 30 Ich werde setzen zu ewger Dauer seinen Samen,
Und seinen Thron gleich des Himmels Tagen.
- 31 Wenn verlassen werden seine Kinder mein Gesetz
Und in meinen Rechten nicht wandeln,
- 32 Wenn sie meine Satzungen entheiligen
Und meine Gebote nicht beobachten:
- 33 So werd ich heimsuchen mit der Ruthe ihren Frevel
Und mit Plagen ihre Missethat;
- 34 Doch meine Gnade werd ich ihm nicht brechen
Und nicht zum Lügner werden an meiner Treue —
- 35 Werde nicht entweihen meinen Bund
Und meiner Lippen Gelübde nicht ändern.
- 36 Eins hab ich geschworen bei meiner Heiligkeit;
Wahrlich ich werde David nicht täuschen:
- 37 Sein Same soll in Ewigkeit währen
Und sein Thron wie die Sonne vor mir.
- 38 Wie der Mond soll er ewig bestehen —
Und der Zeuge in der Aetherhöh' ist treu!" (*Sela*)
- 39 Und du derselbe hast verworfen und verschmähet,
Bist in Grimm gerathen über deinen Gesalbten,
- 40 Hast von dir geschüttelt den Bund deines Knechtes,
Hast entweiht zur Erde sein Diadem.
- 41 Du hast zerrissen alle seine Zäune,
Hast gelegt seine Vesten in Trümmer.
- 42 Es plündern ihn alle die des Weges ziehen,
Er ward eine Schmach seinen Nachbarn.
- 43 Du hast erhöht die Rechte seiner Dränger,
Hast Freude bereitet allen seinen Feinden.
- 44 Auch wendetest du rückwärts seines Schwertes Schneide,
Und hieltest nicht aufrecht ihn im Kriege.
- 45 Du hast ihn verlustig gemacht seines Glanzes
Und seinen Thron zur Erde hingestürzt.
- 46 Du hast verkürzt die Tage seiner Jugend,
Hast um und um ihn eingehüllt in Schande. (*Sela*)
- 47 Bis wann, Jahve, verbirgst du dich für immer,
Wird brennen, wie Feuer, deine Zornglut?
- 48 Gedenke: Ich — wie so gar vergänglich!
Zu welcher Nichtigkeit hast du geschaffen alle Menschenkinder!
- 49 Wer ist der Mann, der lebte und den Tod nicht sähe,
Der sichern könnte seine Seele vor der Unterwelt? (*Sela*)
- 50 Wo sind deine Gnaden die früheren, HErr,
Die du David zugeschworen in deiner Treue?
- 51 Gedenke, HErr, der Schmach deiner Knechte,
Daß ich in meinem Busen trage den Schimpf vieler Völker,
- 52 Welche schmähen — deine Feinde, Jahve! —
Welche schmähen die Fußtapfen deines Gesalbten.
- 53 Gebenedeiet sei Jahve in Ewigkeit!
- Amen, Amen.

Nachdem wir erkannt haben, daß die Doppelüberschrift von Ps. 88 zwei unvereinbare Angaben über die Entstehung dieses Ps. nebeneinanderstellt, entsagen

wir den Künsten, durch welche man Ethan (אֶתָן¹) den Ezrahiten aus dem Stamme Juda (1 K. 5, 11. 1 Chr. 2, 6) zu Einer Person macht mit Ethan (Jeduthun) b. Kuschaja dem Merariten aus dem St. Levi (1 Chr. 15, 17. 6, 29—32), dem Musikmeister neben Asaf und Heman, dem Haupte von 6 Musikerklassen, über welche seine 6 Söhne als Unterdirigenten gestellt waren (1 Chr. c. 25).

Der Sammler hat die Ps. der beiden Ezrahiten zusammengestellt. Auch ohne diese Verwandtschaft der Verf. würde die Zusammenstellung sich durch die Wechselbeziehung rechtfertigen, in welcher die zwei Ps. durch gemeinsame auffällige Berührungen mit dem B. Iob stehen. Uebrigens aber ist Ps. 88 rein individuell, Ps. 89 durchaus national. Sowol der poetische Charakter als die Situation der zwei Ps. sind verschieden.

Die Gegenwart des Verf. von Ps. 89 steht im schneidendsten Widerspruch mit den dem Hause Davids gegebenen Verheißungen. An dem Inhalte dieser Verheißungen und der Majestät und Treue Gottes weidet er sich, dann schüttet er das tiefe Gefühl des Abstands der Gegenwart in Klagen über das Leidensgeschick des Gesalbten Gottes aus und bittet Gott seiner Verheißungen und dagegen der Schmach zu gedenken, mit welcher dormalen sein Gesalbter und sein Volk überhäuft sind. Der Gesalbte ist nicht das Volk selbst (Hitz.), sondern der damalige Träger der Krone. Die Krone des Königs ist zur Erde entweiht, sein Thron zur Erde gestürzt, er ist vor der Zeit zum Greise geworden, denn alle Zäune seines Landes sind durchbrochen, seine Festungen gefallen, seine Feinde haben ihn aus dem Feld geschlagen, so daß nun Schande und Hohn jedem seiner Fußtritte folgt.

Unter Salomo war kein Anlaß zu solchen Klagen, wol aber unter Rehabeam, bis in dessen erstes Jahrzehnt Ethan der Ezrahit den König Salomo, der als Sechziger starb, überlebt haben kann. Im 5. J. Rehabeams zog Sisak (שִׁשָּׁק = Σίσακ = Scheschonk I.), der 1. Pharao der 22. (bubastischen) Dynastie, mit einem großen aus vielen Völkerschaften zusammengesetzten Heere gegen Jerusalem, eroberte die festen Städte Juda's und plünderte Tempel und Palast, selbst die goldenen Schilde Salomo's mit sich fortnehmend, was die Geschichtschreibung ganz bes. beklagt. Damals predigte Schemaja in höchster Kriegsnoth Buße, König und Fürsten demüthigten sich und mitten im Gericht erfuhr deshalb Jerusalem Gottes gnädiges Versehen. Gott machte ihm nicht das Garaus, auch ergingen in Juda wieder חֲבִירִים רַבִּירִים d. i. (vgl. Jos. 23, 14. Zach. 1, 13) freundliche tröstliche Gottesworte. So erzählen das Königsbuch 1 K. 14, 25—28 und, es ergänzend, der Chronist 2 Chr. 12, 1—12.

In eben dieser Zeit ist Ps. 89 entstanden. Der junge davidische König, den Verlust und Schande zum Greise machen, ist Rehabeam, jener Mann jüdischen Aussehens, welchen in dem Denkmalbilde von Karnak der Pharao Scheschonk dem Gotte Amun unter anderen Gefangenen vorführt und der in seinem Mauerringe die Worte *Judhmelek* (König Juda's) vor sich trägt — eine der schönsten und sichersten Entdeckungen Champollions und einer der größten Triumfe seines Hieroglyphensystems.²

Ps. 89 steht in verwandtschaftlichem Verh. nicht allein zu Ps. 74, sondern außer

1) Dieser Name אֶתָן ist auch phönizisch in der Form יתן *Itan* 'Itavós; ליתן *litan* ist phoen. s. v. a. לעלם.

2) s. Blau, Sisaqs Zug gegen Juda, aus dem Denkmal bei Karnak erläutert, in DMZ XV, 233—260.

Ps. 79 auch zu Ps. 77. 78., welche alle in die Urzeit Israels zurückblicken. Es sind sämtlich Asafps., theils alte (77. 78.), theils jüngere (74. 79). Man sieht daraus daß Asafs Psalmen in jener Schule der vier Weisen, zu denen die beiden Ezrabiten gehören, als beliebtestes Muster galten.

V. 2—5. Der D., welcher, wie man bald merkt, ein **הַבַּח** ist (denn gleich der Anfang des Ps. ist sonderlich und künstlich), beginnt mit dem Bekenntnisse der Unverbrüchlichkeit der dem Hause Davids zugesagten Gnaden d. i. der **הַנֶּאֱמָרִים** Jes. 55, 3.¹ Die verheißungstreue Liebe Gottes zum Hause Davids will er ohne Aufhören besingen und mit seinem Munde d. i. laut und öffentlich (vgl. Iob 19, 16) der fernen Nachwelt kund thun. Statt **הַבַּח** findet sich hier und Thren. 3, 22 auch **הַבַּח** mit nicht bloß lose geschlossener Silbe. Das **ל** von **לִירָה** ist nach 103, 7. 145, 12 das dativische. Mit **בִּירְאָתָיו** (LXX Hier. gegen 3^b *ἐν τῇ*) begründet der D. seine Entschliebung aus seiner Ueberzeugung. **נִבְנָה** bed. nicht sowohl im Baue erhalten bleiben, als in fortgehendem Baue begriffen sein (z. B. Iob 22, 23. Mal. 3, 15 von steigendem Glücksstand). Die Gnade ist ewig (Acc. der Dauer) in stetem Baue begriffen, nämli. auf dem unerschütterlichen Grunde der Gnadenverheißung, indem sie sich gemäß dieser erfüllt — ein Gebäude mit festester Basis, welches nicht nur in Trümmer zerfällt, sondern, einen Stein der Erfüllung an den andern fügend, immer höher aufsteigt. **וְשֵׁנִי** steht dann als *cas. absol.* voraus und **בָּהֶם** ist wie 19, 5 darauf zurückbezügliches Pron. An den Himmeln, den über das Entstehen und Vergehen hienieden erhabenen, befestigt Gott seine Treue, so daß sie fest wie die Sonne über der Erde steht, obgleich ihr der Stand der Dinge hienieden zuweilen zu widersprechen scheint (vgl. 119, 89). Nun folgen v. 4. 5 unmittelbare Gottesworte, die Summa der dem David und seinem Samen 2 S. c. 7 gegebenen Verheißungen, auf welche der D. v. 20 ff. näher eingeht. Hier stehen sie auffällig verbindungslos. Es ist der bei **הַבַּח** und **אֲמִינִיךָ** v. 3 mitgedachte spezielle Inhalt, der sich darin wie appositionsweise entfaltet, weshalb auch **אֲבִינִי** und **אֲבִינִי** und **אֲבִינִי** einander entsprechen. Davids Same hat vermöge göttlicher Treue ewig festen Bestand, Davids Thron baut J. in Geschlecht und Geschlecht, indem er ihn immer neu und nie veraltend sich erheben läßt.

V. 6—9. Am Schlusse der Verheißungen v. 4. 5 hat die Musik sich zu steigern. An dieses jubelnde **סִלְחָה** knüpft **יִירָה** an. Weil der Werth der Verheißung sich nach der Persönlichkeit der Verheißenden bemißt, folgt v. 6—19 eine hymnische Schilderung der Erhabenheit Gottes, bes. seiner Allmacht und Treue. Der Gott der Verheißung ist der von den Himmeln und Heiligen droben Gepriesene. Sein Wesen und Thun ist **פֶּלִא** transscender, paradoxer, wunderbarer Art, als solches preisen es die Himmel, preist man (**יִירָה** nach Ges. §. 137, 3) es in der Versammlung der Heiligen d. i. der jenseitigen Geister, der Engel (wie Iob 5, 1. 15, 15 vgl. Dt. 33, 2), denn Er ist auch über Himmel und Engel unvergleichlich erhaben; **שֶׁחַח** poetischer Sing. für das an sich schon poetische **שֶׁחַחִים** (s. darüber zu

1) Die Vulg. übers. *Misericordias Domini in aeternum cantabo*; der 2. Sonntag nach Ostern hat davon den Namen.

77, 18), und עָרָךְ nicht wie z. B. Jes. 40, 18 in der Bed. beordnen, sondern in der medialen: sich anreihen, gleich kommen. Ueber עָרָךְ s. zu 29, 1. Auch in der Heiligen großem Rathe (s. über das wahrsch. wie בּוֹס Doppelgeschlechtige סִיר zu 25, 14) ist Jahve schrecklich, er ragt über alle um ihn (1 K. 22, 19 vgl. Dan. 7, 10) in furchtbarer Majestät hinaus. רָבָה könnte nach 62, 3. 78, 15 Adv. sein, aber der Wortstellung nach gilt es füglicher als Adj., vgl. Job 31, 34 פִּי אֶעֱרֹץ הַיָּם „wenn ich Schrecken fühlte vor der großen Menge“. Als der Ueberhimmlische und Ueberengelische wird er v. 9 אֱלֹהֵי צְבָאוֹת angeredet. Die Frage מִי-כִמּוֹךְ stammt aus Ex. 15, 11. עָוִיל, קָרִיר, גָּדִיר ist nicht Verbindungs- sondern Hauptform wie גָּדִיר, קָרִיר, ein Syriasmus, denn der Verbalstamm מִ- ist im Aram. heimisch, wo מִ- = שִׁיר. In דָּה wird was Gott ist auf den kürzesten Ausdruck gebracht (s. 68, 19). Mit den Worten: „deine Treue umgibt dich rings“ schlägt wieder der Grundged. des D. durch. Ein solcher Gott ist es, welcher die Treue, mit welcher er alle seine Verheißungen, auch die dem Hause Davids gegebenen, erfüllt, zu seiner beständigen Umgebung hat. Seine Herrlichkeit würde nur schrecken, aber die Treue, die ihn umgibt, mildert den Sonnenglanz dieser und erweckt Vertrauen zu einem so majestätischen Herrscher.

V. 10—15. Zur Zeit des D. war das Volk des Hauses Davids vom Anlauf ungestümer Feinde bedroht; dadurch ist dieses Bild von Gottes Gewalt im Reiche der Natur veranlaßt: der das Meeresbrausen beherrscht, beherrscht auch das Brausen des Völkermeers 65, 8 גָּאֲחָה stolze Erhebung, hier vom Meere wie גָּאֲחָה 46, 4. Statt גָּשָׁא liest Hitz. ansprechend גָּשָׁא = גָּשָׁא v. שָׁא, aber auch גָּשָׁא ist sprachlich möglich, sei es als Infin. = גָּשָׁא 28, 2. Jes. 1, 14 (statt גָּשָׁא) oder als infin. Nomen, wie גָּשָׁא Erhabenheit Job 20, 6 mit gleicherweise abgeworfenem גָּ; die Satzbildung spricht für die verbale Fassung: wenn sich erheben seine Wellen, beschwichtigst du sie. Von dem Naturmeere kommt der D. auf das Völkermeer; in der That Gottes am Schilfmeere traf wunderbare Bändigung beider Meere zusammen. Daß unter רִיב hier wie 87, 4 Aegypten zu verstehen ist, erhellt aus 74, 13—17. Jes. 51, 9.; das Wort bed. zunächst Ungestüm, dann ein Ungetüm, wie das „Thier des Schilfes“ 68, 31 d. i. Leviathan oder Drache. רִיב ist wie 44, 20 nach der Weise der Vv. לִי flectirt. גָּהֵל ist eventuell (s. 18, 43) zu verstehen: so daß das trotzige Reich in seinem Falle einem tödtlich Getroffenen glich. Hierauf folgt v. 12—15 wieder in gleicher Beiordnung erst Lobpreis Gottes aus der Natur, dann aus der Geschichte. Jahve's sind Himmel und Erde; er ist der Schöpfer und ebendeshalb absolute Eigner beider. Nord und Rechts d. i. Süd vertreten die Erde in ihrem ganzen Umfange von der einen Himmelsgegend bis zur andern. Der Tabor diessseit des Jordans vertritt den Westen (vgl. Hos. 5, 1), der Hermon drüben den Osten des h. Landes. Beide jubeln ob des Namens Gottes, sie machen durch ihren frischen fröhlichen Anblick den Eindruck der Freude über die herrliche Offenbarung göttlicher Schöpfermacht an ihnen selber. In v. 14 betritt der Lobpreis wieder das Gebiet der Geschichte. „Arm mit (זֶם) Heldenkraft“ sagt der D., indem er die Gotte we-

sentliche Eigenschaft und das Mittel ihrer geschichtlichen Bethätigung auseinanderhält. Sein Thron hat zum **מִבּוֹן** d. i. zur unerschütterlichen Grundlage Spr. 16, 12. 25, 5 Gerechtigkeit des Handelns und Recht, wodurch das Handeln normirt und welches durch das Handeln unaufhörlich verwirklicht wird. Und Gnade und Wahrheit warten ihm auf. **קָדֶם פָּנָי** heißt nicht: vor jem. hergehn (**לִפְנֵי** 85, 14), sondern zuvorkommend sich jem. darstellen 88, 14. 95, 2. Mi. 6, 6. Gnade und Wahrheit, diese beiden Genien der Heilsgeschichte (43, 3), stehen vor seinem Angesicht, wie aufwartende Dienerinnen seines Winkes gewärtig.

V. 16—19. Der D. hat nun beschrieben, was das für ein Gott ist, auf dessen Verheißung das Königshaus in Israel steht. Heil denn dem Volke, welches in seines Angesichts Lichte waltet; **וּמִלֵּךְ** von selbstgewissem feierlichem Einhergehn. Die Worte **יִרְדֵּי הָרִיזָה** sind die in den Makarismus selbst einverwobene Begründung desselben: ein solches Volk hat vollauf Ursache und Stoff zum Jauchzen (vgl. 84, 5), **יִרְדֵּי** ist Festjubiläum des Mundes (Num. 23, 28) und der Trompeten oder Posaunen (27, 6). Inv. 17—19 wird diese Begründung des Makarismus entfaltet. Jahve's **שֵׁם** d. i. Offenbarung wird ihnen Grund und Gegenstand unaufhörlicher Freude, durch seine **צַדִּיקָה** d. i. die Strenge, mit welcher er sich an das zu seinem Volke eingegangene Verhältnis bindet und es aufrecht hält, sind sie über Niedrigkeit und Fährlichkeit erhaben. Er ist **תְּהַאֲרֶה קִדְמוֹ** die Zierde ihrer Macht d. i. ihre ihnen zur Zier gereichende Macht. Mit 18^b erkl. der D. Israel für dieses selige Volk. Pinskers Conj. **בָּרָגָם** (nach dem Trg.) zerstört den Uebergang zu v. 19, den 18^b bildet. Die pluralische Lesung Kimchi's und älterer Ausg. (z. B. Bombergs) **קִרְיָיִם** ist der Bildrede unangemessen; ob man aber mit *Chethib* **תָּרִים** (Trg. Hier.) oder mit dem *Keri* **תָּרִים** (LXX Syr.) liest, ist gleichgültig.¹ **וּמִלֵּךְ** und **קִדְמוֹ** v. 19 sind parallele Bez. des menschlichen Königs Israels **רַגְלֵי**, wie 47, 10., nicht aber 84, 10. Denn 19^b zu übers.: und der Heilige Israels (was den anlangt, der) ist unser König (Hitz.) sind wir nicht mit Hinwegsetzung über die Grenzen des stilistisch Möglichen (Ew. §. 310^a) gezwungen, da wir den Ps. nicht unter die Königszeit herabsetzen. Israels Schild, Israels König — sagt der D. in heiligem Glaubenstrotz — ist Jahve's, ist des Heiligen Israels d. h. er steht als sein Eigentum unter dem Schutze Jahve's des Heiligen, der sich Israel zum Eigentum begeben, es ist also unmöglich, daß der davidische Thron eine Beute der Weltmacht werde.

V. 20—23. So beim Könige Israels wieder angelangt, legt der D. die dem Hause Davids gegebene Verheißung nun noch weiter auseinander. Die Gegenwart widerspricht ihr. Diesen Widerspruch zu heben ist die Bitte an J., welche so sich vorbereitet. Eine über das bisherige Zeilenmaß hinausgreifende Langzeile führt die David ertheilten Verheißungen ein. Mit **וְאֵי** wird der betreffende Zeitabschnitt der Vergangenheit fixirt. Der Vertraute Jahve's **הַיָּסִיר** ist, je nachdem man **בְּתוֹךְ** im Gesichte oder

1) Zur Gesch. des Karaismus p. קשא u. קשב, wonach umgekehrt Jos. 5, 1 **עֲבָרָה** für **עָבָר** und Jes. 33, 2 **זִרְעָה** für **זָרְעָה**, Ps. 12, 8 **הַשְׁמִרָה** für **הַשְׁמִרָה**, Mi. 7, 19 **הַשְׁמִרָה** für **הַשְׁמִרָה**, Iob 32, 8 **הַבִּינָה** für **הַבִּינָה**, Spr. 25, 27 **כְּבוֹדָה** für **כְּבוֹדָה** (Beschränkung unserer Ehre bringt Ehre — unwahrsch. Auffassung des **רוּחַ**) zu lesen.

mittelst Gesichts übers., Nathan (1 Chr. 17, 15) oder David. Aber neben der LA להסירך findet sich auch die vorzuziehende LA להסירך, wonach LXX Syr. Vulg. Trg. Aq. Symm. Quarta übers., vertreten von Raschi, Abenezra u. A., aufgenommen von Heidenheim und Baer; der Plur. bez. sich auf Samuel und Nathan, denn das Referat faßt das diesen zwei Prof. betreffs Davids Geoffenbarte zus. צור ist Beistand als Gabe und zwar, wie des damit Belehnten על שנתה wie 21, 6) Benennung mit צור zeigt, Beistand im Kampfe. צור (v. צור = צור in der Mischna: reifen, mannbar s., versch. von צור v. 4) heißt der Jüngling *adolescens*: noch ein Jüngling wurde David aus seiner Niedrigkeit 78, 71 hoch über das Volk emporgerückt. Als er die Verheißung 2 S. c. 7 empfing, war er schon gesalbt und zur Herrschaft über Gesamtisrael gelangt. Daher die Prätt. v. 20. 21., welchen von v. 22 an verheißende Futt. folgen. חבון ist fut. Ni. befestigt w., sich als fest, unveränderlich beweisen 78, 37., Steigerung des חבון 1 S. 18, 12. 14. 2 S. 5, 10. Das Hi. חשיא, von חש = חש creditire (s. zu Jes. 24, 2) abgeleitet (Ges. Hgst.), gibt keinen passenden Sinn; es bed. also hier wie anderwärts „berücken, überrumpeln“, mit ח wie 55, 16 mit על. 23^b ist das Echo von 2 S. 7, 10.

V. 24—30. Was v. 26 verheißend wird, ist Weltherrschaft, nicht blos Herrschaft in dem uralten (Gen. 15, 18) verheißenen Umfang 2 Chr. 9, 26., in welchem Falle וברית (vom Euftrat zu sagen gewesen wäre; die Verheißung lautet hier aber auch nicht so bestimmt und schrankenlos wie 72, 8., sondern unbestimmt und allgemein, ohne daß man zu fragen hat, welche Ströme mit וברית gemeint seien. חן רך wie שילה Jes. 11, 14 von Besitzgabe und Besitznahme. Mit חן-אני (mit zurückgegangener Wortton wie 119, 63. 125) sagt Gott, womit er Davids kindliche Liebe erwidere. Den, welcher der Letztgeborene unter den Söhnen Isai's ist, macht Gott zum erstgeborenen (v. צור v. צור frühe s., opp. לך spät s. Iob S. 287) und also bevorzugtesten der „Söhne des Höchsten“ 82, 6. Und wie laut Dt. 28, 1 Israel עליון werden soll über alle Völker der Erde, so ist David, Israels König, in welchem Israels Volksherrlichkeit sich verwirklicht, zum עליון den Königen d. i. über die Könige der Erde gesetzt — in der Person Davids ist sein Same inbegriffen, es ist die Ehrenstellung, welche, nachdem sie in David-Salomo sich nur vorspielsweise verwirklicht hat, an seinem Samen genau so, wie die Verheißung lautet, in Erfüllung gehen muß. Der Bund mit David ist ja nach v. 29 ein ewig beständiger, David ist also, wie v. 30 sagt, ewig in seinem Samen, Gott setzt Davids Samen und Thron לך zu ewig d. i. einem ewig bleibenden, gleich den Tagen des Himmels, den ewigwährenden. Diese Bez. ewiger Dauer ist wie auch Sir. 45, 15. Bar. 1, 11 aus Dt. 11, 21, der ganze v. 30 dichterische Wiedergabe von 2 S. 7, 16.

V. 31—38. Es folgt nun die Umschreibung von 2 S. 7, 14., daß die Bundbrüchigkeit des dav. Geschlechts die Bundestreue Gottes nicht aufheben soll — ein Ged., mit welchem sich zu trösten unter Rehabeam nahe lag. Weil Gott das Haus Davids in kindschaftliches Verhältnis zu sich gestellt hat, so wird er die abfälligen Glieder züchtigen wie ein Vater seinen Sohn züchtigt vgl. Spr. 23, 13 f. Der Chronist läßt 1 Chr. 17, 13 die

Worte 2 S. 7, 14., welche da auf Seiten des Samens Davids הַצִּיּוֹר verkehrtes Handeln in Aussicht nehmen, hinweg; unser Ps. beweist ihre Ursprünglichkeit. Aber wenn auch, wie die Gesch. zeigt, an Einzelnen dieses Zuchtmittel erfolglos sein sollte, so wird doch das Haus David als solches bei ihm immer in Gnaden bleiben. In v. 34 entspricht לֹא־אָפִיר וְהִסְתֵּר dem אָפִיר וְהִסְתֵּר לֹא־אָפִיר 2 S. 7, 15 (LXX Trg.); das *fut. Hi.* von אָפִיר lautet sonst immer אָפִיר, die Conj. אָפִיר liegt deshalb nahe, jedoch hatte schon LXX (ὁ ἡ δὲ διασπασθεὶς) אָפִיר vor sich. שָׁקַר wie 44, 18. Der Bund mit David ist Gotte heilig: er wird ihn nicht profaniren (הָלַל die Bande der Heiligkeit lösen). Er wird erfüllen was aus seinen Lippen gegangen d. i. sein Gelübde nach Dt. 23, 24 vgl. Num. 30, 3. Eins hat er David geschworen, nicht: einmal = einfürallemal (LXX), denn was eingeleitet durch v. 36 (vgl. 27, 4) in v. 37—38 folgt, ist wirklich Eines (wie 62, 12 Zweies). Er hat es geschworen *per sanctitatem suam*. So, nicht *in sanctuario meo*, ist בְּקִדְשִׁי hier und Am. 4, 2 (vgl. zu 60, 8) zu übers., denn sonst heißt es בֵּרִי Gen. 22, 16. Jes. 45, 23 oder בְּנִשְׁוֹ Am. 6, 8. Jer. 51, 14 oder בְּשִׁבְעִי Jer. 44, 26 oder בִּימִינִי Jes. 62, 8. Zwar lesen wir 2 S. c. 7. 1 Chr. 17 keine Schwurformel, aber wie Jesaja 54, 9 die Gottesverheißung Gen. 8, 21 als Eidschwur faßt, so kann auch der den gesch. Thatbestand reproducirenden Psalmenpoesie (hier und 132, 11) die dem David so angelegentlich und hochtheuer zugesicherte Verheißung als beschworne gelten. Mit אִם 36^b betheuert Gott, daß er David nicht täuschen werde in Betreff dieses Einen, näml. der Ewigkeit seines Thrones. Dieser soll ewig bestehen wie Sonne und Mond, denn diese, wenn sie auch dereinst eine Wandelung erleiden (102, 27), werden doch in Ewigkeit nicht vernichtet. Im Hinblick auf 2 S. 7, 16 scheint 38^b übers. werden zu müssen: und wie der Zeuge in den Wolken soll er (Davids Thron) beständig sein. Unter dem Zeugen in den Wolken wäre dann der Regenbogen als das himmlische Denkzeichen eines ewigen Bundes zu verstehen. So Lth. Geier Schmid u. A. Aber weder diese Uebers., noch die näher liegende: „und wie der beständige, treue Zeuge in den Wolken“ ist bei dem Mangel des ׀ der Vergleichung zulässig. Deshalb übers. Hgst. nach dem Vorgange jüd. Aussl.: „und der Zeuge in den Wolken ist beständig“, näml. der Mond, so daß die Fortdauer des dav. Geschlechts an den Mond geknüpft wäre, wie an den Regenbogen die Fortdauer der gerichteten Erde. Aber in welchem Sinne hätte der Mond den sonst beispiellosen Namen eines Zeugen? — Wie das B. Iob der Schlüssel zum Schlusse von Ps. 88 war, so ist es der Schlüssel zu diesem mehrdeutigen V. unseres Ps. 89. Man hat nach Iob 16, 19 zu erklären, wo Iob sagt: „siehe im Himmel ist mein Zeuge und mein Gewährsmann in den Höhen.“ J., der גָּאֲוֹן Dt. 7, 9, besiegelt seine eidliche Zusage mit den Worten: „und der Zeuge in der Aetherhöhe ist treu“ (vgl. über dieses ׀ bei Betheuerungen Ew. §. 340^c). Der Einwand Hgst.'s, daß J. doch nicht sein eigener Zeuge genannt werden könne, erledigt sich dadurch, daß יָרִי häufig denj. bed., welcher von sich selbst etwas bezeugt; in diesem Sinne heißt ja die ganze Tôrâ קִרְיַת ה'.

V. 39—46. Nachdem nun der D., um Trost für die traurige Gegen-

wart zu finden, seinen Blick in die verheißungsreichen Anfänge des Hauses Davids gerichtet hat, ist ihm der Contrast beider um so fühlbarer geworden. Mit וְאַתָּה v. 39 (und du — derselbe, welcher solches verheißben und zugeschworen) nimmt sein Ps. eine neue Wendung, weshalb es auch וְאַתָּה heißen könnte. וְנָה ist hier so absol. wie 44, 24. 74, 1. 77, 8 gebraucht, so daß es keiner Ergänzung des Obj. aus 39^b bedarf. וְאַתָּה v. 40 übers. LXX κατίσχυς, besser Thren. 2, 7 ἀντίναξ, denn נָה ist sinnverw. mit נָה fortzuschütteln, fortstoßen, vgl. arab. *el-mend'ir* die Stößer (mit der Lanze). נָה ist Berufsname des Königs als solchen. Seine Krone ist heilig als Abzeichen gottverliehenen Amtes; Gott hat also das Heilige gemein gemacht, indem er sie zur Erde geworfen, וְנָה לְאָרֶץ wie 74, 7 profanierend zu Boden werfen. Zu v. 41. 42 ist 80, 13 die Grundstelle. „Seine Zäune“ sind alle abgrenzenden und schützenden Gehege, die das Land des Königs hat; נָה „die Vesten“ seines Landes (beide-mal ohne נָה, weil es so schlimm noch nicht steht)¹. In נָה verschwimmen die Begriffe des Königs und des Landes; נָה sind durch das Land ziehende Völkerhorden; נָה die sonst dem dav. Hause zinsbaren Nachbarvölker, welche jede Schwächung des dav. Königtums möglichst auszubeuten suchten. In v. 44 ist weder „Fels seines Schwertes“ (Hgst.) noch „o Fels“ (Olsh.) zu übers.; נָה bed. nicht blos *rupes*, sondern auch von anderer Wurzel (נָה, *urspr.* von dem durch Pressen und Drücken hervorgebrachten rauhen oder schrillenden Geräusche, dann insbes. mit Druck, stark aufgesetztem Messer u. dgl. schneiden, abschneiden) das Messer oder die Schneide (vgl. engl. *knife* Kneif): Gott hat es verhängt, daß die Schneide oder Klinge des Schwertes des Königs von den Feinden zurückgedrängt worden, daß er seinen Stand im Kriege nicht hat behaupten können (נָה mit *e* statt *i*, wie auch bei nicht vorgerücktem Ton Mi. 5, 4). In v. 45 ist das נָה von נָה nach Ez. 16, 41. 34, 10 u. a. St. Präp.: *cessare fecisti eum a splendore suo*; ein N. נָה = נָה mit *Dag. dirimens*² wie נָה Ex. 15, 17. נָה Nah. 3, 17 (Abulw. AE Parchon Kimchi u. A.), an sich in der hier erforderlichen Bed. unwahrscheinlich, findet sich weder im nachbiblischen noch biblischen Hebräisch. נָה bed. wie נָה zunächst nicht Reinheit, sondern Glanz. Jedoch liegt hier nicht die Form נָה unter, denn gerade die LA נָה findet sich nicht, sondern die LA נָה und die formell davon nicht verschiedene, von Norzi, Heidenheim, Baer, so wie Nissel u. A. aufgenommene: נָה (*mittōharo*) mit Färbung des *Schebā* nach Aehnlichkeit des folg. *ā* (vgl. נָה 2 K. 2, 1), welche die Hauptform נָה voraussetzt (Böttcher §. 386, vgl.

1) Auf der Liste der vom Könige Scheschonk I. überwundenen Völker und Städte finden sich auch Städte des St. Issachar, z. B. *Schen-ma-an* Sunem, s. Brugsch, Reiseberichte S. 141—145 und Blau a. a. O.

2) Die Ansicht Pinskens, Einl. S. 69, daß dieses *Dag.* nicht Zeichen der Verdoppelung, sondern ein (der Erfindung des Punktationssystems vorausgegangener) diakritischer Punkt sei, welcher die Aussprache des betreffenden Buchstabens mit einem *Chatef-Vocal* anzeigte (z. B. *miṭōhar*), ist unrichtig. Das verdoppelnde *Dag.* macht das *Schebā* lautbar und einmal lautbar geworden nimmt es je nach der Natur seines Consonanten und des Nachbarvocals leicht die oder jene Färbung an.

oben S. 288 unt.). Der persönliche Wortlaut 46¹ fordert Beziehung auf den dormaligen dav. König, aber nicht als vor der Zeit gestorbenen (Olsh.), sondern als wegen seiner traurigen Regentenerfahrungen vor der Zeit gealterten. Das Reich hat sich zur größeren Hälfte von ihm losgerissen, Aegypten und die Nachbarvölker bedrohen auch die ihm verbliebene, statt des Königstalar deckt ihn Schande über und über.

V. 47—52. Nach dieser Darlegung des gegenwärtigen Zustandes beginnt der Ps. um Beseitigung seines Widerspruchs mit der Verheißung zu flehen. Die klagende Frage v. 47 lautet bis auf Ein Wort wörtlich wie 79, 5. Der Zorn, dem das *quousque* gilt, macht sich, wie das die Frage vertiefende (s. 13, 2) לִנְצוֹחַ sagt, in der Intensität und Währung ewigen Zornes fühlbar. הָלֵךְ heißt die geheim und unvermerkt verstreichende Zeitlichkeit (17, 14), und זָכְרִי אֲנִי ist nicht s. v. a. זָכְרִי (wofür emphatisch sich nur זָכְרִי אֲנִי sagen läßt), sondern אֲנִי מֵהֵלֵךְ steht für מֵהֵלֵךְ אֲנִי, dem Sinne nach s. v. a. מֵהֵלֵךְ אֲנִי 39, 5 vgl. 6.; der Conj. Houbigants u. Neuerer זָכְרִי אֲדָרִי (vgl. v. 51) bedarf es nicht, da die invertierte Wortstellung die gleiche wie 39, 5 ist. In 48¹ ist nicht אֲנִי שָׁוָה זָכָה punktirt: warum (Iob 10, 2. 13, 14) hast du umsonst (127, 1) geschaffen (Hgst.), sondern אֲנִי שָׁוָה זָכָה ob oder zu welchem Nichts (מִהֵיטָב zu-sammengehörig als Adj. u. Subst. wie 30, 10. Iob 26, 14) hast du geschaffen alle Menschenkinder (de W. Hupf. Hitz.); זָכָה vom Sachgrund und mittelbar Beweggrund, was besser als die andere Auffassung zu der Frage v. 49 paßt: aller Menschen Leben verläuft in Tod und Hades, was sollte also Gott sich nicht innerhalb dieser Spanne Zeit an seinen Geschöpfen als den Gütigen, nicht immer Zürnenden beweisen? Die Musik fällt hier ein, und wie anders als in elegischem *mesto*? Wenn Gottes Gerechtigkeit im Diesseits verzieht und ausbleibt, geräth der alttest. Glaube, weil er sich nicht des Jenseits zu getrösten vermag, in den Zustand der Anfechtung. So der Glaube des D. in diesen Zeitläuften, deren Gestalt in so schroffem Widerspruch mit den David zugeschworenen und früher auch bewährten Gnaden steht; הַמִּצְדִּיק hat hier wie 2 Chr. 6, 42 nicht den Sinn von Gnadenverheißungen, sondern Gnadenerweisen, sondern הָרֵאשִׁית blickt auf die lange Regierungszeit Davids und Salomo's zurück.¹ Ähnlich klagen der Asafps. 77 und die Tefilla Jes. 63., so wie man bei 51^a an den Asafps. 79, 2. 10 und bei v. 52 an den Asafps. 79, 12 erinnert wird. Die RA נָשָׂא בְרִיכִי steht sonst von liebevoller Pflege Num. 11, 12. Jes. 40, 11. Hier muß sie einen dem הָרֵאשִׁית verwandten Sinn haben; פְּלִיגִים גַּמִּים als noch von הָרֵאשִׁית abhängigen (Ew.) oder, wie Hupf. zu sagen liebt, „nachschlagenden“ Gen. anzusehen ist syntaktisch unmöglich. Ist nun etwa כָּל die Verstümmelung von פֶּלֶם nach Ez. 36, 15 (Böttch.)? Wir bedürfen dieser Conj. nicht. Denn 1) jem. in Busen tragen kann, wenn dieser ein Feind ist, bedeuten: ihn mit der von ihm ausgehenden Kränkung (Jer. 15,

1) Das *Pasek* zwischen אֲדָרִי אֲנִי hat nicht nur den Zweck, von dem HErn, der ja der Erste und Letzte ist, das einseitige Prädicat wegzurücken, sondern auch um dem nach ם leicht zu verschleifenden Hauchlaut ם seine Aussprache zu sichern, vgl. Gen 1, 27. 21, 17. 30, 20. 42, 21 u. ö.

15) hegen müssen, ohne sich seiner erwehren zu können; 2) es unterliegt keinem Zweifel, daß רבים nach der Weise der Zahlwörter seinem Subst. vorausgestellt werden kann 32, 10. Spr. 31, 29. 1 Chr. 28, 5. Nah. 9, 28 vgl. die andere Stellung z. B. Jer. 16, 16.; 3) sonach kann עמים רבים כל-ebensowol wie עמים רבים כל Ez. 31, 6 die „Gesamtheit vieler Völker“ bed. Der D. klagt als Glied des Volkes, als Bürger des Reichs, daß er viele Völker in seinem Busen hegen müsse, indem das Land Israel von Aegyptern und ihren Hülfsvölkern, Libyern, Troglodyten und Aethiopen, überschwemmt war. Das folg. אֲשֶׁר v. 52 kann sich nun nicht über 51^b hinweg auf חרס zurückbez. (*quod calumniā*), und doch liegt der relative Sinn, nicht der begründende (dieweil *quoniam*) im Wurf; wir bez. es deshalb auf עמים und nehmen אֲיִבָּיָה wie 139, 20 als Apposition: welche dich schmähen, (als) deine Feinde, Jahve, welche schmähen die Fußtapfen (עֲקֵבוֹת) wie 77, 20 mit pathetisch machendem *Dag. dirimens*) deines Gesalbten d. i. ihn, wo immer er geht und was immer er thut, überall hin verfolgen. In diesen bedeutsamen Worten עֲקֵבוֹת אֲשֶׁר־הָיָה verhält das 3. Psalmbuch.

V. 53. Schlußdoxologie des 3. Psalmbooks.

DAS VIERTE BUCH DES PSALTERS

Ps. XC—CVI.

PSALM XC.

Zuflucht zur Gnade des Ewigen unter dem Zorngericht des Todes.

- 1 O HErr, Zufluchtsstatt bist Du gewesen uns in Geschlecht und Geschlecht!
- 2 Ehe denn Berge geboren waren
Und du ausgebarest Erd' und Weltkreis
Und von Aeon zu Aeon bist du Gott!
- 3 Du wandelst Sterbliche zu Zermalmtem
Und sprichst: Kommt wieder, Menschenkinder.
- 4 Denn ein Jahrtausend ist in deinen Augen
Wie der gestrige Tag, wenn er vergehet,
Und eine Wache in der Nacht.
- 5 Du schwemmst sie weg, Schlaf werden sie,
Am Morgen wie Gras wiedersprossend.
- 6 Am Morgen blühts und sprosset wieder,
Am Abend schneidet mans und es verdorret.
- 7 Denn wir sind hingeschwunden durch dein Zornschnauben,
Und durch deine Zornglut hinweggeschreckt.
- 8 Du hast unsere Missethaten gestellt dir gegenüber,
Unser Geheimstes an die Lichthelle deines Angesichts.
- 9 Denn alle unsere Tage sind geschwunden in deinem Grimm,
Wir haben verlebt unsere Jahre wie einen Lispellaut.
- 10 Die Tage unserer Jahre — ihre Summ' ist siebzig Jahr
Und, wenn gewaltig viel, achtzig Jahr,
Und ihr Stolz ist Mühsal und Nichtigkeit,
Denn es fuhr vorüber eilends und wir flogen dahin.
- 11 Wer erkennet deines Zorns Gewalt
Und der Furcht vor dir gemäß deinen Grimm!
- 12 Zu zählen unsere Tage lehre recht verstehen,
Daß wir gewinnen ein weises Herz!
- 13 Kehre um, Jahve — wie lange!! —
Und habe Mitleid mit deinen Knechten.
- 14 Sättige uns bei Morgenanbruch mit deiner Gnade,
So wolln wir frohlocken und uns freuen all unsere Tage.
- 15 Erfreue uns den Tagen gleich, die du uns gedemütigt,
Den Jahren, da wir gesehen Uebles.
- 16 Sichtbar werde deinen Knechten dein Werk
Und deine Herrlichkeit über ihren Kindern.

- 17 Und es zeige sich die Freundlichkeit des HErrn unseres Gottes über uns,
Und das Vorhaben unserer Hände fördere über uns,
Ja das Vorhaben unserer Hände wollest du fördern!

Das vierte Psalmbuch, dem pentateuchischen ספר חמורב entsprechend, beginnt mit einem *Gebet Mose's des Mannes Gottes*, welches mitten aus dem Hinsterben des älteren Geschlechts während des Wüstenzuges ergeht. Zu dem Namen, der nicht so kahl bleiben darf, weil es nächst Abraham der größte Mensch ist, den die alttest. Heilsgeschichte kennt, tritt der Ehrentitel אֱלֹהִים מֶלֶךְ (wie Dt. 33, 1. Jos. 14, 6), ein alter Profetenname, welcher das enge Gemeinschaftsverhältnis zu Gott ausdrückt, wie מֶלֶךְ דָּוִד das berufsmäßige heilsgeschichtliche Dienstverhältnis, in welches Jahve den Menschen genommen und dieser sich begeben hat. Es gibt kaum ein Schriftdenkmal des Altertums, welches das Ueberlieferungszeugnis seiner Abstammung so glänzend rechtfertigte, wie dieser Ps., der sich in irgend einem älteren Werke, viell. dem סֵפֶר הַיִּשְׁרָיִם (Jos. 10, 13. 2 S. 1, 18), bis in die Zeit der Schlußredaktion des Psalters erhalten haben mochte. Nicht allein in Ansehung seines Inhaltes, sondern auch in Ansehung seiner Sprachform ist er Mose vollkommen angemessen. Auch Hitz. kann hiegegen nichts Erhebliches aufbringen, denn der Einwand daß der Verf. v. 1 auf Geschlechter zurückblicke, während doch Israel zur Zeit Mose's erst geboren wurde, erledigt sich dadurch daß die Existenz Israels bis in die Patriarchenzeit hinaufreicht, und daß das וְיִשְׂרָאֵל v. 14 statt des *Hi.* den Ps. in sehr späte Zeiten herunterweise, ist so wenig wahr als daß das *Hi.* וְיִשְׂרָאֵל 143, 12 statt des *P.* diesen Ps. 143 in sehr alte Zeiten hinaufücke. Diese Kleinlichkeiten schrumpfen in nichts zus. gegen die Thatsache, daß Ps. 90 deutliche Spuren gleicher Abstammung mit dem Liede הַזִּמְנָה (Dt. 32), dem Segen Mose's (Dt. 33), den deuter. Reden und überhaupt den unmittelbar mosaischen Stücken des Pent. an sich trägt. Das Bundesbuch mit dem Dekalogue Ex. c. 19—24 und das Deuteronomium (ausgen. seinen Anhang) gelten uns aus guten Gründen als die größten urmosaischen Bestandtheile des Pent. Das Deuter. ist חֻקֵּי מִשְׁפָּחָה in eminentem Sinne.

V. 1—4. Der D. beginnt mit dem Bekenntnis, daß der HErr sich den Seinen in allen Zeiten der Gesch. als das bewährt hat, was er vorweltlich war und ewig sein wird. Absichtlich wird Gott bei dem Namen אֱלֹהִים angerufen, der in den mittleren Bb. des Pent. öfter im Munde Mose's vorkommt, auch im Lied am Meere Ex. 15, 17 und Dt. 3, 24. Hier heißt er so als der in immergleicher Erhabenheit die Menschengeschichte überwaltende Herrscher. Die Menschengesch. verläuft in הֵרָרָה, so daß ein Zeitlauf (αἰρώδης) mit den gleichzeitig darin lebenden Menschen geht und ein anderer kommt; der Ausdruck ist deuteronomisch Dt. 32, 7. Einen solchen Verlauf von Generationen hat der D. hinter sich; in ihnen allen ist der HErr seiner Gemeinde, aus deren Herzen heraus der D. redet, מִיָּדָה gewesen. Auch dieser Ausdruck ist deuteronomisch Dt. 33, 27. מִיָּדָה bed. die Wohnung (s. zu 26, 8), bes. Gottes himmlische und irdische Wohnung, dann die Wohnung, die Gott selbst den Seinen ist, indem er diejenigen, welche vor dem Bösen und dem Uebel zu ihm fliehen und in ihn einkehren, in sich aufnimmt, birgt und schützt 71, 3. 91, 9. Um *fuisti* auszudrücken, war הָיִיתָ unentbehrlich, aber wie *fuisti* von *fuo q'vū* herkommt, bed. הָיִיתָ (הָיָה) nicht das geschlossene, sondern das sich erschließende Sein, also *fuisti* im Sinne von *te exhibuisti*. Diese geschichtliche

Selbstbeweisung Gottes gründet darin, daß er אֱלֹהִים ist d. h. die Macht schlechthin oder der schlechthin Mächtige, und das war er, wie v. 2 sagt, schon vor dem Anfange der diesseitigen Geschichte, und ist es in den Fernen der Zukunft wie der Vergangenheit. Die Grundlegung der diesseitigen Gesch. ist die Schöpfung. Schon die Verbindung אֱלֹהִים יָרָא zeigt, daß diese als Obj. gefaßt sein wollen; נִחַיִּיל (mit *Metheg* beim *ē* der enttonten Endsilbe, s. zu 18, 20) ist Anrede (Raschi): das Geschöpfliche wird in gewissem Sinne aus Gott geboren יָרָא, und er bringt es aus sich hervor, was hier יָרָא heißt (wie Dt. 32, 18 vgl. Jes. 51, 2), indem die Schöpfung mit der unter Wehen vor sich gehenden Geburtsarbeit verglichen wird (Psychol. S. 114). Liest man nach LXX Trg. passivisch נִחַיִּיל (Böttch. Olsh. Hitz.) vom *Pulal* יָרָא Spr. 8, 24 — was sich empfiehlt, da die Präexistenz Gottes besser über Thatsachen, als über Selbstthaten Gottes hinaus zurückdatirt wird — so bleibt die Vorstellung, da der Ewige und Absolute doch als יָרָא zu denken ist, wesentlich dieselbe. Daß die Berge zuerst genannt werden, stimmt zu Dt. 33, 15. Der Modus der Folge will sagen: ehe Berge geboren waren und du ebendamit kreifest. . Die Gebirgsbildung fällt also zusammen mit der Schöpfung der Erde, welche hier als Erdkörper אֶרֶץ und als Festland mit dem Relief von Bergen und Niederungen חֲבַל heißt (vgl. אֶרֶץ חֲבַל Spr. 8, 31. Iob 37, 12). An den Doppelsatz mit אֶרֶץ *sq. pract.* (vgl. dagegen *sq. fut.* Dt. 31, 21) schließt sich als zweite Zeitbestimmung וְעַד־עוֹלָם an: vor der Schöpfung der Erde und von Ewigkeit zu Ewigkeit. Der HErr war Gott, ehe die Welt ward — das ist die erste Aussage von v. 2; sein göttlich Sein reicht aus unbegrenzter Vergangenheit in unbegrenzte Zukunft — das ist die zweite. אֱלֹהִים ist nicht Voc., was es zuweilen, obwol selten, in den Ps. ist; es ist Präd., wie z. B. Dt. 3, 24. Man sieht dies auch aus v. 3, 4, indem v. 3 nun näher die Allmacht Gottes und v. 4 die Ueberzeitlichkeit oder Allgegenwart Gottes in der Zeit aussagt. Die LXX verfehlt den Sinn, indem sie אֱלֹהִים aus v. 2 herüberzieht und אֱלֹהִים liest. Die kürzere Futurform הָשִׁיב für הָשִׁיב steht dichterisch statt der längeren wie z. B. 11, 6. 25, 9, vgl. denselben Fall im *inf. constr.* Dt. 26, 12 und beide Fälle zus. Dt. 32, 8. Absichtlich nennt der D. die untergehende Generation אֲנִי־אִשׁ, welches den Menschen von Seiten seiner Hinfalligkeit bez., und die neue Generation בְּנֵי־אָדָם, womit sich die Vorstellung des Eintritts ins Leben verbindet. Es ist klar, daß הָשִׁיב צֶרֶף nach Gen. 3, 19 verstanden sein will, fraglich aber, ob צֶרֶף als Adj. (mit veränderlichem *ā*) wie 34, 19. Jes. 57, 15 gedacht ist: du versetztst Menschen zurück in den Zustand Zermalmter (vgl. zur Constr. Num. 24, 24), oder ob als neutr. Fem. von הָשִׁיב (= הָשִׁיב): du wandelst sie zu Zermalmtem = Staube, oder ob als abstr. Subst. wie הָשִׁיב oder nach a. LA (vgl. 127, 2) הָשִׁיב Dt. 23, 2: zu Zermalmung. Die schlichteste Fassung ist diese dritte, sie kommt aber mit der zweiten auf eins hinaus, da הָשִׁיב Zermalmung im zuständlichen Sinne bed. Es folgt *fut. consec.* Daß Gott die eine Generation hinstirbt, hat zur Folge, daß er eine andere ins Dasein ruft (vgl. den arab. Gottesbeinamen *el-mu'id* = הַמְּשִׁיב der Wiedererwecker). Hofm. Hitz. fassen הָשִׁיב wegen des folg. וְהָאִשׁ imperfektiv: du verhängtest Sterblichkeit über die Menschen, aber das *fut. con-*

sec. drückt häufig nur Gedankenfolge oder Sachzusammenhang aus, z. B. nach einem von fort und fort Geschehendem gemeinten Fut. Iob 14, 10. Gott macht Menschen sterben, ohne sie aussterben zu lassen, denn — so fährt v. 4 fort — ein Jahrtausend ist für ihn eine gar nicht in Rechnung kommende winzige Länge. Wie hängen da Begründung und Begründetes zus.? Begründet wird nicht sowol v. 3, als v. 2, dem jener zur Erläuterung dient: dies daß Gott als der Allmächtige אֱלֹהִים in diesem Generationenwechsel, der sein Werk ist, ewig sich selbst gleich bleibt. Dieses immergleiche absolute Sein hat darin seinen Grund, daß die Zeit, obwol sie Gott mit seinem Wirken erfüllt, für ihn keine Schranke ist. Tausend Jahre, die einen Menschen, der sie durchleben sollte, lebenssatt machen würden, sind für ihn gleich einem verschwindenden Punkte. Der Satz ist, wie 2 P. 3, 8 zeigt, auch umgekehrt wahr: *μία ἡμέρα παρὰ κυρίου ὡς χίλιαι ἔτη*. Er ist erhaben über alle Zeit, inwiefern die längste Zeit ihm winzig erscheint und in der winzigsten von ihm das Größte vollführt werden kann. Der Standpunkt des ersten Vergleichs: *wie der gestrige Tag* ist gegen Ende des Jahrtausends genommen. Ein ganzes Jahrtausend erscheint Gotte, wenn er es überblickt, wie uns der gestrige Tag, wenn (כִּי) er im Schwinden ist (רָחַק) und wir an der Grenze des anhebenden Tages auf den vergangenen zurückblicken. Der zweite Vergleich ist Steigerung des ersten, schon formell dadurch Steigerung, daß das כִּי *similit.* fehlt: ein Jahrtausend ist für Gott eine Wache in der Nacht. אֶשְׁמְרָה ist die Vigilie, deren die Isr. drei zählten: die erste, mittlere und morgentliche (s. Winers RW u. Nachtwache). Gewiß nicht unabsichtlich sagt der D. אֶשְׁמְרָה חֲצִיָּלָה statt אֶשְׁמְרָה בְּלַיְלָה. Die Nachtzeit ist die Schlafzeit; eine Wache in der Nacht ist eine verschlafene oder doch in Halbschlaf zugebrachte. Ein vergangener Tag, an dessen Ausgang wir stehen, macht auf uns wegen der Erlebnisse, deren wir uns erinnern, noch den Eindruck eines Zeitverlaufes, aber eine durchschlafene Nacht und nun gar ein Bruchtheil der Nacht ist für uns spurlos und deshalb wie zeitlos. So ist's für Gott mit einem Jahrtausend; es währt ihm nicht lange, es afficirt ihn nicht, er ist am Schlusse desselben, wie am Anfange אֵל der Absolute; die Zeit ist für ihn den Ewigen wie Nichts. Der zeitliche Wechsel ist für ihn kein die Verwirklichung seines Rathschlusses aufhaltendes Hemmnis — eine Wahrheit, welche eine furchtbare und eine tröstliche Seite hat. Der D. verweilt bei der Furcht, die sie einflößt.

V. 5—8. Wie groß der Abstand der Menschen von dieser ewigen Selbstgleichheit Gottes, sagen v. 5. 6. Das Suff. von וְיִרְמָקָם, auf die tausend Jahre bezogen, ergibt (da יִרְמָה Fem.) eine, wo möglich, zu vermeidende Synallage; die Bez. auf בְּנֵי-אָדָם als das im Vorigen bezielte Hauptobj. liegt ohnehin näher. Bei beiden Beziehungen bed. יָרַם nicht: platzregenartig niederprasseln lassen; denn das Bild, daß Gott Jahre oder daß er Menschen (Hitz.: die Keime ihres Werdens) von oben niederregnen läßt, ist bizarr. יָרַם kann auch platzregenartig hinwegschwemmen bed., *abripere instar nimbi*, wie es die Alten fassen. So auch Lth. früher: *du reyssest sie dahyn*, wofür später: *du lessest sie dahin faren wie einen Strom*, aber יָרַם bed. immer den von oben herabströmenden Regen. Wie ein

Wolkenbruch, zur Ueberschwemmung werdend, Alles hinwegschwemmt, so rafft Gottes Allmacht die Menschen hinweg. Ein Uebergang in ein anderes fremdartiges Bild ist es nun nicht, wenn der D. fortfährt: **שָׁנָה יָהִי**. Es ist der Todesschlaf gemeint 76,6., **שָׁנָה יָהִי** Jer. 51,39. 57 vgl. **שָׁנָה** 13,4. Wen eine Ueberschwemmung fortreißt, der wird ja wirklich in den Zustand des Unbewußtseins versetzt, er wird ganz und gar zu Schläfe d. h. er stirbt. Von da geht der D. allerdings in ein anderes Bild über. Die eine Generation wird nächtlicher Weile hinweggeschwemmt und des Morgens erblüht eine andere. Das Subj. von **יָהִי** sind die Menschen, wie von **יָהִי**; der kollektive Sing. wechselt mit dem Plur., wie v. 3 das kollektive **אָנוּשׁ** mit **בְּנֵי־אָדָם**. Die beiden Glieder von v. 5 stehen in Gegensatz. Der D. beschreibt den Kreislauf der Generationen. Eine Generation geht unter wie in Fluten, eine andere wächst heran und auch ihr ergeht es nicht anders. Danach bestimmt sich der Sinn des **יָהִי** in beiden vv., welches nach LXX Vulg. Lth. meistens falsch *praeterire* = *interire* gefaßt wird. Die allgem. Bed. dieses dem arab. **خلف** entsprechenden V. ist „nachrücken, in die Stelle eines Andern eintreten und überh. von einem Orte oder Zustande zum andern übergehen.“ Demgemäß bed. das *Hi* in einen neuen Zustand versetzen 102,27., Neues an die Stelle des Alten setzen Jes. 9,9., neue Kraft gewinnen, neuen Mut fassen Jes. 40,31. 41,1., und von Pflanzen: neue Sprossen treiben Iob 14,7., das *kal* also, welches häufig das Perf. zum Fut. *Hi* hergibt (Ew. §. 127^b. Hitz. zu u. St.), von Pflanzen: neue Sprossen gewinnen, nicht: sprossen (Trg. Syr.), sondern wieder sprossen *regerminare*, vgl. **خلف** Nachwuchs. Die untergehende

Menschheit verjüngt sich in immer neuen Generationen. Diesen Gedanken nimmt v. 6^a wieder auf: am Morgen blüht und schosset wieder, näml. das Gras, welchem die Menschen gleichen (ein von Jes. c. 40 angeeignetes Bild), am Abend schneidet man's und es verdorrt. Andere übers. **יָהִי** welken ($\sqrt{\text{יָהִי}}$ eig. lang und schlaff s., lang herabhängen lassen, vgl. **אָמַל**

אָמַל mit **אָמַל** hoffen d. i. in die Ferne ausschauen), aber 1) ist dieses *Pilel* v. **יָהִי** oder *Po'el* v. **יָהִי** dieser intrans. Fassung nicht günstig, 2) beweist das Reflexiv 58,8., daß **יָהִי** vorn oder oben abschneiden bed., wonach wol auch 37,2. Iob 14,2. 18,16 in Zusammenhalt mit Iob 24,24 zu erklären sind. In der letzten St. heißt es: *sie werden wie der Achre Spitze abgekuppt* (fut. *Ni*. von **יָהִי**); eine solche abgeschnittene oder abgepflückte Achre heißt Dt. 23,26 **יָהִי**, ein deuter. *an. leg.*, welches unsere Auffassung des **יָהִי** (mit allgemeinstem Subj. = **יָהִי**) begünstigt. So schließt sich auch **יָהִי** besser an: das geschnittene Gras wird zu dürrer Heu. Ein solcher Wechsel morgentlichen Blühens, abendlichen Verdorrens ist der Wechsel der Menschengeschlechter. Der D. bestätigt dies v. 7f. aus der Erfahrung derer, mit denen er sich in **יָהִי** v. 1 zusammenfaßte. Hgst. faßt v. 7 als Angabe des Grundes für die dargelegte Vergänglichkeit, ihr Grund ist Gottes Zorn, aber der D. beginnt nicht **כִּי בְּאַפּוֹ**, sondern **כִּי כְלִי**; der nächste Hauptton liegt also auf dem Vergehen und **כִּי** ist nicht argumentativ, sondern explicativ. Wenn Subj. von **כְּלִי** die

Menschen insgesamt wären (Olsh.), so würde *idem per idem* erläutert. Aber die hier reden sind ja nach v.1 diejenigen, deren Hort der Ewige ist. Der D. redet also im Namen der Gemeinde, und bestätigt das Geschick der Menschen aus dem was sein Volk bis in die Gegenwart herein erlebt hat. Israel kann was alle Menschen erleben aus eigener Erfahrung bestätigen, es hat ebendasselbe als ein bes. Zornverhängnis Gottes wegen seiner Versündigungen erlebt. Wir stehen somit in v.7 8 ganz und gar auf historischem Boden. Das Zeugnis der Ueberschrift bewährt sich hier am Inhalte des Ps. Das ältere aus Aegypten gezogene Geschlecht verfiel dem Strafurtheil, während des 40jähr. Wüstenzuges nach und nach hinstarben zu müssen, und selbst Mose und Ahron, ausgen. nur Josua und Caleb, waren aus bes. Grunde darein mitbegriffen Num. 14, 26 ff. Dt. 1, 34—39. Das ist worüber hier Mose klagt. Gottes Zorn heißt hier **אַף** und **חַיָּה**; diese beiden Synon. zu verbinden liebt (im Untersch. von den andern pentat. Bb.) gerade das Deuter. 9, 19. 29, 22. 27 vgl. Gen. 27, 44 f. Der Ausbruch des unendlich großen Gegensatzes des heiligen Wesens Gottes gegen die Sünde hat die Gemeinde in ihren Mitgliedern bis in die Gegenwart herein hinweggerafft; **בְּחַיָּה** wie 104, 29 vgl. **בְּחַיָּה** Lev. 26, 16. Es ist die Folge ihrer Sünden. **זָנוּן** bed. die Sünde als Verkehrung des rechten Standes und Verhaltens, **זָנוּן** das Verhüllte ist im Untersch. von den offenbaren Sünden der Inbegriff des verborgen bleibenden sittlichen und zwar sündlichen Verhaltens. Es ist nicht nöthig, **זָנוּן** als defektiven Plur. anzusehen; **זָנוּן** bed. die Jugend (von einem wurzelversch. **זָנוּן**), die heimlichen Sünden würden also wol nach 19, 13 **זָנוּן** heißen. Die Missethaten stellt Gott sich gegenüber, indem er sie, weil das Maß voll und Vergeltung nicht statthaft ist, zum Gegenstande der Heimsuchung macht; **שֶׁחַר** (*Keri* wie 8, 7.: **שֶׁחַר**, vgl. 6, 4 **שֶׁחַר**, 74, 6 **שֶׁחַר**) hat vor anlautendem Guttural den Ton auf *ult.* Parallel dem **לְנֶקֶדָה** ist **לְנֶקֶדָה** **אֵשׁ** ist Licht und **אֵשׁ** ist entw. Lichtkörper, wie Sonne und Mond, oder, wie hier, der Lichtkreis den das Licht bildet. Das Antlitz Gottes **פְּנֵי ה'** ist Gottes Wesen in seiner Zukehr zur Welt und **פְּנֵי ה'** ist die Doxa seines der Welt zugekehrten Wesens, welche alles Gottgemäße als Gnadenlicht durchdringt (Num. 6, 25) und alles Gottwidrige bis auf den Grund offenbar macht und als Zornfeuer verzehrt.

V. 9—12. Nachdem nun v. 6 f. die Vergänglichkeit der Menschen aus der bes. Erfahrung Israels bestätigt worden, wird in v. 8 f., daß diese bes. Erfahrung in einem göttlichen Zornverhängnis ihren Grund hat, aus ihrem Thatbestande näher begründet, der, wie v. 11 f. geklagt wird, leider so Wenige zu der Gottesfurcht antreibt, welche Bedingung und Anfang der Weisheit ist. Man hört v. 8 deutlich das Israel der Wüste reden. Das war ein Gottes Zorne verfallenes Geschlecht **דֹּר עֲבָרָה** Jer. 7, 29. **דֹּר עֲבָרָה** ist der die Schranke der Innerlichkeit durchbrechende Zorn. In solchem Zorne d. i. ganz und gar von ihm durchwaltet sind alle ihre Tage (vgl. 103, 15) geschwunden (**שָׁבוּ** sich kehren, Kehr machen z. B. Dt. 1, 24). Sie haben ihre Jahre verbracht **בְּהִיָּה** gleich einem Laute, der kaum hervorgegangen auch schon spurlos vergangen ist, das N. bed. den leisen dumpfen Laut, sei es Gemurmelt Job 37, 2 oder Geächz Ez. 2, 10. Mit **בְּהִיָּה**

v. 10 wird der Betrag angegeben: es sind darin befaßt 70 J., sie begreifen, belaufen sich auf so viel. Hitz.: die Tage, worin (בהם) unsere Jahre bestehen, machen siebzig Jahre, aber שְׁנֵי יָמִי neben שְׁנֵי יָמִי hat als dessen nähere genitivische Bestimmung zu gelten und die Accentuation ist nicht zu beanstanden. Neben den Plur. שְׁנֵי תַּיִם tritt hier der poetische Plur. שְׁנֵי, welcher auch Dt. 32, 7 (sonst nicht im Pent.) vorkommt. Das wovon die Summe angegeben werden soll steht als *cas. absol.* voraus. Luthers: *siebenzig Jar, wens hoch kompt so sinds achtzig*, wie auch Symm. sein ἐν πεν-
 quodécim (bei Chrysost.) gemeint hat, wird durch das talm. הג' לנבירות
 „zum höchsten Greisenalter gelangen“ (*b. Mo'ed katan* 28^a) bestätigt und mit Recht von Hitz. u. Olsh. gebilligt; גְּבִיּוֹרָה bed. 71, 16 Vollkraft, hier Vollmaß. Siebzig, höchstens achtzig J. waren der Durchschnittsbetrag des äußersten Lebensalters, zu welchem die in der Wüste aussterbende Generation gelangte. שְׁנֵי תַּיִם übers. LXX τὸ πλεον αἰών, aber שְׁנֵי תַּיִם ist nicht s. v. a. שְׁנֵי תַּיִם. Das V. שְׁנֵי תַּיִם bed. sich ungestüm gebaren z. B. von bestürmendem Bitten Spr. 6, 3., von insolenter Behandlung Jes. 3, 5., wov. שְׁנֵי תַּיִם (hier שְׁנֵי תַּיִם) das Ungestüm und insbes. das großthuerische prahlerische Auftreten Iob 9, 13. Jes. 30, 7. Der D. will sagen, daß alles womit unsere Lebenszeit stolzt (Reichtum, Ansehn, Wolleben, Schönheit u. s. w.), recht besehen, doch nur שְׁנֵי תַּיִם ist, indem es uns Beschwerde und Mühe macht, und שְׁנֵי תַּיִם, weil ohne wahren Gehalt und Werth. An dieses 2. Präd. schließt sich der Begründungssatz an. שְׁנֵי תַּיִם ist *infin. ad.* v. שְׁנֵי תַּיִם Dt. 32, 35: eilends (Symm. Quinta Hier.). Das V. שְׁנֵי תַּיִם bed. in allen sem. Dialekten *transire*; nach dieser Bed., welche Num. 11, 31 transitiv gewendet ist, übers. jüd. Aussl. u. Schultens richtig: *nam transit velocissime*. Auf das Perf. שְׁנֵי תַּיִם folgend behauptet der Modus der Folge שְׁנֵי תַּיִם seine rückblickende Bed. Die Verstärkung desselben durch das intentionale *ah* ist bei der 1 p. *sing.* üblicher z. B. Gen. 32, 6 als bei der 1 p. *plur.*, wie hier und Gen. 41, 11. Ew. §. 232^a. Der D. blickt vom Lebensausgang auf den Lebensverlauf zurück. Da erscheint das Leben mit allem worauf es stolz war als leere Beschwer, denn eilends gings vorüber und wir flogen fort, wir wurden auf Flügeln der Vergänglichkeit schnellen Flugs dahingetragen. Solches erfahrend sollte man sich zur Furcht Gottes treiben lassen, aber wie selten geschieht das, und doch ist Furcht Gottes Bedingung und Anfang der Weisheit. Das V. שְׁנֵי תַּיִם 11^a, wie es überh. nicht bloß begriffliche, sondern praktisch lebendige und wirksame Erkenntnis bez., ist hier von Erkenntnis gemeint, die das Erkannte sich zum Heile gereichen läßt. Danach bestimmt sich der Sinn von שְׁנֵי תַּיִם. Das Suff. ist hier entw. *gen. subj.*: gemäß deiner Furchtbarkeit (שְׁנֵי תַּיִם wie Ez. 1, 18), oder *gen. obj.*: gemäß der Furcht die dir gebührt, was an sich schon (vgl. 5, 8. Ex. 20, 20. Dt. 2, 25) näher liegt und hier die so selten sich findende Erkenntnis als durch Furcht Gottes bestimmte, als wahrhaft religiöse bez. Um solche Erkenntnis bittet Mose für sich und Israel: zu zählen unsre Tage lehre recht verstehen. Wie שְׁנֵי תַּיִם gemeint ist, zeigt 1 S. 23, 17., wo שְׁנֵי תַּיִם „er weiß es nicht anders, weiß es wol“ bed. Hitz. zieht es gegen die Acc. zu שְׁנֵי תַּיִם, aber unsre Tage zu zählen ist schon an sich s. v. a. allstündlich die Vergänglichkeit und Kürze der Lebenszeit zu bedenken, und שְׁנֵי תַּיִם bit-

tet um rechte erfahrungsmäßige Befähigung dazu. Das folg. Fut. fügt zur Aufforderung, wie oft, Zweck und Folge. Man fasse aber **הָרִיא** nicht mit Ew. Hitz. in der Bed. als Opfer darbringen, was dieses V. für sich allein (warum nicht **וְנִזְכָּרִים**?) nicht bed. kann. Falsch auch Böttch. nach Spr. 2, 10.: daß wir bringen ins Herz Weisheit, was **בְּלֵב** heißen mußte. **הָרִיא** bed. vom Landbau her „davontragen, gewinnen, eig. einbringen“, näml. in die Scheuer 2S. 9, 10. Hagg. 1, 6., der Feldertrag und überh. der Erwerb oder Gewinn heißt davon **הָבִיאוּ**. Ein weises Herz ist die Frucht, die man von solchem Tagezählen einerntet oder einschenert, der Gewinn, den man von solcher steten Selbsterinnerung an das Ende davonträgt. **הָרִיא** ist poetisch gesteigerter Ausdruck für **לֵב הָרִיא**, wie **סָרַפָּא** **לֵב** Spr. 14, 30 ein gelassenes sanftes Herz bed.

V. 13—17. Auf die Bitte um heilsame Erkenntnis des göttlichen Zornverhängnisses folgt nun die Bitte um Wiederbegnädigung und der Wunsch, daß Gott sein Heilswerk verwirklichen und Israels Vornehmen dazu segnen möge. Wir vernehmen hier Mose's bekannte Gebetssprache Ex. 32, 12., wonach **שִׁיבָה** nicht als Bitte um Rückkehr Gottes zu Israel, sondern um Abkehr von seinem Zorn gemeint ist, und der eingemischte Seufzer **יִרְדְּדֵנוּ** fragt, wie lange dieses Zürnen, welches Israel ganz aufzureiben droht, noch währen soll. Nach ebendieser Parall. erkl. sich **יִרְדְּדֵנוּ**: Gott möge Reue oder Leid (was hier zusammenfällt) empfinden ob seiner Knechte d. i. ob der ihnen zugefügten Trübsal. Die Benennung der Gemeinde mit **עַבְדֶּיךָ** (wie Dt. 9, 27 vgl. Ex. 32, 13 der Patriarchen) erinnert an Dt. 32, 36.: *über seine Knechte wird er Mitleid empfinden* (*Hithpa.* statt des *Ni.*). Auf die Bitte um Wendung des Zorns folgt v. 14 die Bitte um Zuwendung der Gnade. In **בִּבְקֶרֶךְ** liegt der Ged., daß es bisher Nacht in Israel gewesen ist. **בִּבְקֶרֶךְ** ist also Beginn einer neuen Gnadenzeit. In **שִׁבְעֵנִי** (wozu **זִכְרֶךָ** zweiter Objektsacc.) liegt der Ged., daß Israel unter dem Zorne nach Gnade hungrig geworden ist, vgl. das Adj. **שִׁבְעֵנִי** in gleicher tropischer Bed. Dt. 33, 23. Auf den bittenden Imper. folgen zwei intentionelle Modi: so wollen wir, oder: auf daß wir frohlocken und uns freuen, denn solche Futt. setzen den Vorsatz etwas zu erreichen als Folge oder Zweck des Vorhergesagten Ew. § 235^a. **בְּבִלְיֵהֶינִי** ist nicht von den Vv. der Freude regirt (118, 24), in welchem Falle es **בְּהִיָּהֶינִי** heißen würde, sondern adv. Zeitbestimmung (145, 2. Jer. 35, 8): innerhalb der uns beschiedenen Lebensdauer. Daß die Trübsalszeit schon lange angedauert hat, sieht man aus v. 15. Die Dauer der 40 Zornjahre, die mitten in ihrem Verlaufe wie eine Ewigkeit erschienen, wird zum Maße der erflehten Wiedererquickung gemacht. Den Plur. **יָמֵי** statt **יָמִי** hat unser Ps. nur mit Dt. 32, 7 gemein; das biblische Hebräisch kennt ihn sonst nicht. Und der auch sonst vorkommende poetische Plur. **יָמֵי** statt **יָמִי** erscheint zuerst Dt. 32, 7. Der Sinn des **עֲזִיבוֹנִי**, worin sich **יָמֵי** genitivisch besonders, erklärt sich aus Dt. 8, 2 ff., wonach der 40j. Wüstenzug den Zweck hatte, Israel durch Leiden zu demütigen (**עֲזִיבוֹנִי**) und zu prüfen. Am Schlusse dieser 40 J. steht Israel an der Schwelle des Verheißungslandes. An dessen Besitznahme knüpften sich für Israel alle endzeitigen Hoffnungen. Wir wissen aus Gen. c. 49., daß das der Horizont des weissagenden Segens Ja-

kobs ist. In die Bitte um Erreichung dieses Ziels endigt auch dieser Psalm v. 16. 17. Mit dem majestätischen Gottesnamen אֲדֹנָי hat der Psalmist v. 1 anzubeten begonnen; mit dem gnadenreichen Gottesnamen יְהוָה begann er v. 13 zu bitten; jetzt, wo er Gott zum dritten Male nennt, gibt er ihm den glaubensvollen Doppelnamen אֲדֹנָי אֱלֹהֵינוּ. Mit dreimaligem כָּל wechselt einmal אֵל; das Heil ist nicht Israels Selbstwerk, sondern das Werk Jahve's, es kommt also von oben, kommt Israel entgegen. Es verdient bemerkt zu werden, daß das N. כָּל in der ganzen Tóra nur im Deuter. vorkommt und zwar auch hier vom heilwärtigen Walten Jahve's 32, 4 vgl. 33, 11. Das Werk des HERRN nennt die Gemeinde, inwiefern Er es durch sie vollzieht, מַעֲשֵׂה ה' רַבִּי. Dieser Ausdruck רַבִּי als Bez. menschlichen Vornehmens läuft durch das ganze Deuter. 2, 7. 4, 28. 11, 7. 14, 29. 16, 15. 24, 19. 27, 15. 28, 12. 30, 9. In dem Werke des HERRN enthüllt sich die Lichtseite seiner Herrlichkeit, deshalb heißt es יְהוָה, auch das ist ein der deut. Sprache wenigstens nicht fremdes Wort Dt. 33, 17. Es erweist sich darin 'נִסֵּי ה' seine Hold- und Leutseligkeit — ein Ausdruck, den David 27, 4 von Mose entlehnt hat. יְהוָה und יְהוֹרָא sind Optative. בְּיָנִי dringliche Bitte, *imper. obsecrantis*, wie die Alten sagen. Mit Waw wird ders. Ged. noch einmal ausgesprochen (vgl. Jes. 55, 1 וְכִי ja kommt) — eine schlichte kindliche Anadiplosis, welche uns lebhaft an das in immer gleichen Ged. kreisende und ebendadurch tief zum Herzen redende Deuter. erinnert. So begleitet uns der deuter. Eindruck dieses Ps. von Anfang bis zu Ende, von מִצֵּיץ bis מַעֲשֵׂה ה' רַבִּי. Es wird nun auch nicht zufällig sein, daß die Liebe zu Gleichnissen, welche eine Eigentümlichkeit des Deuter. ist (1, 31. 44. 8, 5. 28, 29. 49 vgl. 28, 13. 44. 29, 17. 18), sich in diesem Ps. wiederfindet.

PSALM XCI.

Schutzhied in Kriegs- und Pestzeit.

Erste Stimme:

- 1 Der im Schirme des Höchsten sitzt,
Im Schatten des Allmächtigen weilet —

Zweite Stimme:

- 2 Ich spreche zu Jahve: meine Zuflucht und Berghöh,
Mein Gott, auf den ich traue.

Erste Stimme:

- 3 Denn Er wird dich retten vor Voglers-Strick, vor Verderbens-Pest.
- 4 Mit seiner Schwinge wird er dich schützen,
Und unter seinen Flügeln bist du geborgen,
Schild und Tartsche ist seine Wahrheit.
- 5 Du darfst nicht fürchten nächtlichen Schrecken,
Den Pfeil, der daherfliegt des Tages,
- 6 Die Pest, die im Dunkel hinschleicht,
Die Seuche, die verheeret des Mittags.
- 7 Fallen dir zur Seite Tausend und Myriaden dir zur Rechten,
Zu dir naht es nicht —
- 8 Nein, mit eignen Augen wirst du zuschaun
Und die Bezahlung der Frevler sehen.

Zweite Stimme:

- 9 Denn du, o Jahve, bist meine Zuflucht!

Erste Stimme:

- Den Höchsten hast du gemacht zu deiner Wohnstatt.
 10 Nicht trifft dich die Reihe des Misgeschicks,
 Und die Plage kommt nicht zu nahe deinem Zelte.
 11 Denn seine Engel hat er dir entboten,
 Dich zu behüten auf allen deinen Wegen.
 12 Auf Händen werden sie dich tragen,
 Daß du nicht stoßest an einen Stein deinen Fuß.
 13 Ueber Löwen und Ottern wirst du hinschreiten,
 Zertreten Leuen und Drachen.

Dritte (göttliche) Stimme:

- 14 Denn er liebt mich, so befrei' ich ihn,
 Entrücke ihn, denn er kennt meinen Namen.
 15 Wird er mich anrufen, so erhör' ich ihn,
 Bei ihm bin ich in Bedrängnis;
 Ich reiße ihn heraus und bring ihn zu Ehren.
 16 Mit Lebenslänge sättige ich ihn
 Und laß ihn sich weiden an meinem Heil.

Auf das uralte Lied folgt ein anonymes (von LXX ohne Gewähr *תַּפְּ דָּוִיד* überschrieben), von unbestimmbarer Abfassungszeit und hier nur deshalb angereicht, weil der letzte V. mit dem vorletzten von Ps. 90 zusammenklingt; dort wird um Offenbarung des Werkes Jahve's gebeten, hier verheißt J.: *ich werde ihm zu schauen geben mein Heil*, das *וְיִשְׁמַח* ist eben seine verwirklichte *וְיִשְׁמַח*. Auch sonst berühren sich beide Ps., z. B. in dem auf Gott bezogenen *מִיָּדָיו* (s. *Symbolae* p. 60).

In diesem Ps., dem kirchlichen *Invocavit*-Ps., welcher die beschirmende und rettende Gnade preist, die in aller Gefahr und Noth der in Gott gläubig Geborgene erfährt¹, tritt uns gleich zu Anfang das Verhältniß von v. 2 zu v. 1 als neckendes Räthsel entgegen. Faßt man v. 1 als in sich geschlossenen Satz, so ist er tautologisch. Faßt man *אֲמַר* v. 2 als Partic. (Hier.: *dicens*) statt *אֲמַר*, auf Pathach lautend, weil Verbindungsform (vgl. 94, 9. 136, 6), so hätte das participiale Subj. ein participiales Präd.: der Sitzende ist sagend, was unschön und auch unwahrscheinlich, da *אֲמַר* sonst immer 1 *p. fut.* ist. Faßt man *אֲמַר* als 1 *p. fut.* und v. 1 als vorausgeschickte Appos. des Subj.: als ein solcher welcher sitzt . . sage ich, so stößt man sich an *וְיִשְׁמַח*; dieser Uebergang des Partic. ins Finitum, zumal ohne Copula (*וְיִשְׁמַח*), ist beirrend. Liest man aber den Ps. weiter, so findet sich, daß die gleiche Schwierigkeit des Personenwechsels wie im Eingange weiterhin mehrere Mal wiederkehrt. Olsh. Hupf. Hitz. entfernen sie durch allerlei Correcturen. Aber Grund dieses schroffen Personenwechsels ist die schon im Trg. erkannte, obwol abgeschmackt gedeutete, zuerst aber von J. D. Michaelis und Mr. durchschaute dramatische Haltung des Ps. Es reden nämll. zwei Stimmen (wie in Ps. 121), zuletzt kommt als dritte die Jahve's hinzu. Seine verheißungsreiche Schlußrede bildet viell. nicht unzufällig eine siebenzeilige Str. Ob der Ps. so mehrstimmig, etwa in drei

1) Deshalb mit Ps. 3 (*פְּנִינֵי שִׁיר פְּנִינֵי*) Lied der Widerfahrnisse d. i. Schutzlied bei zustoßenden Fährlichkeiten genannt *j. Schabbath* 8 col. 2. *Midrasch Schocher tob* zu 91, 1 und anderwärts, wie Sebald Heydens Psalmlied: „Wer in dem Schutz des Höchsten ist und sich Gott thut ergeben“ Präservativ wider die Pest überschrieben ist.

Chören, auch zur liturgischen Ausführung gekommen ist, wissen wir nicht, aber der D. hat ihn jedenfalls dramatisch, wie die Uebers. ihn darstellt, entworfen. Es ist trotz der vielen Wiederklänge älterer Muster einer der frischesten schönsten Ps., dem 2. Th. des B. Jesaja ähnlich in der leichtbeschwingten, farbenreichen und durchsichtigen Sprache.

V. 1—2. Als Bergender heißt Gott **קָלִיּוֹן** der unnahbar Hohe und als Schattender **יְשִׁר** der unüberwindlich Allgewaltige; der Glaube aber nennt ihn bei seinem Heilsnamen **יְיָ** und mit dem Suff. der Zueignung **אֱלֹהֵי**. Man erinnert sich bei v. 1 f. an die Ausdrücke des B. Iob 39, 28 vom Nisten des Adlers in seinem Horste. Der Accentuation nach wäre 2^a mit Geier zu übers.: „*Dicit: in Domino meo (oder Domini) latibulum etc.*“ Aber natürlicher ist die Verbindung: **אֱלֹהֵי יְיָ**, da in beiden Halbversen Andrede folgt.

V. 3—9^a. **קִישׁ** wie Spr. 6, 5. Jer. 5, 26 ist die an Klang dunkelste Form für **קִישׁ** oder **יִקְשׁ** 124, 7. Gemeint ist der Tod oder „der des Todes Gewalt hat“ Hebr. 2, 14 vgl. 2 Tim. 2, 26.; Voglers Schlinge ist Bild der Todesgefahr Koh. 9, 12. Bei v. 4 soll man sich an Dt. 32, 11 erinnern: Gott schirmt die Seinen wie ein Adler mit seiner großen starken Schwinge; **אֶבְרָה** ist *nom. unitatis* Schwungfeder zu **אָבַר** Jes. 40, 31 und das *Hi. הִסֵּךְ* v. **סִכֵּךְ** mit Dativobj., wie 140, 8 das *Kal*, bed. Deckung, Obhut gewähren. Das *an. λήγ.* **סִכָּךְ** ist seinem Stammwort nach etwas rings Umgebendes, hier neben **אֶבְרָה** eine allseits den Körper umgebende Schutzwaffe, also nicht dem syr. **ܫܡܝܢܐ** Burg (**בִּרְמִיָּה**, **בִּרְמִיָּה**), sondern **ܫܡܝܢܐ** Schild entsprechend. Das Trg. übers. **אֶבְרָה** mit *ὑπερώς* und **סִכָּךְ** mit *ἐπιβλή*, was auf die runde *parma* führt. **אֱמֶת** ist die Wahrheit der göttlichen Verheißungen. Diese ist ein unüberwindlicher Schutz *a*) in Kriegszeiten v. 5 bei nächtlichen Ueberfällen und beim Kampf am Tage; *b*) in Pestzeiten v. 6., wo der Verderbensengel, der verheerend das Volk durchzieht (Ex. 11, 4), dem in Gott Geborgenen weder in Mitternachts- noch in Mittagszeit etwas anhaben kann. Das Fut. **יִהְיֶה** ist die rhythmischere und in der Bed. grassiren und dahinschwinden üblichere Form für **יָלַךְ**. Bei **יִשָּׁד** denken LXX A. S. irrtümlich an den Dämonen-Namen **יָש**. Es ist metaplastisches (wie v. **יָש** gebildetes) Fut. für **יָשָׁד**, vgl. Spr. 29, 6 **יָרִיץ**, Jes. 42, 4 **יָרִיץ** *frangetur*. — 7^a ist hypothetischer Vordersatz: *si cadant*, das Prät. würde *cecidissent* bed. Ew. §. 357^b. Mit **רַק** wird eingeleitet was lediglich und ausschließlich sich ereignen wird. Richtig Burk: *nullam cum peste rem habebis, nisi ut videas*. Nur Zuschauer wirst du sein und zwar unnahbar und überbleibend mit eignen Augen, den Sterbenden gegenüber dich als Lebendiger fühlend. Und schau wirst du, wie Israel in der Passanacht, die gerechte Vergeltung, welcher die Frevler verfallen. **יִשְׁלַח** Vergeltung ist *an. λήγ.* vgl. **יִשְׁלַח** Jes. 34, 8. Gotte die Ehren gebend bestätigt die zweite Stimme diese Verheißungen.

V. 9^b—16. Die erste Stimme setzt diese Bestätigung fort und spinnt die Verheißungen weiter: du hast den Allerhabnen gemacht zu deiner Wohnstatt (**בְּיִצְיֹן**), nicht wird dich treffen. . Die Verheißungen steigen immer höher und lauten herrlicher. Das *Pu. אָנֹה* eig. zugewendet wer-

den s. v. a. zustoßen wie Spr. 12, 21., Aq. gut *οὐ μεταθῆσεται πρὸς σέ κακία*. כַּחֲסִי־לֵא erinnert an Jes. 54, 14., wo לֵא folgt, hier אַ wie Richt. 19, 13. Die Engelobhut, die dem Gottvertrauenden zutheil wird, erscheint v. 11. 12 als allgemeine, nicht vereinzelte und nur in außerord. Fällen sich ereignende Thatsache. *Haec est vera miraculorum ratio* — bemerkt hiezu Brentius — *quod semel aut iterum manifeste revelent ea quae Deus semper abscondite operatur*. In קִי־אֱלֹהִים hat sich das Suff. mit der vollen Futurform verbunden; 12^b übers. LXX richtig: *μήποτε προσκύψης πρὸς λίθον τὸν πόδα σου*, denn קִי hat überall sonst und also wol auch hier u. Spr. 3, 23 trans. Bed., nicht intrans. (Äq. Hier.; Symm.), vgl. Jer. 13, 16. Was der Gottvertrauende kraft dieses engelisch vermittelten göttlichen Beistandes vermag, sagt v. 13. Die Verheißung erinnert an Mr. 16, 18 *ὅφεις ἄροῦσι* sie werden Schlangen heben, noch mehr aber an Lc. 10, 19: *siehe ich gebe euch die Machtvollkommenheit zu treten ἐν ἰσχύϊ ὄφτων καὶ σκορπίων καὶ ἐπὶ πᾶσαν τὴν δύναμιν τοῦ ἔχθρου*. Es sind allerlei verderbliche Mächte der Naturwelt und sonderlich der Geisterwelt gemeint; sie heißen Löwen und Leuen von Seiten ihrer Verderben drohenden offenen Gewalt, Ottern und Drachen von Seiten ihrer giftigen heimlichen Tücke. In 13^a wird verheißt, daß der Gottvertrauende stolz in Gott und unbeschädigt über diese Unholde hinschreiten, in 13^b daß er sie zu Boden treten wird (vgl. Röm. 16, 20). Was nun am Schlusse des Ps. die göttliche Verheißungsstimme sagt, ist der Form nach ein Nachklang aus Ps. 50. Dort lauten v. 15 und v. 23 fast wörtlich gleich. Zu 15^b ist Gen. 46, 4 und bes. Jes. 63, 9 zu vergleichen; in *b. Taanith* 16^a wird daraus gefolgert, daß Gott Mitleid hat mit den Leidenden, die er zu züchtigen und zu prüfen durch seine Heiligkeit genöthigt ist. Das „Heil Jahve's“ ist wie 50, 23 die volle Wirklichkeit des göttlichen Gnadenrathschlusses. Die endzeitige Herrlichkeit zu erleben war der Wonnegedanke der alttest. und in der apostolischen Zeit auch der neutest. Hoffnung.

PSALM XCII.

Sabbatgedanken.

- 2 Es ist gut, dankzusagen Jahve
Und zu harften deinem Namen, o Höchster —
- 3 Zu verkündigen am Morgen deine Gnade
Und deine Treue in den Nächten
- 4 Auf Dekachord und auf Nabla,
Auf sinnigem Spiel mit Cither.
- 5 Denn du erfreust mich, Jahve, durch dein Walten,
Ob der Werke deiner Hände kann ich jubeln.
- 6 Wie groß sind deine Werke, Jahve,
Gewaltig tief sind deine Gedanken.
- 7 Ein Thiermensch bleibt erkenntnislos,
Und ein Thor sieht das nicht ein.
- 8 Wenn aufsproßten Gottlose gleichwie Kraut
Und erblühten alle Unheilverübenden,
Geschah's daß sie schlechthin vernichtet würden,
- 9 Und du bist Erhabenheit auf ewig, Jahve!

- 10 Denn siehe deine Feinde, Jahve —
Denn siehe deine Feinde werden umkommen,
In Auflösung gerathen alle Unheilverübenden.
- 11 Und du erhöhst einer Antilope gleich mein Horn,
Uebergossen werd' ich mit erfrischendem Oele.
- 12 Und es weidet sich mein Aug' an meinen Laurern,
An denen die böswillig wider mich aufstanden letzen sich meine Ohren.
- 13 Der Gerechte wird gleich der Palme sprossen,
Wie eine Ceder auf Libanon emporwachsen.
- 14 Gepflanzt im Hause Jahve's
Werden sie in den Vorhöfen unseres Gottes Blüten treiben.
- 15 Noch sind sie triebkräftig im hohen Alter,
Saftvoll und laubgrün bleiben sie,
- 16 Zu verkündigen, daß geradsinnig Jahve,
Mein Hort, und ist kein Unrecht an ihm.

Dieser *Sang-Psalm auf den Sabbat-Tag* war unter den Wochenpsalmen des nachexilischen Gottesdienstes (vgl. S. 23. 213) der Sabbatps. und wurde des Morgens beim Weinopfer des ersten Tamid-Lammes gesungen, wie bei dem sich anschließenden Sabbat-Musaf-Opfer (Num. 28, 9 f.) ein Stück des (in 6 Stücke getheilten) Liedes Dt. 32 und beim Mincha- oder Abendopfer-Gottesdienst Sabbat um Sabbat eins der drei Stücke Ex. 15, 1—10. 11—19. Num. 21, 17—20 (*b. Rosch ha-Schanu* 31^a). Eine Reminiscenz aus Ps. 92, nur wenig von LXX abweichend, ist 1 Macc. 9, 23, wie 1 Macc. 7, 17 ein Citat aus Ps. 79. Was den sabbatlichen Inhalt des Ps. anlangt, so ist schon dort im Talmud streitig, ob der Schöpfungssabbat (R. Nechemja, wonach Trg.) oder der Schluß-Sabbat der Weltgeschichte bezielt sei (R. Akiba: der Tag der ganz und gar Sabbat, vgl. Athanasios: ἀνεῖλ ἐκείνην τὴν γενησομένην ἀνάστασιν). Das Letztere ist verhältnismäßig richtiger. Er preist Gott den Welterschöpfer als Weltregierer, dessen Walten eitel Gnade und Treue ist, und beruhigt sich angesichts des blühenden Zustands der Frevler mit der Aussicht auf den schließlichen Ausgang, welcher Gottes Gerechtigkeit, die für oberflächliche Betrachtung dormalen unerkennbare, glänzend rechtfertigen und die Gemeinde der Gerechten in einen blühenden Palmen- und Cedernhain auf heiligem Grund und Boden wandeln wird. In dieser Aussicht berühren sich Ps. 92, 12 und 91, 8., so wie auch an der Spitze beider Gott עֲלֵיךְ heißt. Daß aber in beiden das Tetragramm siebenmal vorkommt, wie Hgst. sagt, trifft nicht zu. Nur der Sabbatps. (nicht Ps. 91) wiederholt siebenmal den allerheiligsten Namen. Und gewiß ist auch das unverfehlbare Strofschema 6. 6. 7. 6. 6. nicht unbedeutend. Die Mitte des Ps. trägt das Gepräge der Sabbatzahl. Bemerkenswerth ist auch, daß der D. die Siebenzahl mittelst Anadiplosis v. 10 gewinnt. Solche emphatische Steigerung mittelst Wiederholung ist unsrem Ps. mit 93, 3. 94, 3. 96, 13 gemeinsam.

V. 2—4. Der Sabbat ist der Tag, den Gott geheiligt hat und den man Gotte heiligen soll, indem man, von den Werkeltagsgeschäften abgekehrt (Jes. 58, 13 f.), lobpreisender Anbetung Gottes, diesem eigentlichsten seligen Sabbatgeschäfte, obliegt. Es ist gut, d. h. nicht allein gut in den Augen Gottes, sondern auch gut für den Menschen, innerlich wolthund, lieblich und selig. Die Gnade wird absichtlich mit dem Morgenanbruch verbunden, denn sie ist selber Morgenlicht, welches die Nacht durchbricht (30, 6. 59, 17), und die Treue mit den Nächten, denn in den Gefährden der Nachteinsamkeit ist sie die beste Gefährtin und Leidens-

nächte sind die Folie ihrer Bewährung. נָכֵל (נָכַל) ist s. v. a. נָכֵל עֲשׂוֹר 33, 2. 144, 9: die zehnsaitige Harfe oder Lyra. חֲזִיוֹן ist Saitenspiel (s. zu 9, 17), und zwar, da הִנָּה an sich kein passendes Wort für das Rauschen (*strepitus*) der Saiten ist, das Stegreif- oder Fantasienspiel (bei Am. 6, 5 verächtlich (פָּרַט) was, was sowol zu 9, 17 (wo es dem *Forte* des Zwischenspiels beigelegt ist) als zu der Verbindung mit כּ instrumenti paßt.

V. 5—7. Begründung dieser Anpreisung des Lobpreises Gottes. Während מַעַל das übliche Wort für Gottes geschichtliches Walten (44, 2. 64, 10. 90, 16 u. s. w.) ist, bez. מַעֲשֵׂי יְרֵיָה die Werke des Welterschöpfers, obwol nicht mit Ausschluß derer des Weltregierers (143, 5). Ueber die Schöpfungsoffenbarung und überh. die Offenbarung Gottes sich freuen zu können ist eine Gabe von oben, welche empfangen zu haben der D. dankbar bekennt. Die Vulg. beginnt v. 5 *Quia delectasti me* und Dante *Purg. XXVIII, 80* nennt deshalb den Ps. *il Salmo Delectasti*; eine lachende Frauengestalt, welche das paradiesische Leben darstellt, sagt, indem sie Blumen sammelt, sie sei so heiter, weil sie mit dem Psalme *Delectasti* sich an der Herrlichkeit der Werke Gottes ergötze. Die Werke Gottes sind überschwenglich groß; sehr tief seine Gedanken, welche die Menschengeschichte gestalten und selber in ihr Gestalt gewinnen (vgl. 40, 6. 139, 17 f., wo ihnen unendliche Inhaltsfülle, Jes. 55, 8 f., wo ihnen unendliche Höhe zugesprochen wird). Der Mensch kann weder die Größe der göttlichen Werke ermessen, noch die Tiefe der göttlichen Gedanken ergründen, der Erleuchtete erkennt aber die Unermeßlichkeit jener und die Ungründlichkeit dieser, während ein אִשִּׁי-בָּצֵר ein Thierheits-Mensch *homo brutus* (s. 73, 22) nicht zur Erkenntnis kommt (אִשׁ לֹא יָרִיךְ absolut wie 14, 4) und ein דִּבְרֵי טֹפֵל oder geistig Schwerfälliger, dessen Fleischigkeit seine Geistigkeit überwiegt, אֲרִיזוֹת (vgl. 2 S. 13, 17) *id ipsum*, näml. wie unaussforschlich Gottes Gerichte und unausspürbar seine Wege (Röm. 11, 33), nicht einsieht.

V. 8—10. Näher besehen ist das Glück der Gottlosen nur zeitweiliger Schein. Die Infinitiv-Construction v. 8 setzt sich im historischen Tempus fort, und es läßt sich auch historisch übers.; vor וְאֵל הָרָחֹק יִחְשְׁבֶנָּה (Saadia: فَاتَّح) wie Job 27, 14 hinzuzudenken. Es ist von einem geschichtlichen Vorkommnis die Rede, welches in seinem Anfang, Fortgang und Ausgang bis heute sich häufig wiederholt und immer wieder bestätigt hat. Und so werden die Gottlosen auch fernerhin und einmal schließlich peremptorischem (עֲרִירִי-צֵר) Vernichtungsgerichte verfallen. J. ist אֵל לְעֹלָם, er ist seinem Wesen und Walten nach „Höhe auf ewig“ d. i. in Verhältnis zur Creatur und dem Treiben hienieden immergleiche absolute Jenseitigkeit, schlechthin unnahbar dem hienieden dummstolz sich auflähdenden und titanisch sich erhebenden Widergöttlichen und es nur so lange gewähren lassend, bis die Frist seiner tauben Blüte abgelaufen. So wird und muß denn also die zeitliche Geschichte enden in endlichen Sieg des Guten über das Böse: denn siehe deine Feinde, Jehova — denn siehe deine Feinde. . וְיָדָה weist wie mit Fingern auf das unausbleibliche Ende, und die affektuose Anadiplosis athmet für Gottes Sache als die eigne

eifernde Liebe. Gottes Feinde werden umkommen, aus den Fugen gehen יִרְחֲצֻהוּ (vgl. Iob 4, 11) werden alle Unheilverübenden. Jetzt bilden sie eine kompakte Masse, die aber zerfallen wird, wenn dereinst die Mischung des Guten und Bösen ein Ende hat.

V. 11—13. Die bisher unterdrückte Gemeinde steht dann gerechtfertigt und herrlich da. Die *fut. consec.* gehen als Prätt. der idealen Vergangenheit weiterhin in den reinen Ausdruck der Zukunft über. LXX übers.: καὶ ὑψωθήσεται (יִרְחֲצֻהוּ) ὡς μονόκερως τὸ κέρας μου. Unter ראים (inkorrekt für ראם, Grundform ראם) μονόκερως ist wol der nach Aristoteles und Talmud einhörnige *oryx* zu verstehen (s. zu 29, 6. Iob 39, 9—12); dieser heißt talm. קרש (viell. verkürzt aus μονόκερως), auch gebraucht der Talm. ארזילא (Gazelle) als gleichbed. mit ראם (aram. *defin.* (רִישָׁא).¹ Die Grundstellen des Thierbildes sind Num. 23, 22. Dt. 33, 17.; das Horn ist Bild wehrhafter Macht und zugleich stattdlicher Zier, und das frische grüne Oel Bild des siegesfreudigen Wol- und Hochgefühls, von dem die Gemeinde dann durchdrungen ist (Act. 3, 19). Falsch faßt LXX בְּלִיָּה als *inf. Pi.* τὸ γῆρὺς μου mein Gealtertsein, was das *Pi.* nicht bed. kann; es ist 1 *praet. Kal* von בָּלַל *perfusus sum* (vgl. arab. *balla* feucht s., *ballah* und *bullah* Feuchte, Wolsein, Jugendfrische), und die auch sonst in dieser Form von Vv. כִּשׁ ohne *Waw convers.* vorkommende Ultima-Betonung (s. zu Iob 19, 17) darf nicht beirren. In שִׁבְּן בִּשְׁבֵּן ist das sonst nur vom Oelbaum selbst gebräuchliche Eigenschaftswort auf das die Kraft seines saftigen Grüns wie eine Essenz enthaltende Oel übertragen. Die *ecclesia pressa* ist dann *triumphans*. Das Auge, das sonst scheu und thränenvoll auf die Verfolger blickte, die Ohren, denen sonst schon ihr Name und die Kunde ihrer Nähe Schrecken einflößte, sehen nun ihre Lust an ihnen den hinweggetilgten. שִׁמַּח (nur hier) folgt dem Sinne von ראה ב (vgl. نظر في etwas sich hineinversenkend betrachten. שִׁבְּן ist entweder Subst. n. d. F. בִּישׁ, גִּיר oder Partic. in der Bed. „die mich feindlich beobachteten, mir auflauerten“, wie נִים geflohen Num. 35, 32., סִיר sich entfernt habend Jer. 17, 13., שִׁבַּח zurückgekehrt Mi. 2, 8., denn diese Participialform hat nicht allein passive Bed. (wie מִיֵּל beschnitten), sondern zuweilen auch deponentisch-perfektische; חִישׁ Num. 32, 17., wenn hieher gehörig, mag beeilt = eilend bed., in שִׁבְּן aber ist keine solche passive Färbung des Sinnes vorstellbar, also: *insidiati* (Luzzatto *Gramm.* §. 518: *coloro che mi guatavano*) — man braucht es nicht mit Böttch. Olsh. für entstellt aus שִׁבְּרִי (dem apocopirten *prt. Pil.* desselben Verbi) zu halten, eher für dessen lautliche Erweichung (Ew. Hitz.). In 12^b übersetze man nicht: an den wider mich aufstehenden Bösthätigen (Bösewichtern); so das Adj. seinem Subst. vorauszuschicken hat (ausgen. das zahlwortartige רִב) im Hebr. auch angesichts der von Hitz. beigebrachten Stellen 1 Chr. 27, 5., 1 S. 31, 3² als unmöglich zu gelten, also: an den wider mich Aufstehenden als Bösewichter. Daß der D. nun v. 13 von sich selber auf den Gerechten

1) s. Lewysohn, Zoologie des Talmud §. 146 und 174.

2) In jener Stelle ist כֹּהֵן ראש als Ein Begriff (Hauptpriester) genommen, in dieser ist אנשים בקשת (Männer mit dem Bogen) mit Keil als Appos. anzusehen.

zu sprechen kommt, ist dadurch vermittelt, daß es überhaupt die Gemeinde der Gerechten d. i. nach der göttlichen Heilsordnung ihr Leben Einrichtenden ist, in deren Zukunft er hier einen Blick thut. Wenn die Blüte der Gottlosen ihr Ende nimmt, so nimmt alsdann Blüte und Wachstum des Gerechten erst recht seinen Anfang. Wie reich der Blütenstand der Dattelpalme דַּתָּן ist, erhellt daraus, daß sie, wenn sie ihre volle Größe erlangt hat, 300—400, hie und da sogar 600 Pfund Früchte trägt. Und es gibt keine anmutigere und majestätischere Erscheinung, als die Palme der Oase, diese Fürstin unter den Bäumen der Ebene, mit ihrem stolz emporgehobenen Blätterdiadem, ihrer weit zur Ferne ausblickenden und der Sonne frei ins Antlitz schauenden Stellung, ihrem unsterblichen Grün und ihrer immerfort aus der Wurzel sich verjüngenden Triebkraft — ein Bild des Lebens mitten in der Welt des Todes. Die Vergleichung des Gerechten mit der Palme, dem „gesegneten Baum“, dieser „Schwester des Menschen“, wie ihn die Araber nennen, bietet Vergleichspunkte in Menge. Neben der Palme steht die Ceder, die Fürstin der Bäume des Gebirges und insbes. des Libanongebirges. Der nächste Vergleichspunkt ist, wie דַּתָּן (vgl. Iob 8, 11) besagt, ihr stattlicher hoher Wuchs, dann überhaupt τὸ δασὺ καὶ θειρόν καὶ θρῆνον (Theodoret) d. i. die Intensität ihrer wachstümlichen Kraft, aber auch das Immergrün ihres Laubes und der Wolduft (Hos. 14, 7), den sie aushaucht.

V. 14—16. Der Grund und Boden, in welchen die Gerechten eingepflanzt oder (wenn man nicht mit LXX πεφυτευμένοι, sondern mit den andern Griechen μεταφυτευθέντες übers.) wohin sie verpflanzt sind und wo sie wurzeln, eine Pflanzung des HErrn, Ihm zum Preis, ist sein heiliger Tempel, die Centralstätte einer von da aus vermittelten, räumlich unbeschränkten hausgenossenschaftlichen Gemeinschaft mit Gott. Da stehen sie wie in heiliger Erde und Luft, die ihnen immer neue Lebenskräfte zuführen, treiben Blüthen (דַּתָּן wie Iob 14, 9) und bewahren grüne Lebensfrische und markige Lebenskraft (wie der Oelbaum 52, 10. Richt. 9, 9) bis in ihr spätes Alter (יָבִי von triebkräftigem Sprossen, s. über die וְנָבֵ Genesis S. 635 s.), vgl. Jes. 65, 22: *gleich der Dauer der Bäume ist dann die Dauer meines Volkes*; sie leben lange in ungebrochener Kraft, um im Rückblick auf ein an Erfahrungen göttlicher Gerechtigkeits- und Gnadenthaten reiches Leben das Bekenntnis zu bekräftigen, welches Mose Dt. 32, 4 an die Spitze seines großen Liedes stellt. Dort heißt es אֵין עֲנֵל, hier אֵין עֲנֵל. Dieses aus *awlātha* — so das *Keri* — mit Uebergang des *aw*, *au* in *ō* erweichte *ōlātha* findet sich auch Iob 5, 16 (vgl. עֲנֵל = עֲנֵל Ps. 58, 3. 64, 7. Jes. 61, 8) und ist in diesem Ps., der auch sonst sich mit dem B. Iob berührt (wie Ps. 107, welcher aber v. 42 עֲנֵל in עֲנֵל umsetzt), gewiß ursprünglich.

PSALM XCIII.

Der Königsthron über dem Völkermeere.

- 1 Jahve ist nun König, hat mit Hoheit sich bekleidet;
 Bekleidet hat sich Jahve, mit Macht gegürtet:
 So steht denn fest der Erdkreis ohne Wanken.

- 2 Feststeht dein Thron von Ur her,
Seit ewig bist DU.
- 3 Es erhoben Ströme, Jahve,
Erhoben Ströme ihr Dröhnen,
Es erheben Ströme ihr Getös.
- 4 Mehr denn Gedröhne großer Wasser,
Der herrlichen, der Brandungen des Meeres,
Ist herrlich in der Höhe Jahve.
- 5 Deine Zeugnisse sind unverbrüchlich,
Deinem Hause ziemt Heiligkeit,
Jahve, in Zeitenlänge.

Neben solchen Ps., welche die messianische Zukunft, sei es profetisch oder nur typisch oder typisch und profetisch zugleich als das weltüberwindende und weltbeglückende Königthum des Gesalbten Jahve's vorausschauen, gibt es andere, in denen die vollendete Theokratie als solche vorausgeschaut wird, nicht als Parusie eines menschlichen Königs, sondern Jahve's selber, als das in seiner Herrlichkeit offenbare Reich Gottes. Diese theokratischen Ps. bilden mit den christokratischen zwei einander parallel laufende Reihen der Weissagung auf die Endzeit. Die eine hat zum Zielpunkt den Gesalbten Jahve's, der von Zion aus alle Völker beherrscht, die andere Jahve, über den Cherubim sitzend, dem der ganze Erdkreis huldigt. Diese beiden Reihen convergiren im A. T. zwar, kommen aber nicht zusammen; erst die Erfüllungsgeschichte macht es klar, was im A. T. nur an einigen Höhepunkten der Profetie und auch der Lyrik (s. zu 45, 7) aufblitzt, daß die Parusie des Gesalbten und die Parusie Jahve's einunddieselbe ist.

Theokratie ist ein von Josephos gemünzter Ausdruck. Er nennt im Gegens. zu der monarchischen, oligarchischen und demokratischen Regierungsform anderer Völker die mosaische *θεοκρατία*, aber schüchtern, *ὡς ἂν τις εἶποι βιασάμενος τὸν λόγον*. Die Prägung des Ausdrucks ist dankenswerth, nur hat man sich der falschen Vorstellung zu entledigen, daß die Theokratie eine besondere Staatsverfassung sei. Die wechselnden Regierungsformen waren nur mannigfache Arten ihrer menschlichen Vermittelung. Sie selber ist ein über diese Vermittelungen erhabenes Wechselverhältnis Gottes und der Menschen, welches damit seinen ersten offenkundigen Anfang genommen, daß Jahve Israels König geworden (Dt. 33, 5 vgl. Ex. 15, 18) und welches schließlich sich dadurch vollendet, daß es diese nationale Selbstbeschränkung durchbricht, indem der König Israels zum König der ganzen innerlich und äußerlich überwundenen Welt wird. Darum ist die Theokratie ein Gegenstand der Weissagung und der Hoffnung. Und מְלִיכָה mit Bezug auf Jahve wird nicht nur gebraucht von dem ersten Anfang seiner Reichsherrschaft und von der Thatoffenbarung derselben an heilsgeschichtlichen Höhepunkten, sondern auch von dem Beginn der Reichsherrschaft in ihrer vollendeten Herrlichkeit. In diesem endzeitigen gipfelhaften Sinne lesen wir es z. B. Jes. 24, 23. 52, 7 und am allerunverkennbarsten Apok. 11, 17. 19, 6. Und in diesem Sinne ist מְלִיכָה יְהוָה die Lösung der theokratischen Ps. So schon 47, 9; der erste aber der mit dieser Lösung beginnenden Ps. ist Ps. 93. Sie sind alle nachexilisch. Der Höhepunkt, von welchem aus der eschatologische Fernblick sich aufthut, ist die Zeit der jungen Freiheit und des wiederhergestellten Staates.

„In nuce — sagt Hitzig treffend — ist dieser Ps. bereits im 9. V. des vorhergehenden enthalten, welcher wol von dems. Verf. herrührt. Dies beweist schon v. 3

(vgl. 92, 10) der ruckartige Ansatz der Rede, welche den Ged. in zwei Glieder auflöst, deren erstes sich auf den Vocativ יְהוָה herabsenkt.“ Die LXX B^a überschreibt ihn: *Eis tēn hēmēran tou prosasphatou, ote katōxiastai ē gē, allos pōdēs tō David*. Der 3. Theil dieser Ueberschrift ist nichtig. Der 1. (wofür A falsch: *toū asphatou*) bestätigt sich durch die talmudische Ueberlieferung. Ps. 93 war wirklich der Freitagsps. und zwar, wie *Rosch ha-Schana* 31^a gesagt wird: על שם שגמר מלאכיו כל שם שגמר ומלך עליהן (בשש) deswegen weil Gott da (am 6. Tage) seine Schöpferarbeit vollendet hat und über sie (seine Creaturen) zu herrschen begann, wonach jenes *ote katōxiastai* (al. *katōxiasto*) zu erkl.: als die Erde (mit den Creaturen und insbes. den Menschen) bevölkert worden war.

V. 1—2. Der Sinn von מִלְכִּי (mit *ā* bei Zinnor oder Sarka, wie 97, 1. 99, 1 bei *Dechi*¹⁾) ist geschichtlich und steht zwischen dem präsensischen מִלְכִּי ה' und dem futurischen מִלְכִּי ה' in der Mitte: J. hat das Königtum angetreten und herrscht nun. Das bisherige Walten Jahve's ist, da er sich des Gebrauchs seiner Allgewalt begeben, Selbsterniedrigung und Selbstentäußerung gewesen; nun aber zeigt er sich in seiner ganzen alles überragenden Erhabenheit, er hat diese wie ein Gewand angelegt, er ist König und zeigt sich der Welt nun auch im Königstulare. Das erste לְבַשׁ hat *Olewejored*; sodann nimmt die Accentuation 'ה לְבַשׁ mittelst *Dechi* und מִלְכִּי ה' mittelst *Athnach* zusammen. ה' weist wie in Ps. 29 auf Feinde hin, es heißt so Gottes unwiderstehlich sieghafte Allgewalt. Diese hat er angezogen (Jes. 51, 9), hat sich damit umgürtet — ein kriegerisches Wort Jes. 8, 9.: J. führt Krieg gegen alles Widerwärtige und wirft es mit Zorn-gerichtswaffen zu Boden; weitere Ausschilderung dieses חַמָּוֶת ה' findet sich Jes. 59, 17. 63, 1 f. vgl. Dan. 7, 9²⁾. Mit מִלְכִּי wird eingeführt, was beim Eintritt dieses Reichsantritts Jahve's nicht ausbleiben kann. Der Erdkreis als die Stätte des Reichs Jahve's wird ohne Wanken dastehn gegenüber allen feindlichen Gewalten (96, 10); bisher hat die Gottesfeindschaft und ihr Hauptbollwerk, das Weltreich, das Gleichgewicht gestört und alle gottgeordneten Verhältnisse mit Auflösung bedroht, Jahve's Eingreifen aber, wenn er schließlich die ganze Machtfülle seines Königsregiments actualisirt, wird der erschütterten Erde Unerschütterlichkeit sichern (vgl. 75, 4). Sein Thron steht, über alle Erschütterung erhaben, מִלְכִּי; er reicht in die weiteste Vergangenheit zurück. J. ist מִלְכִּי; sein Dasein verliert sich ins Unvordenkliche und Unabsehbare. Thron und Wesen Jahve's sind nicht zeitanfänglich und also auch nicht vergänglich, sondern wie anfangslos, so auch unendlich. Alles Toben der Welt wird deshalb

1) Dass diese Pausalform der 3 m. praet. bei *Zakef* vorkommt ist bekannt, aber auch bei *Rebia* 112, 10 (לֹא יִבְדֹּס, Lev. 5, 23 (יָבֹד), Jos. 10, 13 (יָבֹד), Thren. 2, 17 (יָבֹד), aber nicht Dt. 19, 19. Zach. 1, 6., welche Stellen Kimchi in seiner *Gramm. Michlol* mitaufzählt); bei *Tarcha* Jes. 14, 27 (יָבֹד), Hos. 6, 1 (יָבֹד), Am. 3, 8 (יָבֹד); bei *Tebir* Lev. 5, 18 (יָבֹד); sogar bei *Munach* 1 S. 7, 17 (יָבֹד) und nach Abulwalid bei *Mercha* 1 K. 11, 2 (יָבֹד).

2) Diese Stellen nebst Ps. 93, 1. 104, 1 werden angeführt *Cant. Rabba* 26^b (vgl. *Debarim Rabba* 291^d), wo gesagt wird, daß der Allheilige zehnmal in der Schrift Israel כְּלִי (Braut) nenne und daß ihm hinwieder Israel zehnmal königlich richterliche Gewänder zueigne.

gelockerter Nebentonsilbe wie יִשְׁכַּחֲבֵהוּ 40, 18) d. h. daß er sacrosanct sei und wenn er entheiligt ist, immer wieder in seiner Heiligkeit vindicirt werde. Dieser Satz, gebetsweise formulirt, ist zugleich Bitte, daß J. in in alle Zukunft die Stätte, wo hienieden seine Ehre wohnt, nach innen und außen vor Entweihung sichern möge.

PSALM XCIV.

Gebetstrost unter Tyrannendruck.

- 1 Gott der Rachevollstreckung, Jahve,
Gott der Rachevollstreckung, erscheine!
- 2 Erhebe dich, Richter der Erde,
Erstatte Vergeltung den Hoffärtigen!
- 3 Wie lange sollen Frevler, Jahve,
Wie lange sollen Frevler frohlocken?
- 4 Es sprudeln über, reden Vermessenes,
Es überheben sich alle Unheilverübenden.
- 5 Dein Volk, Jahve, zermalmten sie
Und dein Erbe drücken sie nieder.
- 6 Wittw' und Fremdling strecken sie hin
Und Waisen morden sie.
- 7 Sagen dabei: „Nicht siehet Jäh
Und keine Einsicht hat der Gott Jakobs.“
- 8 Kommt zur Einsicht, ihr Unvernünftigen im Volke,
Und ihr Thoren, wann werdet ihr klug werden?!
- 9 Der das Ohr gepflanzt, sollte der nicht hören?
Oder der das Auge gebildet, sollt' er nicht erblicken?
- 10 Der Nationen züchtigt, sollt' er nicht ahnden,
Er der die Menschen lehrt Erkenntnis!
- 11 Jahve kennt die Gedanken der Menschen,
Daß sie Nichtigkeit sind.
- 12 O wol dem Manne, welchen du züchtigest, Jäh,
Und aus deinem Gesetze belehrest,
- 13 Ihm Ruhe zu schaffen vor Unglückstagen,
Bis gegraben werde dem Frevler die Grube.
- 14 Denn nicht stößt Jahve von sich sein Volk,
Und sein Erbe verläßt er nicht,
- 15 Sondern zur Gerechtigkeit muß sich wenden das Recht,
Und ihm werden zufallen alle die redlichen Herzens.
- 16 Wer träte für mich auf gegen Uebelthäter?
Wer stellte sich für mich hin gegen Unheilverübende?
- 17 Wenn nicht Jahve mir Hülfe wäre,
Schier wäre zu wohnen gekommen in Todtenstille meine Seele.
- 18 Wenn ich spreche: es wankt mein Fuß,
So stützet, Jahve, deine Gnade mich.
- 19 Bei der Menge meiner Sorgen in meinem Innern
Ergötzen deine Tröstungen meine Seele.
- 20 Hat Gemeinschaft mit dir der Verderbens-Richtstuhl,
Der Mühsal schmiedet decretirend?
- 21 Sie dringen ein auf die Seele des Gerechten,
Und unschuldig Blut verurtheilen sie.
- 22 Doch Jahve wird mir zur Veste
Und mein Gott zum Hort meiner Bergung.

- 23 Er macht zurückkehren auf sie ihr Unheil
Und für ihre Bosheit wird er sie vertilgen,
Vertilgen wird sie Jahve unser Gott.

Dieser durch Gemeinsamkeit der Anadiplosis mit Ps. 92. 93 verwandte Ps. hat in LXX die Ueberschrift *Ψαλμός ψδδς τῷ Δαυὶδ, τετραδὶ σαββάτου*. Daß er in der Tempelliturgie ein Mittwochslied war (*τετραδὶ σαββάτου* = *בִּרְבִּיעִי בַשַּׁבָּת*), ist auch talm. Ueberlieferung¹; Athan. erklärt es aus Beziehung auf den vierten Monat Jer. 39, 2. Das *τῷ Δαυὶδ* aber ist nichtig. Es ist ein nachdav. Ps., denn, obwohl er aus Einem Gusse, bezeugen uns doch durchweg Reminiscenzen älterer davidischer und asafischer Muster. Die Feinde, gegen welche er die Erscheinung des Gottes der gerechten Vergeltung erlieht, sind, wie sich aus Gegeneinanderhaltung von v. 5. 8. 10. 12 ergibt, Nichtisraeliten, welche den Gott Israels verachten und seine Rache nicht fürchten v. 7., deren grausames Schalten aber auch in dem bedrückten Volke selbst thörichte Zweifel an Jahve's allwissendem Dreinsehn und richterlichem Einschreiten hervorruft. Hienach ist der Ps. einer der jüngsten, aber nicht notwendig ein maccabäischer — auch die spätere Perserzeit, in welcher das B. Kohenleth entstanden ist, hatte solche Zustände und Stimmungen aufzuweisen.

V. 1—3. Die 1. Str. fleht, daß Gott dem Uebermute der Gottlosigkeit endlich richterlichen Einhalt thue. Statt *הוֹשִׁיעַ* (seltener Imperativform für *הוֹשִׁיעַ* Ges. §. 53 Anm. 3) war urspr. wol *הוֹשִׁיעָה* (80, 2) geschrieben, dessen *ה* an das folg. *ה* verloren ging. Der Plur. *נִקְמָתוֹ* bed. nicht blos einzelne Rächungen Ez. 25, 17 vgl. oben 18, 48., sondern auch intensiv vollständige Rache oder Genugthuung Richt. 11, 36. 2 S. 4, 8.; die Bezeichnung Gottes ist ähnlich wie *אֱלֹהֵינוּ* Jer. 51, 56 und die Anadiplosis wie v. 3. 23. 93, 1. 3. *הִנָּשָׂא* erhebe dich, näml. in richterlicher Erhabenheit, erinnert an 7, 7. *הִנָּשָׂא* ist wie Jo. 4, 4 mit *נָל* (vgl. *נָל* 28, 4. Jes. 59, 18) verbunden. Mit *נִקְמָתוֹ* klingen zufällig *ἀγανός* und *αὐτοῦ γαίω* bei den Epikern zusammen.

V. 4—7. Die 2. Str. beschreibt die, über welche die erste Gottes Gericht herbeiführt. *הַיָּבִיעַ* (vgl. *הַיָּבִיעַ*) ist eine tropische RA von solchem Reden, welches auf starken, innern Antrieb und in reichlicher Fülle geschieht. Wie es hier (vgl. 59, 8) gemeint ist, erkl. der D. selbst: sie reden *צֶרֶק* Ausgelassenes, Zügelloses, Freches (s. 31, 19). Das *Hithpa. הִתְבָּהֵר* erkl. Schul-tens *ut Emiri* (*أمير*) Gebieter) *se gerunt*, aber *אָמַר* bed. im Hebr. den Gipfel (s. zu Jes. 17, 9) und unmittelbar von der Grundbed. emporragen, wov. auch *אָמַר* sprechen, eig. *efferre* = *effari*, bed. *הִתְבָּהֵר* wie Jes. 61, 6 *הִתְבָּהֵר* sich erheben, hoch auftreten, stolziren. Zu *יָדְבָא* vgl. Spr. 22, 22. Jes. 3, 15 und zu ihrem gottesläugnerischen Grundsatz, welchen *יָאֲמָר* in engsten Zus. mit ihrer Handlungsweise setzt, vgl. 10, 11. 59, 8 *ext.*

1) Bei der chaldäischen Zerstörung Jerusalems sangen nach *b. Erachin* 11^a die Leviten an ihren Pulpeten diesen Ps. 94 und als sie zu den Worten *עֲלֵיהֶם יוֹשֵׁב עֲלֵיהֶם* (v. 23) gekommen waren, drangen, ohne daß sie die Schlußworte *יִצְמִיחוּם* *אֱלֹהֵינוּ* singen konnten, die Feinde in den Tempel. Auf das Bedenken, daß Ps. 94 Mittwochs-, nicht Sonntagsges. sei (jener verhängnißvolle Tag aber war ein Sonntag), wird erwidert, es sei eben ein durch die damalige Lage ihnen in den Mund gegebenes Klagelied gewesen (*בְּמִיָּדָהּ לָתוֹר בְּמִיָּדָהּ*).

Das *Dag*. in דַּי, versch. von dem *Dag*. desselben Worts v. 12. 118, 5. 18., ist *Dag. forte conj.* nach der Regel des sogen. רחיק (S. 487).

V. 8—11. Die 3. Str. wendet sich nun von jenen blutdürstigen gotteslästerlichen Tyrannen des Volkes Gottes, deren Schalten die Rache Jahve's herausfordert, an diej. im Volke selbst, welche sich dadurch daß diese Rache ausbleibt an der Allwissenheit und mittelbar an der Gerechtigkeit Gottes irre machen lassen. Sie heißen בְּצִירִים und פְּסִילִים im Sinne von 73, 21 f. Die bisher Geschilderten, wider die Gottes Rache erfleht wird, sind das auch, aber für sie wäre diese Benennung einseitig, und בְּצִירִים bezieht die Anrede ausdrücklich auf eine Klasse von Menschen in dem Volke, welches jene bedrücken und hinschlachten. Daß Gott, des Ohres Pflanze (חֲסִידִים wie שִׁכְנֵי Lev. 11, 7 mit betonter ult., weil das prt. *Kal* nicht der Regel der נסוג אחריו genannten Ton-Zurückziehung folgt) und des Auges Bildner (vgl. 40, 7. Ex. 4, 11), nicht hören und sehen könne, ist absurd; alles was Vorzügliches an der Creatur ist, das muß ja Gott in ursprünglicher absoluter Vollkommenheit besitzen¹. Der D. verweist dann auf die außerisraelitische Völkerwelt und nennt Gott יִסֵּר גִּוִּים, was sich nicht auf Mahnung durch die Gewissensstimme bez. läßt; יִסֵּר so ohne nähere Bestimmung bed. nicht „mahnend“, sondern „züchtigend“ (Spr. 9, 7): auf Thatsachen wie Iob 12, 23 fußend setzt der D. das strafrichterliche Walten Gottes unter den Heiden als unleugbare Thatsache voraus und gibt zu bedenken, ob der welcher Nationen züchtigt, nicht auch die Bedrucker seiner Gemeinde ahnden könne und werde (vgl. Gen. 18, 25), er der die Menschen Erkenntnis lehrt d. i. der doch der Allwissende sein muß, da alles Wissen von ihm herkommt? Jahve — so schließt v. 11 die Argumentation — durchschaut (יִרְאֶה von eindringendem wurzelhaftem Erkennen) der Menschen Gedanken, daß sie sind Nichtigkeit. So, nicht: denn sie (die Menschen) sind Nichtigkeit ist zu erkl., denn dies müßte heißen יִרְאֶה הָיָה הָיָה, wogegen im abhängigen Satze da wo das Präd. nicht bes. hervorgehoben werden soll wie 9, 21 das Pronominalsuj. vorausgehn kann Jes. 61, 9. Jer. 46, 5 (Hitz.). Die Uebers. der LXX (1 Cor. 3, 20) οὐδὲ ἐπὶ τοῖς ἀνθρώποις (Hier.: *quoniam vanae sunt*) ist also richtig, הָיָה steht nach üblicher Ungenauigkeit für הָיָה. Freilich sind auch die Menschen selbst הָיָה, aber nicht deshalb durchschaut der Allesdurchschauende ihre Gedanken, sondern diese in ihrer sündlichen Nichtigkeit durchschaut er.

V. 12—15. Die 4. Str. preist den frommen Dulder, dessen guter Sache Gott endlich zu ihrem Rechte verhelfen wird. Das אֲשִׁירִי erinnert an 34, 9. 40, 5 und bes. an Iob 5, 17 vgl. Spr. 3, 11 f.; hier sind Leiden gemeint, wie die v. 5 f. beklagten, welche doch zuletzt Gottes wolgemeinte Schickungen sind. Ueber Zweck und Frucht solchen Läuterungs- und Bewährungsleidens belehrt Gott den Dulder aus seinem Gesetz (vgl. z. B. Dt. 8, 5 f.), um ihm Ruhe, näml. innerliche (vgl. Jer. 49, 23 mit Jes. 30, 15), zu schaffen d. i. nicht entmutigen und anfechten zu lassen von Tagen des Bösen d. i. bösen, schlimmen Tagen (Ew. §. 287^b), bis (was unausbleiblich)

1) Die Fragen lauten nicht: sollte der kein Ohr haben u. s. w. — wie Hier. treffend gegen die Anthropomorphiten bemerkt — *membra tulit, efficientias dedit*.

die Grube fertig gegraben wird, in welche der Gottlose stürzt (vgl. 112, 7f.). **הָיָה** hat Nachdruck-*Dagesch*, welches nicht eigentlich verdoppelt und noch weniger verbindet, sondern nachdrückliche Aussprache des leicht unvernehmlich werdenden Buchstabens fordert: das anlautende **י** des Gottesnamens könnte hier bei vorausgehendem tonlosem **א** leicht um seinen Lautwerth kommen, was das *Dag.* verbietet, vgl. 118, 5. 18. Mit **כִּי** wird dann die Gewißheit des mit **כִּי** in Aussicht gestellten Ausgangs begründet. Gott kann unmöglich seine Gemeinde im Stiche lassen — er kann das nicht, weil überhaupt das Recht schließlich zu seinem Rechte kommen oder, wie es hier heißt, **אֲפָקֶה** zu **אָרָק** umkehren muß d. h. das jetzt darniederliegende Recht muß zuletzt wieder zu strenger Aufrechterhaltung, gerechter Handhabung kommen und ihm nach dann alle redlichen Herzens d. h. diese alle fallen ihm zu, das lange vermißte und ersehnte freudig begrüßend. **אֲפָקֶה** ist das über die jeweilige Zeitgestalt erhabene sich immer gleiche principielle Recht und **אָרָק** ähnlich wie **אָרָר** Jes. 42, 3 die dieses Recht in thatsächliche Wahrheit und Wirklichkeit umsetzende Gerechtigkeit.

V. 16—19. In der 5. Str. rühmt der D. den Herrn als seine alleinige, aber auch zuverlässige und trostreiche Hülfe. Der Sinn der Frage v. 16 ist daß es keinen Menschen gibt, der ihm im Streite mit den Uebelthätern beistünde, **לֹא** wie Ex. 14, 25. Richt. 6, 31 und **אֵין** (ohne **לֹא** oder dgl.) im Sinne von *contra* wie 55, 19 vgl. 2 Chr. 20, 6. Gott allein ist seine Hülfe. Er allein hat ihn dem Tode entrissen. Zu **הָיָה** ist **לֹא** zu ergänzen: wenn nicht gewesen wäre oder: wenn nicht wäre, Nachsatz: so hätte nicht viel daran gefehlt, so wäre es leicht dahin gekommen, daß Wohnung genommen hätte . . , vgl. zur Constr. 119, 92. 124, 1—5. Jes. 1, 9 und zu **בְּיָמָיו** mit dem *praet.* 73, 2. 119, 87. Gen. 26, 10 wogegen mit dem *fut.* 81, 15). **הָיָה** ist wie 115, 17 die Stille des Grabes und des Hades, hier Obj. zu **שָׁקֵטָה** wie 37, 3. Spr. 8, 12 u. ö. Wenn er sich schon als Gefallener erscheint, hält Gottes Gnade ihn aufrecht. Und wenn Gedanken, näml. trübe und bange, in seinem Innern sich mehren, ergötzen ihn Gottes Tröstungen, der Zuspruch seines Wortes und die Einsprechungen seines Geistes. **שָׁקֵטָה** ist wie 139, 23 s. v. a. **שָׁקֵטָה** v. **שָׁקֵטָה** **שָׁקֵטָה** spalten, verzweigen (Psychol. S. 181). Die Pluralform **שָׁקֵטָה** hat wie der Plur. des Imper. Jes. 29, 9 zwei *Pathach*, deren zweites die Verselbständigung des *Chatef* von **שָׁקֵטָה** ist.

V. 20—23. In der 6. Str. beruht der D. in sicherer Erwartung der unausbleiblichen göttlichen Vergeltung, die er im Eingange erfehlt hat:

1) Ist es richtig, daß wie AE und Parchon bezeugen das **י** als aus *o* (*u*) + *i* zusammengesetzt von den Palästinensern *ü* gesprochen wurde, so wird dieses *Dag.* seiner orthophonischen Funktion nach in Fällen wie **יָרִיסְנוּ** und **יָרִיאָה** um so begreiflicher, vgl. Pinsker, Einleitung S. 153. Geiger, Umschrift S. 277. In **אֲרָרָה** Gen. 19, 14. Ex. 12, 31. **אֲרָרָה** Dt. 2, 24 haben **א** und **ס** dieses *Dagesch* aus gleichem Grunde wie das **ו** in **אֲרָרָה** Ex. 12, 15 (s. Heidenheim zu d. St.), näml. weil da überall Gefahr ist, den scharfen Zischlaut zu verschleifen. Schon Chajug (s. Ewald-Dukes' Beiträge 3, 23) wirrt dieses *Dag. orthoponicum* mit dem *Dag. forte conjunctivum* ineinander.

Irrig gilt Vielen (auch Ges.) יְהַבֵּרָה für *fut. Pu.* = יְהַבֵּרָה = יְהַבֵּר צֶמֶד, eine Lautverkürzung mit Aufgeben der Verdoppelung, wofür sich kein Beispiel erbringen läßt; es ist *fut. Kal* = יְהַבֵּרָה v. יְהַבֵּר = יְהַבֵּר mit gleichem Rückgang des Ablauts¹, wie in יְהַנֵּה = יְהַנֵּה Gen. 43, 29. Jes. 30, 19 (Hupf.), aber wie in Vv. *primae gutt.* so auch in יְהַבֵּרָה, יְהַבֵּרָה aus יְהַבֵּר Ew. §. 251^d. Eher als für *Pu.* ließe es sich für *Po.* halten (wie יְהַבֵּרָה Iob 20, 26), aber auch schon das *Kal* bed. Gemeinschaft eingehen Gen. 14, 3. Hos. 4, 17), also (ähnlich wie יְהַנֵּה 5, 5): *num consociabitur tecum.* בִּסְטָא hier der Richterstuhl, wie arab. *cursi* geradezu das Tribunal Gottes (im

Untersch. von العرش dem Throne seiner Majestät) bez.; über יְהוֹיָה s. zu 5, 10. Für יְהַבֵּרָה ergibt sich, vorausgesetzt daß הוֹיָה das göttliche ist, der Sinn: welcher Mühsal gestaltet d. i. ausbrütet und auswirkt, indem er das geschriebene göttliche Recht zum Rechtstitel rechtswidrigen Verfahrens macht, wodurch Unschuldige ins Unglück gestürzt werden. Hitz.: wider Fug nach Spr. 17, 26., wo aber יְהַבֵּרָה wie ξυναισθύνουσιν Mt. 5, 10 gemeint ist. Statt יְהַבֵּרָה schlägt Olsh. יְהַבֵּר 56, 7. 59, 4 vor, wie umgekehrt AE 56, 7 יְהַבֵּר liest; aber יְהַבֵּר hat die gesicherte Bed. *scindere*, *inci-*

dere (vgl. حَذَّ, aber auch حَذَّ oben S. 251), von der sich leicht die Bed.: *invadere* ableiten läßt (wov. יְהַבֵּר Einbruch, einbrechende Schar). Ueber יְהַבֵּרָה s. Psychol. S. 242: weil das Blut die Seele ist, wird vom Blute gesagt, was von der Person gilt. Subj. zu יְהַבֵּר sind der Verderbens-Stuhl (womit ebensowol ein aus Vielen bestehender hoher Rath als ein Fürstenthron gemeint sein kann) und seine Helfershelfer. In יְהַבֵּרָה und יְהַבֵּר drückt sich profetische Gewißheit aus. Das Bild Gottes als מַשְׁכָּן ist davidisch-korahitisch. יְהַבֵּרָה erklärt sich aus 18, 2. Da הַשִּׁיבֵנִי die Vergeltung als Rückkehr der verwirkten Schuld in Gestalt wirklicher Strafe bez., so läßt sich ebensowol „vergelten“ als „zurückkehren machen“ übers.; יְהַבֵּרָה aber statt לָקַח (54, 7) legt die 7, 17 ausgedrückte Vorstellung nahe. Zu יְהַבֵּרָה vergleicht Hitz. richtig 2 S. 14, 7. 3, 27. Der Ps. schließt mit Anadiplotis, wie er damit begonnen, und יְהַבֵּרָה besagt, daß die Vertilgung der Verfolger so gewiß erfolgen wird, als die Gemeinde Jahve ihren Gott nennen kann.

PSALM XCV.

Aufruf zur Anbetung Gottes und zum Gehorsam gegen sein Wort.

- 1 Auf, laßt uns frohlocken Jahve,
Jauchzen dem Hört unseres Heils!
- 2 Laßt uns vor sein Angesicht kommen mit Danken,
In Liedern laßt uns ihm jauchzen!

1) Mittelst einer ähnlichen Vocalversetzung, wie sie in יְהַבֵּרָה Spr. 1, 22 anzunehmen ist, scheint auch יְהַבֵּרָה = יְהַבֵּרָה (zu Tische liegend *ἀνακείμενοι*) der Pesach-Haggada erklärt werden zu müssen, welches Jos. Kimchi so unerklärlich findet, daß er es für einen traditionell gewordenen Schreibfehler hält.

- 3 Denn ein großer Gott ist Jahve
Und ein großer König über alle Götter,
- 4 Er, in deß Hand der Erde Gründe
Und dem gehören der Berge Spitzen,
- 5 Welchem das Meer und Er hat es geschaffen,
Und das Festland haben seine Hände gebildet.
- 6 Kommt, wir wollen uns niederstrecken und hinsinken,
Wollen hinknien vor Jahve unsrem Erschaffer!
- 7 Denn Er ist unser Gott
Und wir Volk seiner Weide und Herde seiner Hand.
Heute wenn ihr doch auf seine Stimme hörtet!
- 8 Verhärtet ja nicht euer Herz wie bei Meriba,
Wie am Tage Massa's in der Wüste,
- 9 Wo mich versuchten eure Väter,
Mich erprobten, obwol sie mein Thun gesehn.
- 10 Vierzig Jahr' hatt' ich Verdruß an einem Geschlechte
Und sprach: „ein Volk irrgängigen Herzens sind sie“.
Sie aber erkannten nicht meine Wege,
- 11 So daß ich schwur in meinem Zorn:
„Wahrlich nicht solln sie einkommen zu meiner Ruhe!“

Dieser Ps. ist dem vorigen durch Rühmung Jahve's als צַדִּיק verwandt. Hat er eine bestimmte Veranlassung, so ist sie doch nicht ersichtlich. Er besteht aus einem vierzeiligen Eingang und zwei zehnzeiligen Gruppen.

V.1—2. J. heißt Fels unseres Heils (wie 89, 27 vgl. 94, 22) als dessen fester und sicherer Grund. Das Haus Gottes besuchend kommt man vor Gottes Angesicht; קָרַם פָּנֵי *praeoccupare faciem* ist s. v. a. *visere* (*visitare*). הוֹדִיָּה ist nicht *confessio peccati*, sondern *laudis*. Das בָּ vor הוֹדִיָּה ist das der Begleitung wie Mi. 6, 6., das vor הוֹדִיָּה (Psalmen-Name nach 2 S. 23, 1., während סִיּוּר nur als technischer Ausdruck gebräuchlich) das des Mittels.

V.3—7. Dreifach wird die Anbetungswürdigkeit Gottes begründet: er ist über alle Götter erhaben als König, über alle Dinge als Schöpfer, über sein Volk als Hirte und Führer. אֱלֹהִים sind hier wie 96, 4 f. 97, 7. 9 u. ö. die Mächte der Natur- und Menschenwelt, welche die Heiden vergöttern und Könige nennen (wie מִלֵּךְ das vergötterte Feuer), welche aber sämtlich der Herrschaft Jahve's unterstehen, des unendlich über Alles was sonst Gott genannt wird Erhabenen (96, 4. 97, 9). Daß תִּפְסוּת הָרִים die Grubenwerke (*μὲταλλα*) der Berge (Böttch.) bez., ist schon deshalb unwahrsch., weil es allem Anschein nach Gegens. zu סִיּוּר הָאָרֶץ der Erde Schachten sein soll; die Ableitung von וָצָה (וָצָה) *ἀμύνει, ἀκούει* paßt auch zu תִּפְסוּת Num. 23, 22. 24, 8 nicht, denn Ermüdungen und Uermüdlichkeit sind weit auseinander liegende Begriffe. Eher ließe sich עָצָה תִּפְסוּת Iob 22, 25 hienach Silber der Ermüdungen, d. i. welches ermüdende Bergwerksarbeit zu Tage gefördert, erkl., und תִּפְסוּת הָרִים a. u. St. mit Gusset. Geier Hgst. *cacumina montium quia defatigantur qui eo ascendunt*, eig. Klimmungen = Spitzen der Berge, wonach תִּפְסוּת הָרִים Iob 22, 25 auch „Silber der Berghöhen“ bed. könnte. Aber auf richtigere Spur führt LXX, welche Num. a. a. O. *δόξα* und a. u. St. *τὰ ὑψη τῶν ὀρέων* übers.: das V. וָצָה (וָצָה), transponirt aus וָצָה (וָצָה), geht auf die וָצָה, וָצָה ragen, hoch s. zurück, wonach תִּפְסוּת הָרִים = תִּפְסוּת הָרִים *eminetiae* d. i. Emporragungen

= Spitzen oder Hervorragungen = hohe (höchste) Vollkommenheit bed. (s. zu Iob 22, 25). An u. St. ist es Synonym des arab. *مِيفَاةٌ مِيفَى* *pars terrae eminens* (von *مِفَى* = *יפֵּי* eig. werkzeuglich: Mittel des Hervorragens, nämll. durch Ersteigung) und der von *يَفَع* abgeleiteten Höhen-Namen (wonach Hitz.: Zacken der Berge). Auf Grund dessen, daß J. Eigner (vgl. 1 S. 2, 8) weil Schöpfer aller Dinge ist, wiederholt sich die Aufforderung zur Anbetung, welche niemand näher angeht als Israel, das Volk, welches vor andern Völkern Jahve's Schöpfung ist, nämlich die Schöpfung seiner wundermächtigen Gnade. In der Aufforderung bed. *הִשְׁתַּחֲוֶה* sich längs hinstrecken, der eig. Gestus der Adoration; *כָּרַע* knien, in die Kniee sinken und *בָּרַךְ* arab. *baraka* von der Wurzelbed. *flectere* aus niederknien in *genua* (*ἡρόγυυ pronum = procnum*) *procumbere* 2 Chr. 6, 13 (vgl. Hölemann, Bibelstudien 1, 135 f.). Neben *בְּרִשְׁתּוֹ* עם Volk seiner Weide ist *צֹאן יְרֵא* nicht die von seiner Schöpferhand gebildete (Augustin: *ipse gratia sua nos oves fecit*), sondern nach Gen. 30, 35 die unter seiner Obhut stehende Herde, die von seiner kundigen gewaltigen Hand geleitete und geschirmte. Böttch.: Herde seiner Hut, aber *יְרֵא* in diesem Sinne (Jer. 6, 3) bed. nur den Platz, und „Herde seines Platzes“ wäre Poesie und Prosa in Einem Bilde.

V. 7—11. Mitten im masoretischen v. 7 beginnt das zweite Dekastich. Bis hieher hat die Gemeinde sich ermuntert zu anbetendem Erscheinen vor ihrem Gott, jetzt erschallt aus dem Heiligtum heraus die Stimme Gottes (Hebr. 4, 7) ernst mahnend ihr entgegen. Da *שָׁמַע* nicht bloß hören, sondern gehorsam hören bed., so kann 7^c nicht bedingender Vordersatz des Folg. sein. Hgst. will den Nachsatz ergänzen: „so wird er euch, sein Volk, segnen“, aber *אֵם* hat auch sonst (81, 9. 139, 19. Spr. 24, 11) wie *לֵי* optat. Bed., die es freilich durch Verschweigung eines verheißenden Nachsatzes gewonnen hat, ohne daß jedoch das Sprachbewußtsein überall einen solchen im Sinne hat. Das vorausgestellte *הֵיכָל* hebt die Gegenwart, in welcher dieser Ruf zum Gehorsam ergeht, als entscheidenden Wendepunkt hervor. Warnend erinnert die Gottesstimme an die Selbstverhärtung Israels, die bei Meriba, am Tage Massa's zu Tage kam; gemeint ist wie auch 81, 8 die Gottesversuchung im 2. J. des Auszugs wegen Wassermangels in der Nähe des Horeb an dem Orte, der deshalb *מִרְיָבָה* genannt wird Ex. 17, 1—7., wovon zu unterscheiden die Gottesversuchung im 40. J. des Auszugs bei *קִרְיָבָה*, nämll. dem Haderwasser bei Kadesch (vollständig *מִי־קִרְיָבָה קָדֵשׁ* oder kürzer *מִי־קִרְיָבָה* Num. 20, 2—13 (vgl. zu 78, 20). Eig. bed. *כַּמֶּרִיבָה* nichts anderes als *instar Meribae* wie 83, 10 *instar Midianitarum*, aber dem Sinne nach ist *בְּ* s. v. a. *בְּעֵל* 106, 32., wie *בְּיָד* s. v. a. *בְּכִיּוֹם*. Zu *אֲשֶׁר* *quum* vgl. Dt. 11, 6. Der Sinn von *וְרָאָה* ist nicht daß sie sein Werk auch (גם wie 52, 7) zu sehen bekamen, denn die Bez. auf die Felsenwasserspendung gäbe einen hier zwecklosen Ged., und um vom Gericht über die Gottversucher verstanden zu werden (Hupf. Hitz.) lautet die Aussage zu unbestimmt — also vielmehr: gleichwol (*ὅμως* Ew. §. 354^a) hatten sie (= obwohl sie hatten, vgl. גם Jes. 49,

15) gesehen sein Werk (sein wunderbares Führen und Regiren) und konnten also dessen gewiß sein, daß er sie nicht verderben lassen werde. Das V. קִיט trifft mit *κοίτω κόρος* zusammen; קִיט, wofür LXX *ἡ γενεὴ ἐκείνη*, ist artikellos, damit der Begriff mehr qualitativ als relativ gedacht werde: an einem (ganzen) Geschlechte. Mit קִיט erinnert J. an die wiederholten Erklärungen seines Unmuts ob ihres immer dem Irrweg, der zum Verderben führt, zugeneigten Herzens, die aber nichts fruchteten. Eben diese Erfolglosigkeit seiner Rüge hatte zur Folge, daß קִיט nicht *δω*, sondern *ᾤσσε* wie Gen. 13, 16. Dt. 28, 27. 51. 2 K. 9, 37 u. ö.) Er schwur etc. (קִיט = wahrlich nicht Ges. §. 155, 2' mit folgender emphatischer Futurform auf *an*); es ist der Schwur Num. 14, 27 ff. gemeint. Die ältere Generation starb in der Wüste und ging also durch ihren Ungehorsam des Einkommens in Gottes Ruhe verlustig. Wenn nun viele Jahrh. nach Mose in dem dav. Psalter mit dem bedeutsamen Aufruf: „heute wenn ihr hörtet auf seine Stimme!“ und mit Verweisung auf das Warnungsbeispiel der Väter zu unterwürfiger Anbetung Jahve's eingeladen wird, so hat also der Glaubensgehorsam nach wie vor den Gnadenlohn der Einkunft in Gottes Ruhe zu gewärtigen, dessen damals die Ungehorsamen verlustig gingen, und die Besitznahme Canaans ist also noch nicht die schließliche *קנייה* (Dt. 12, 9) gewesen. Dies die Anknüpfung der weiteren Gedankenreihe, welche sich dem Verf. des Hebräerbriefs c. 3—4 aus diesem Psalmtext ergibt.

PSALM XCVI.

Begrüßung des kommenden Reiches Gottes.

- 1 Singet Jahve ein neues Lied,
Singet Jahve, alle Lande.
- 2 Singet Jahve, benedeiet seinen Namen,
Thut fröhlich kund von Tag zu Tag sein Heil.
- 3 Erzählet unter den Heiden seine Ehre,
Unter allen Völkern seine Wunder.
- 4 Denn groß ist Jahve und preiswürdig sehr,
Furchtbar ist er über alle Götter.
- 5 Denn alle Götter der Völker sind Götzen,
Jahve aber hat die Himmel gemacht.
- 6 Glanz und Pracht ist vor ihm,
Macht und Zierde in seinem Heiligtume.
- 7 Gebt Jahve, ihr Völkergeschlechter,
Gebt Jahve Herrlichkeit und Macht.
- 8 Gebt Jahve die Ehre seines Namens,
Nehmt Opfergaben und kommt in seine Vorhöfe.
- 9 Betet Jahve an in heiligem Schmuck,
Bebet vor ihm, alle Lande.
- 10 Sagt unter den Heiden: „Jahve ist nun König,
So wird bestehn der Erdkreis ohne Wanken,
Regiren wird er die Völker in Geradheit.“

- 11 Es werden sich freuen die Himmel
Und frohlocken die Erde,
Dröhnen das Meer und seine Fülle.
- 12 Jubeln wird das Gefild und alles darauf,
Alsdann werden jauchzen alle Bäum' im Walde —
- 13 Vor Jahve her, denn er kommt,
Denn er kommt, zu richten die Erde —
Er wird richten den Erdkreis in Gerechtigkeit
Und die Völker in seiner Treue.

Was Ps. 95, 3 sagt: „ein grosser Gott ist J. und ein grosser König über alle Götter“, wiederholt sich in Ps. 96. Die LXX überschreibt ihn 1) *ὁδὴ τῷ Δαυὶδ*, und wirklich hat ihn der Chronist fast ganz in das Lied aufgenommen, welches am Tage der Einholung der Bundeslade gesungen worden 1 Chr. 16, 23—33.; aber dieser reiht dort, wie die groben Nähte zwischen v. 22 und 23, 33 und 34 zeigen, geläufige Psalmen-Reminiscenzen (s. zu Ps. 105) musivisch aneinander, um annäherungsweise die Feststimmung und Festklänge jenes Tages auszudrücken. 2) *ὅτε ὁ οἶκος ᾠχοδομεῖτο (B ᾠκοδομηται) μετὰ τὴν αἰχμαλωσίαν*. Mit Recht erklärt LXX hiermit den Ps. für ein nachexil. Lied: er entspricht durch und durch der Steigerung, welche Israels Bewußtsein von seinem Weltberuf im Exil erfahren hat. Die Bestimmung der Jahvereligion für die Menschheit kommt hier zum siegesfreudigsten lyrischen Ausdruck. Schon insofern ist der Grundton des Ps. deuteroseaianisch. Denn die Herrlichkeitshöhe des messianisch-apostolischen Berufes auszusprechen, auf welche Israel durch die Leidenstiefe des Exils hindurch emporgehoben wird, das ist ein Hauptzweck von Jes. c. 40—66. Alle diese nachexilischen Lieder stehen dem Geiste des N. T. um vieles näher als die vorexilischen, denn das N. T., welches die eingeschränkte Innerlichkeit des A. T. ist, ist durch das A. T. hindurch im Werden begriffen und das Exil war einer der wichtigsten Wendepunkte dieses fortschreitenden Processes.

Die Ps. 96—98 sind messianischer als manche im eig. Sinne des Wortes messianische, denn der Schwerpunkt der alttest. HeilsvVerkündigung liegt nicht im Messias, sondern in der Parusie Jahve's — eine Thatsache die sich daraus erklärt, daß das Geheimnis der Menschwerdung jenseit der alttest. Heilserkenntnis bleibt. Alle menschliche Heilsvermittelung erscheint deshalb als rein menschliche und erhält noch dazu vermöge der nationalen Schranke, in welche die Heilsoffenbarung eingegangen ist, ein nationales und also äußerliches natürliches Gepräge. Wenn der ideale davidische König welcher gehofft wird auch Uebermenschliches leistet, so ist er doch nur ein Mensch, ein Gottesmensch zwar ohne Gleichen, aber nicht der Gottmensch. Das Geheimnis der Menschwerdung wirft zwar, je näher seine tatsächliche Offenbarung kommt, Strahlen seines Aufgangs auf die Profetie, aber die Sonne selbst bleibt unterhalb des Horizontes: die Erlösung wird als eine Selbstthat Jahve's erhofft und „Jahve kommt“ ist auch noch die Losung des letzten Profeten (Mal. 3, 1).

Die 5 Sechszeiler unseres Ps. 96 sind nicht zu verfehlen. Der Chronist hat 5 Zeilen beseitigt und dadurch den Strofenbau aufgelöst; eine Zeile (10^a) hat er von ihrer Stelle gerückt. Auch dadurch verräth sich die Ursprünglichkeit des Ps. im Psalter und die Abhängigkeit des Chronisten, der den Ps. als Historiker behandelt.

V. 1—3. Aufforderung an das Volk Jahve's, seinem Gotte zu lobsing-
gen und die Heiden zu evangelisiren. Dreimal wiederholt sich *שִׁירֵי*. Das neue Lied setzt eine neue Gestalt der Dinge voraus und die Aufforderung

dazu eine Gegenwart, welche als bürgschaftleistender Anfang dieser Neugestaltung erschien, als Anfang naml. der Anerkennung Jahve's in der gesamten Völkerwelt und seines Herrschaftsantritts über die ganze Erde. Das neue Lied ist der Widerhall der sich anbahnenden Heils- und Herrlichkeitsoffenbarung, und diese ist auch der unerschöpfliche Stoff der von Tag zu Tag (יָמִים לְיוֹם wie Est. 3, 7., wogegen Chr. יָמִים אֲלֵי־יָמִים wie Num. 30, 15) ergehenden Freudenkunde. 1* lesen wir wörtlich so Jes. 42, 10.; 2 erinnert an Jes. 52, 7. 60, 6.; 3* an Jes. 66, 19.

V. 4—6. Begründung der Aufforderung aus der nun offenbar gewordenen Herrlichkeit Jahve's. Der Satz 4* ist wie auch 145, 3 aus 48, 2. כְּלִי-אֱלֹהִים ist der Plur. von כְּלִי-אֱלֹהִים jeglicher Gott 2 Chr. 32, 15.; der Art. kann hier stehen und wegbleiben (95, 3 vgl. 113, 4). Alle Elohim d. i. Götter der Völker sind אֱלֹהִים (von dem Neinwort אֵל) Nichtse und Tange- nichtse, wesenlos und nutzlos. Die LXX übers. *δαμόνια*, als ob es שְׂדֵימִים hieße (vgl. 1 Cor. 10, 20), richtiger *εἰδωλα* Apok. 9, 20. Was v. 5 sagt, wird Jes. c. 40. 44 u. anderwärts ausgeführt; אֱלִילִים ist ein nirgends häufiger als bei Jes. vorkommender Name der Idole. Das Heiligtum v. 6 ist hier das irdische. Von Jerusalem aus, über welchem das Licht zuerst aufgeht Jes. c. 60., offenbart sich Jahve's überweltliche Doxa nun inweltlich. הוֹדֵי-הוֹדָהּ ist das übliche Wortpaar für Königsherrlichkeit. Der Chronist liest 6^b וְהָדָה בְּמִקְדָּשׁוֹ עַל מַחְדָּהּ מִכְרָשׁוֹ Macht und Freude ist an seinem Orte (הָדָה) ein junges Wort, wie אֶחָד בְּרָדִיכָה Brüderlichkeit, von einem alten Stamme Ex. 18, 9). Bei dem Orte Gottes ließe sich an den überräumlichen himmlischen Ort Gottes denken; jedoch mag der Chronist בְּמִקְדָּשׁוֹ deshalb in בְּמִקְדָּשׁוֹ umgeändert haben, weil bei der Einbringung der Bundeslade der Tempel (בֵּית) noch nicht gebaut war.

V. 7—9. Aufruf an die Völkerfamilien, Gott den Einen, Lebendigen und Herrlichen anzubeten. Dreimal wiederholt sich hier הָדָה wie in Ps. 29., dessen Nachklang die ganze Str. ist. Mit den Gaben, welche in die Vorhöfe Jahve's (Chr. nur: לְמִזְבֵּי) mitzubringen die Völker gemahnt werden, sieht sie Jesaja c. 60 einziehen. Statt בְּהִרְרָה קִדְשׁ hier und beim Chronisten bringt LXX noch einmal die Vorhöfe הַצִּירָה, aber die Abhängigkeit der Str. von Ps. 29 bürgt für den „heiligen Schmuck“, ähnlich dem hochzeitlichen Kleid in der neuest. Parabel. Statt בְּמִזְבֵּי 9^b hat der Chr. בְּמִזְבֵּי, wie er auch 2 Chr. 32, 6 vgl. 19, 18 mit beiden wechselt.

V. 10—11. Was unter den Völkern zu sagen ist, ist das freudenreiche Evangelium vom nun gekommenen und verwirklichten Himmelreich. Die Losung lautet הָדָה ה' wie Jes. 52, 7. LXX richtig: *ὁ κύριος ἐβασίλευσε*¹, denn הָדָה ist geschichtlich gemeint (Apok. 11, 17). הָדָה führt wie 93, 1 dasj. ein, was aus dieser Thatsache hervor- und also gewissermaßen über sie hinausgeht. Die Welt hienieden, bisher durch Krieg und Anarchie erschüttert, steht nun auf fortan unerschütterlichen Grundlagen unter Jahve's gerechtem und mildem Regimente. Das ist die Freudenkunde der

1) Im Psalt. Veronense mit dem Zusatz *apo xylu*, Cod. 156 latinisirend *ἀπὸ τῆς ξύλων*, in den lat. Psalterien (ausgen. Vulg.) *a ligno*, ohne Zweifel ein Zusatz von altchristlicher Hand, auf den aber von Justin und allen alten lat. Vätern großer Werth gelegt wird.

neuen Zeit, welche der D. von seiner Gegenwart aus weissagt, indem er die alsdann die ganze Schöpfung durchdringende Freude schildert, wobei es kaum beabsichtigt ist, daß 11^a und 11^b akrostichisch die Gottesnamen יהוה und יידי enthalten. Dieses Hereinziehen aller Creaturen in die Freude über Jahve's Parusie ist ein Charakterzug von Jes. 40—66. Schon Jes. 35, 1 f. werden diese Saiten angeschlagen. „Das Meer und seine Fülle“ wie Jes. 42, 10. Beim Chronisten steht 10^a (אֲמִירי statt יִיאֲמִירי) zwischen 11^b und 11^c, nach Hitz., der hier allen Scharfsinn zu Gunsten jener andern Textrecension aufbietet, durch Versehen eines Abschreibers.

V. 12—13. Der Chr. verwandelt עֲבָרֵי וְהַיָּבֵשׁ in prosaisches כְּלִיעֵי יַם mit Weglassung des כָּל in כְּצִי יָמֵי. Der Psalmist seinerseits folgt dem Muster Jesaja's, welcher die Waldbäume jubeln und in die Hände klatschen läßt 55, 12. 44, 23. Das in diese Freudenzeit aller Creatur, welche mit Jahve's Zukunft anhebt, weisende אֲזִי ist wie Jes. 35, 5 f. Statt לְפָנַי „angesichts“ hat der Chr. das ihm geläufige בְּלִפְנֵי, womit die Freude als durch Jahve's Erscheinen veranlaßt bez. wird. Die Zeilen 13^{b,c} lauten ähnlich wie 9, 9. Der Chr. hat v. 13 verkürzt, indem er zu dem Mosaikstück aus Ps. 105 forteilt. Der D. blickt am Schlusse von der idealen Vergangenheit aus in die Zukunft. Das zweimalige בָּא ist Partic. Ew. §. 200. Zum Gericht gekommen, wird Jahve, nachdem er strafgerecht gerichtet und gesichtet, in Gnadengerechtigkeit und Verheißungstreue regiren.

PSALM XCVII.

Der Durchbruch des Reiches Gottes des Richters und Heilands.

- 1 Jahve ist nun König, es jauchzt die Erde,
Es freuen sich der Inseln viele.
- 2 Gewölk und Dunkel ist rings um ihn,
Gerechtigkeit und Gericht der Pfeiler seines Throns.
- 3 Feuer geht vor ihm her
Und flammt hinweg rings seine Gegner.
- 4 Es lichten seine Blitze den Erdkreis,
Es siehts und zittert darob die Erde.
- 5 Berge zerschmelzen wie Wachs vor Jahve,
Vor dem Herrn der ganzen Erde.
- 6 Es verkünden die Himmel seine Gerechtigkeit
Und sehen alle Völker seine Ehre.
- 7 Zuschanden werden alle Bilderdienere,
Die sich berühmen der Götzen;
Es werfen ihm sich nieder alle Götter.
- 8 Es hört's und freut sich darob Zion
Und jauchsen darob die Töchter Juda's —
Um deiner Gerichte willen, Jahve!
- 9 Denn du, Jahve, bist der Höchste über die ganze Erde,
Bist hoch erhaben über alle Götter.
- 10 Liebhaber Jahve's, haßt das Böse:
Der die Seelen seiner Frommen hütet,
Aus Frevler-Hand wird er sie retten.
- 11 Licht ist gesäet dem Gerechten
Und den Redlichgesinnten Freude.

12 Freut euch, ihr Gerechten, in Jahve,
Und lobsinget seinem heiligen Namen.

Auch dieser Ps. hat die Zukunft Jahve's, der durch Gericht hindurch sein Reich einnimmt, zum Thema und die Lösung יְהוָה בְּיָמָיו zum Grundton. Die LXX überschreibt ihn: $\tau\omega\ \delta\alpha\upsilon\delta\iota\delta$, $\delta\tau\epsilon\ \eta\ \gamma\eta\ \alpha\iota\tau\omicron\upsilon\ \kappa\alpha\theta\iota\sigma\tau\alpha\tau\alpha\iota$ ($\kappa\alpha\theta\iota\sigma\tau\alpha\tau\omicron$), Hier. *quando terra ejus restituta est*. Das $\tau\omega\ \delta\alpha\upsilon\delta\iota\delta$ ist nichtig, die Restaurationszeit, der er entstammt, ist die nachexilische, denn er ist musivisch aus älteren Originalstellen davidisch-asafischer Ps. und der Profeten, bes. Jesaja's, zusammengesetzt und ist ganz und gar Ausdruck des aus dem Exil hervorgegangenen religiösen Bewußtseins.

V. 1—3. Lauter Nachklänge der älteren Literatur: v. 1 vgl. Jes. 42, 10—12. 51, 5.; v. 2^a vgl. 18, 10. 12.; v. 2^b = 89, 15.; v. 3^a vgl. 50, 3. 18, 9.; v. 3^b vgl. Jes. 42, 25. Mit יְהוָה בְּיָמָיו stellt sich der D. von dem sichtlichen Kommen des Reiches Gottes in der Gegenwart aus auf den Standpunkt des gekommenen. Mit ihm zugleich kommt reicher Stoff allgemeiner Freude. יְהוָה als Indicativ wie 96, 11 u. 8. יְהוָה sind alle, denn sie alle sind eben viele (vgl. Jes. 52, 15). Die v. 2 sich vorbereitende Schilderung der Theophanie erinnert auch an Hab. c. 3. Die dunkle Selbstverhüllung Gottes bekundet seinen richterlichen Ernst. Weil er als Richter kommt, wird auch der Basis seines Königsthrons und Richterstuhls gedacht. Sein Vorbote ist Feuer, welches allenthalben seine Widersacher verzehrt, wie einst das aus der Wolkensäule hervorbrechende die Aegypter.

V. 4—6. Wieder lauter Nachklänge der älteren Literatur: v. 4^a = 77, 19.; v. 4^b vgl. 77, 17.; v. 5^a vgl. Mi. 1, 4.; v. 5^b vgl. Mi. 4, 13.; v. 6^a = 50, 6.; v. 6^b vgl. Jes. 35, 2. 40, 5. 52, 10. 66, 18. Der D. fährt fort, Zukünftiges mit historischer Gewißheit zu beschreiben. Was 77, 19 von der vorzeitigen Gottesoffenbarung gesagt wird, trägt er auf die endzeitige über. Die Erde siehts und geräth in Folge dessen in Kreisen; die LA יְהוָה , nach Hitz. (vgl. Ew. §. 232^b) überliefert, ist doch nur ein fortgeerbter Punktationsfehler, das Richtige ist Heidenheims und Baers nach Codd. wiederhergestellte LA יְהוָה (vgl. 1 S. 31, 3) wie יְהוָה , יְהוָה , יְהוָה , יְהוָה . Das Bild vom Wachs findet sich schon 68, 3 und „Herr der ganzen Erde“ heißt J. auch Zach. 4, 14. 6, 5. Die Verkündigung der Himmel ist Ausdruck der Freude 96, 11. Sie verkündigen die richterliche Strenge, mit welcher J. verheißungsgemäß seinen Heilsplan durchsetzt, dessen Verwirklichung darin zum Ziele gelangt ist, daß alle Menschheit Gottes Herrlichkeit sieht.

V. 7—8. Wenn die Herrlichkeit Jahve's offenbar wird, wird alles von ihrem Lichte gestraft und verzehrt was ihr entgegen ist. Die Götzendie-ner werden mit Scham und Schrecken ihre Täuschung inne Jes. 42, 17. Jer. 10, 14. Die von den Heiden vergötterten übermenschlichen Gewalten (LXX $\alpha\gamma\gamma\epsilon\lambda\omicron\iota$) unterwerfen sich dann Ihm, der אֱלֹהִים in absoluter Persönlichkeit allein ist. יְהוָה ist nicht Imper. (LXX Syr.), denn als Machtbefehl stünde dieser Satz abrupt und folgenlos, sondern Perf. der Thatsächlichkeit; das Citat Hebr. 1, 6 ist aus Dt. 32, 43 LXX. In v. 8 (nach 48, 12) zieht sich der Umblick des D. wieder auf sein Volk zurück. Wenn Zion hört, daß J. erschienen und alle Welt und alle Gewalten sich ihm unterwerfen, so freut es sich, denn es ist ja ihr Gott, dessen König-

tum zur Geltung kommt. Und mit der Muttergemeinde frohlocken alle Tochtergemeinden des jüdischen Landes ob des Heils, welches durch Gerichte hindurch anbricht.

V. 9. Dieses distichische Epiphonem (9^a = 83, 19; 9^b vgl. 47, 3. 10) könnte den Ps. schließen, es folgt aber noch eine (viell. erst später hinzugekommene) paränetische Strophe.

V. 10—12. Zwar ist v. 12^a = 32, 11.; v. 12^b = 30, 5 und die Verheißung v. 10 ist die gleiche wie 37, 28. 34, 21., aber übrigens ist diese Str., zumal v. 11., eigentümlich — eine ermutigende Mahnung zur Treue in einer Zeit, in welcher kampfscheues Liebäugeln mit dem Heidentume nahe gelegt und standhaftes Festhalten an J. mit Verlust des Lebens bedroht war; הַסִּידִיר heißen, wie in der maccab. Zeit (*ἁσίδαι*), die Bekenntnistreuen. Das schöne Bild v. 11 wird von den alten Uebers. verkannt, indem sie יִרָה (112, 4) statt יִרֵעַ lesen. Gesäet = der Erde eingestreut bed. יִרֵעַ hier nicht, sondern auf seinen Lebensweg gestreut, so daß er, der Gerechte, Schritt für Schritt im Lichte sich fortbewegt. Mit Recht vergleicht Hitz. *αἰδνυται, σπιδνυται* von Morgenroth und Sonne. *Et jam prima novo*, sagt von ersterem auch Virgil, *spargebat lumine terras*.

PSALM XCVIII.

Begrüßung des in Gerechtigkeit und Heil Offenbargewordenen.

- 1 Singet Jahve ein neues Lied,
Denn Wunder hat er gethan,
Es half ihm seine Rechte und sein heiliger Arm.
- 2 Kundgemacht hat Jahve sein Heil,
Vor den Augen der Nationen offenbart seine Gerechtigkeit.
- 3 Er gedachte seiner Gnade und seiner Treue dem Hause Israel,
Es sahen alle Enden der Erde das Heil unseres Gottes.
- 4 Jauchzet Jahve, alle Lande,
Brecht aus in Frohlocken und musiciret —
- 5 Musiciret Jahve mit der Cither,
Mit der Cither und Stimme des Gesangs.
- 6 Mit Drommeten und lautem Hörnerklang
Jauchst angesichts des Königes Jahve!
- 7 Es brause das Meer und was es füllet,
Der Erdkreis und die darauf wohnen.
- 8 Die Ströme mögen in die Hände klatschen,
Zusamt die Berge frohlocken
- 9 Vor Jahve her, denn er kommt zu richten die Erde —
Er wird richten den Erdkreis mit Gerechtigkeit
Und die Völker mit Geradheit.

Es ist dies der einzige Ps., welcher שִׁיר הַיָּהוָה ohne weiteren Zusatz überschrieben ist, weshalb er b. *Aboda zara* 24^b שִׁיר הַיָּהוָה הַנּוֹרָא genannt wird. Der Syrer überschreibt *de redemptione populi ex Aegypto*, aber das „neue Lied“ ist nicht das Lied Mose's, sondern das Gegenbild dieses, vgl. Apok. 15, 3. Dort am Meere erscholl das מִלְכָּה מִלְכָּה erstmals, hier wird die Vollendung des dort angehobenen Anfangs besungen, die schließliche Glorie des durch Gericht zu voller Wirklichkeit hindurchbrechenden göttlichen Reiches. Anfang und Schluß sind aus Ps. 96. Dazwischen ist fast

alles aus Jes. II. Dieses Buch des Trostes für die Exulanten ist wie ein kastalischer Quell für die religiöse Lyrik geworden.

V. 1—3. 1^{ab} lasen wir schon 96, 1. Was 1^c—3 folgt ist aus Jes. 52, 10. 63, 5 vgl. 7. 59, 16 vgl. 40, 10. Die Grundstelle Jes. 52, 10 zeigt daß das π v. 2 richtig gesetzt ist. לְעֵינַי ist Gegens. des Hörensagens (vgl. לעיני aus eignem Anschauen opp. ללחבר aus Relation). Der Dativ לְבֵית יִשְׂרָאֵל hängt nach 106, 45 vgl. Lc. 1, 54 f. von וַיִּזְכֹּר ab.

V. 4—6. Der Aufruf v. 4 fordert Freudenbezeugung des Mundes, deren männiglich fähig ist; v. 5 Verbindung des Gesangs und Saitenspiels, wie der Leviten; v. 6 Geschmetter der Blasinstrumente, wie der Priester. Zu v. 4 vgl. Jes. 44, 23. 49, 13. 52, 9 nebst 14, 7 (indem וַיִּזְכֹּר וַיִּשְׁמַח s. v. a. פָּצְחוּ רִנָּה). פָּצְחוּ קוֹל וַיִּזְכֹּר findet sich auch Jes. 51, 3.

V. 7—9. Auch hier ist alles Wiederhall älterer Psalm- und Profetenworte: 7^a = 96, 11.; 7^b wie 24, 1.; v. 8 nach Jes. 55, 12 (wo בָּרַח בָּרַח statt des sonst üblichen בָּרַח בָּרַח 47, 2 oder הָבֵר הָבֵר 2 K. 11, 12 von den Bäumen des Feldes gesagt wird); v. 9 = 96, 13 vgl. 10. Eigentümlich diesem Ps. in Hereinziehung der Naturwelt in die Freude der Menschheit sind die klatschenden הִתְרַחֲטוּ: die Ströme werfen hohe Wellen auf, die wie klatschende Hände ineinander übergehen¹, vgl. Hab. 3, 10., wo der Meeresabgrund seine Hände zur Höhe emporhebt d. i. seine Wogen gen Himmel thürmt.

PSALM XCIX.

Lobgesang auf den Dreimalheiligen.

- 1 Jahve regirt, es zittern Völker;
Auf Cheruben sitzend, es schwankt die Erde.
- 2 Jahve ist in Zion groß
Und erhaben Er über all die Völker.
- 3 Preisen werden sie deinen Namen groß und furchtbar —
Heilig ist Er.
- 4 Und eines Königs Gewalt, der das Recht liebt,
Hast Du festgestellt in Geradsinnigkeit;
Recht und Gerechtigkeit hast Du in Jakob vollzogen.
- 5 Erhebet Jahve, unsern Gott,
Und streckt euch hin an seiner Füße Schemel —
Heilig ist Er.
- 6 Mose und Ahron unter seinen Priestern
Und Samuel unter den Anrufern seines Namens —
Sie riefen zu Jahve und Er erhörte sie.
- 7 In Wolkensäule redete er zu ihnen,
Die da beobachteten seine Zeugnisse
Und das Gesetz das er gegeben ihnen.
- 8 Jahve unser Gott, Du hast erhört sie,
Ein vergebender Gott warst du ihnen
Und ein Rächer ob ihrer Thaten.

¹ Luther: die Wasserströme frolocken; Eychman's Vocabularius predican-
tium erklärt plaudere durch fröhlocken vor freuden, die hend zusammen schlagen
pre gaudio, vgl. Luthers Uebers. von Ez. 21, 17.

- 9 Erhebet Jahve unsern Gott
Und werft euch nieder an seinem heil'gen Berg,
Denn heilig ist Jahve unser Gott.

Der dritte der Ps. (93. 97. 99), welche mit der Losung *ה' מלך* beginnen, in drei Theile zerfallend, deren erster (v. 1—3) mit *קְרוֹשׁ הוֹאֵה*, der zweite (v. 4. 5) mit *קְרוֹשׁ הוֹאֵה*, der dritte volltönender mit *אֶלְתֵּינוּ ה' קְרוֹשׁ* schließt — ein irdisches Echo des serafischen Trisagions. Die beiden ersten *Sanctus* sind zwei Hexastiche; das dritte bilden nach ebendem Gesetze, nach welchem der 3. und der 6. Schöpfungstag aus je 2 Schöpfungswerken bestehen, zwei Hexastiche. Diese Kunstform zeugt gegen Olsh. für die Unverletztheit des Textes, aber das Helldunkel der Sprache und des Ausdrucks stellt an den Leser nicht geringe Anforderungen.

Den gründlichsten Blick in das Innere dieses Ps. hat Bengel gethan: „Der 99. Ps. hat drei Theile, in welchen der Herr als der da kommt, als der da ist und als der da war gerühmt wird, und jeder Theil wird mit dem Lobspruch beschlossen: Er ist heilig.“ Danach wird der Ps. von Oettinger, Burk und C. H. Rieger ausgelegt.

V. 1—3. Die drei Futt. sprechen Thatfachen der Zukunft aus, welche die vom Himmel und hienieden von Zion aus die Erdwelt überwaltende Königsherrschaft Jahve's zur unausbleiblichen Folge hat, also was geschehen muß und wird. Das Part. *insidens Cherubis* (80, 2 vgl. 18, 11) ist Bestimmung der Art und Weise (Olsh.): er regirt, über Cheruben thronend. *נִיב* ist wie *נָדַד* Weiterbildung der *נָאָה* *נָאָה* neigen, nicken. Es ist kein Zittern gemeint, welches der schlechthinige Gegensatz der Freude ist, sondern ein Zittern zum Heile. Das *Breviarium in Psalterium*, welches den Namen des Hieron. trägt, bem.: *Terra quamdiu immota fuerit, sanari non potest; quando vero mota fuerit et intremuerit, tunc recipiet sanitatem*. In 3^a geht die Aussage in Gebetsanrede über; man fühlt, wie die Hoffnung, daß der „große und furchtbare Name“ (Dt. 10, 17) allgemein anerkannt und also die Religion Israels zur Weltreligion werden wird, den D. bewegt und hebt. Daß es dennoch nicht *קְרוֹשׁ אָחָה*, sondern *קְרוֹשׁ הוֹאֵה* heißt, erklärt sich aus dem Anschlusse an das serafische Trisagion Jes. 6, 3. *הוֹאֵה* geht auf Jahve; Er und sein Name sind leicht ineinander überschwebende Begriffe.

V. 4—5. Das zweite *Sanctus* feiert ihn im Hinblick auf sein fort-dauerndes gerechtes Walten in Israel. Die meisten Ausll. construiren: „Und (preisen werden sie) des Königs Gewalt, des Recht liebenden“, aber diese Anknüpfung an *יְיָ* über den im Wege stehenden Refrain hinweg ist mislich. Aber auch ein selbständiger Satz kann *אָחָה מִשְׁפָּט* nicht sein, da sich *אָחָה* nicht von *עוֹ*, sondern nur von ihrem Inhaber sagen läßt. Die auch von LXX vertretene Vershalbirung bei *אָחָה* hält also nicht Stich. *אָחָה מִשְׁפָּט* ist Attributivsatz zu *מִלְכָּךְ* in gleicher Stellung wie 11, 7., und *עוֹ* mit Zubehör ist vorausgeschicktes Obj. zu *מִיִּנְיָהּ*, welches wie hier des Königs Gewalt so anderwärts den Königsthron zum Obj. hat 9, 8. 2 S. 7, 13. 1 Chr. 17, 12., sich aber hier zugleich in *מִשְׁפָּטִים* ein permutatives anderes Obj. (vgl. das permutative Subj. 72, 17) gibt (Hitz.) oder vielmehr, da *מִשְׁפָּטִים* vorwiegend als Adverbialbegriff gebraucht wird, dieses als Bestimmung der Art und Weise des Richtens und Regirens übliche *מִשְׁפָּטִים* (58, 2. 75, 3. 9, 9 u. ö.) sich unterordnet: und Gewalt eines

Königs der das Recht liebt d. i. eines nicht nach dynastischer Willkür, sondern sittlichen Normen regirenden hast du begründet in redlicher (auf Gerechtigkeit und Billigkeit gerichteter) Gesinnung und Absicht. Es ist das theokratische Königtum gemeint und 4^e sagt was J. durch dasselbe je und je ausgerichtet hat: er hat auf diese Weise Recht und Gerechtigkeit (vgl. z. B. 2 S. 8, 15. 1 Chr. 18, 14. 1 K. 10, 9. Jes. 16, 5) in seinem Volke gehandhabt. Aus dieser Gerechtigkeitsoffenbarung Gottes, welche innerhalb des Volkes der Heilsgeschichte hervorstechender ist und besser gewürdigt werden kann als anderwärts, erwächst die Aufforderung, J. den Gott Israels hoch zu erheben und sich am Schemel seiner Füße tief zu beugen. לְהִרְאֹת כְּכִלְיִי wie 132, 7 ist nicht Angabe des Objekts (denn Jes. 45, 14 ist anderer Art), sondern (wie sonst כִּי) des Orts, an welchem oder der Richtung (vgl. 7, 14), in welcher die προσκύνησις geschehen soll. Fußschemel Jahve's heißt der Tempel 1 Chr. 28, 2 vgl. Thren. 2, 1. Jes. 60, 13 mit Bezug auf die Bundeslade, deren Capporeth dem durchsichtigen Sapphir Ex. 24, 10 und dem krystallartigen Firmamente der Mercaba Ez. 1, 22 vgl. 1 Chr. 28, 18 entspricht.

V. 6—9. Das Gesicht des dritten *Sanctus* blickt in die Geschichte der vorköniglichen Vorzeit. Der D. beruft sich dafür, daß J. ein lebendiger und in Gnade und Gericht sich bewährender Gott ist, auf drei Heroen der Vorzeit und deren urkundliche Erlebnisse. Der Ausdruck lautet freilich wie auf Gegenwärtiges und Hitz. glaubt ihn deshalb von den Drei als himmlischen Fürbittern nach Art des Onias und Jeremia in der Vision 2 Macc. 15, 12—14 deuten zu müssen. Aber abgesehen davon daß dies eine den Vorstellungen der jüngsten wie ältesten Ps. vom Jenseits widersprechende Lebensbethätigung der selig Entschlafenen voraussetzt, scheitert diese Auffassung an 7^e, wonach auch ein himmlisches Reden Gottes mit den Drei „in der Wolkensäule“ angenommen werden müßte. Die Nominalsätze 6^{ab} kennzeichnen sich durch ihren Inhalt sattsam als Rückblick, wodurch die folg. Fut. zum Ausdruck der Mitvergangenheit gestempelt werden. Die Vertheilung der Prädicate auf die Drei ist wolbedacht. Mose war auch ein gewaltiger Beter, denn mit seinen zum Gebet emporgehobenen Händen schaffte er seinem Volke Sieg über Amalek Ex. 17, 11 f. und stellte sich ein ander Mal vor den Riß und rang es von Gottes Zorne und dem Untergang los 106, 23 (Ex. 32, 30—32) vgl. auch Num. 12, 13., und Samuel ist zwar der Abkunft nach nur Levit, aber dem Amte nach in einer Zeit des Nothstands Cohen, denn er opfert selbständig an Orten, wo wegen Abwesenheit des h. Zeltes mit der Lade nach dem Gesetzesbuchstaben nicht geopfert werden durfte, baut in Rama, seinem Richtersitze, einen Altar und hat bei den Gottesdiensten auf der Bama daselbst eine mehr denn hohepriesterliche Stellung, indem das Volk die Opfermahlzeiten nicht beginnt, ehe er die Opfer gesegnet (1 S. 9, 13). Aber der Charakter des gewaltigen Beters wird bei Mose durch den des Priesters überwogen, denn er ist, so zu sagen, der Urpriester Israels, indem er zweimal auf ewige Zeiten grundlegende priesterliche Acte vollzogen, näml. bei der Bundesweihe unten am Sinai die Blutsprengung Ex. 24 und bei der Priesterweihe das gesamte, für die geweihte Priesterschaft

musterbildliche Ritual Lev. 8.; auch war er es, der vor der Priesterweihe den Dienst im Heiligtum versah: die Schaubrote auflegte, den Leuchter herrichtete und auf dem goldenen Altar räucherte Ex. 40, 22—27. Bei Samuel hingegen wird der Charakter des gottesdienstlichen Mittlers durch den des gewaltigen Beters überwogen: er erflachte Israel den Sieg von Ebenezer über die Philister 1 S. 7, 8f. und bekräftigte seine Mahnworte mit dem Wunderzeichen, daß es auf seinen Ruf zu Gott mitten in wolkenloser Zeit donnerte und regnete 1 S. 12, 16—18 vgl. Sir. 46, 16f. Absichtlich sagt der D.: Mose und Ahron waren unter seinen Priestern, Samuel unter seinen Betern — diese 3. zwölfzeilige Str. gilt nicht den Drei insbes., sondern dem zwölfstämmigen Priester- und Betervolke, zu dem sie gehören. Denn 7^a kann nicht von den Drei gemeint sein, da es, ausgen. einen einzigen Fall Num. 12, 5., immer nur Mose, nicht Ahron, geschweige Samuel ist, mit welchem Gott solchergestalt verhandelt. **יְהוָה** geht auf das Gesamtvolk, welches Ex. 33, 7f. mit seinem Anliegen an die durch Mose vermittelte Gottesoffenbarung aus der Wolkensäule gewiesen wird. So kann denn auch 6^c nicht von den Drei ausschließlich zu verstehen sein, da der Uebergang von ihnen zum Volke durch nichts angezeigt ist: rufend (**יְהוָה** synkopiert wie **יְהוָה** 1 S. 14, 33) zu Jahve d. i. so oft sie (diese Priester und Beter, zu denen ein Mose Ahron Samuel gehörten) zu J. riefen, da erwiderte er ihnen — er offenbarte sich diesem Volke, das solche Choragen hatte, in der Wolkensäule, ihnen die seine Zeugnisse beobachteten und das Gesetz das er ihnen gegeben. Ein Blick auf v. 8 zeigt, daß in Israel selbst Gute und Böse, Gutes und Böses unterschieden werden. Gott erhörte die welche erhörlich beten konnten; 7^{bc} ist, virtuell wenigstens, ein die Voraussetzung erhörlichen Gebets aussprechender Beziehungssatz. In v. 8 wird der Ged. hinzugebracht, daß die Geschichte des Israels der Erlösungszeit nicht minder ein Spiegel der göttlichen Gerechtigkeit, als der sündvergebenden göttlichen Gnade ist. Bezieht man v. 7. 8 durchaus auf die Drei, so erscheinen **יְהוָה** und **יְהוָה**, auf ihre Schwachheitsstunden bezogen, als zu starke Ausdrücke; mit Symm. aber (*καὶ ἔκδικος ἐπὶ ταῖς ἐνηγγελίας αὐτῶν*) und Kimchi das Suff. von **יְהוָה**, objektiv zu fassen (*ea quae in eos sunt moliti Core et socii ejus*), wie auch *ulciscens in omnes adinventiones eorum* der Vulg. erklärt wird¹, ist gewaltsam. Bei der Bez. auf das Volk erklärt sich Alles ungezwungen, auch der hier eintretende Gebetsaufschwung (vgl. Mi. 7, 18). Die Erinnerung an das Geschlecht der Wüste, welches der Verheißung verlustig ging, ist eine ernste Mahnung für das Geschlecht der Gegenwart. Der Gott Israels ist heilig in Liebe und Zorn, wie er Ex. 34, 6—7 selber seinen Namen entfaltet. Darum ruft der D. seine Volksgenossen auf, diesen Gott, den sie mit Stolz den ihren nennen können, zu erheben d. i. seine Erhabenheit anerkennend zu bekennen und an (**יְהוָה** vgl. **יְהוָה** 5, 8) dem Berge seiner Heiligkeit, der Stätte seiner Wahl und seiner Gegenwart, anbetend niederzufallen.

1) v. Raemdonck in seinem *David propheta* cet. 1800: *in omnes injurias ipsis illatas, uti patuit in Core cet.*

PSALM C.

Aufforderung aller Welt zum Dienste des wahren Gottes.

- 1 Jubelt Jahve, alle Lande!
- 2 Dienet Jahve mit Freuden,
Kommt vor ihn mit Frohlocken.
- 3 Erkennt, daß Jahve Gott ist:
Er hat uns gemacht und sein sind wir,
Sein Volk und Herde seiner Weide.
- 4 Kommt in seine Thore mit Danken,
In seine Vorhöfe mit Lobpreis,
Danket ihm, benedeiet seinen Namen.
- 5 Denn gütig ist Jahve,
Ewig seine Gnade
Und bis Geschlecht und Geschlecht seine Treue.

Dieser Ps. schließt die mit Ps. 91 begonnene Reihe deuterjesaianischer Psalmen. Ihnen allen ist jene sanfte Erhabenheit, sonnige Heiterkeit, ungetrübte Geistlichkeit, neutestamentliche Entschränktheit gemein, welche wir an dem zweiten Th. des B. Jesaja bewundern, und auch außerdem sind sie durch die Figur der Anadiplose und mancherlei Gleich- und Anklänge mit einander verkettet.

Auch die Anordnung ist, wenigstens von Ps. 93 an, jesaianisch: sie vergleicht sich dem Verhältnisse von Jes. c. 24 - 27 zu c. 13—23. Wie jener Weissagungs-cyklus den über die Völker nach Art eines musikalischen Finale abschließt, so haben die Gottherrechaftspsalmen von Ps. 93 an, welche die entfaltete Glorie des Königtums Jahve's vergegenwärtigen, Jubilate- und Cantate-Psalmen im Gefolge.

Wie sinnig die Anordnung ist, zeigt sich auch daran, daß dieses letzte Jubilate ganz und gar das Echo des ersten, nämlich der 1. Hälfte von Ps. 95 ist. Dort finden sich schon alle hier wiederklingenden Gedanken. *Er, hieß es dort v. 7., ist unser Gott und wir Volk seiner Weide und Herde seiner Hand. Und v. 2: Lasset uns vor sein Angesicht kommen mit Danken בְּחִירָה, in Liedern lasset uns ihm jauchzen!*

Dieses *חִירָה* findet sich hier im Psalmtitel לְחִירָה. Im Sinn von „Psalm zu Danksagung“ gefaßt, würde er sehr wenig besagen. Wir dürfen לְחִירָה, wie in dieser Reihe לְיוֹם הַשָּׁבַע 92, 1 und wie לְחִירָה 38, 1. 70, 1., mit Trg. Mendels. Ew. Hitz. liturgisch fassen. Es ist nicht blos Herzens-Tôda, sondern Schelamim-Tôda gemeint, זָבַח חִירָה 107, 22. 116, 17., welches auch schlechtweg חִירָה genannt wird 56, 13. 2 Chr. 29, 31. Es heißt so diejenige Art von שלמים, welche על-חִירָה d. i. zu dankbarer Lobpreisung für empfangene göttliche Wolthaten, insbes. wundersame Beschirmung und Rettung (s. Ps. 107), dargebracht wird.

V. 1—3. Der Aufruf v. 1 lautet wie 98, 4. 66, 1.; בְּלִי-חֶזֶק sind alle Lande oder vielmehr alle zur Erdbevölkerung gehörigen Menschen. Der erste parallellose und insofern monostichische Vers ist wie das Signal eines Posaunenstoßes. Statt עֲבְדוּ אֲדֹנָי בְּשִׂמְחָה heißt es 2, 11 עֲבְדוּ אֲדֹנָי בִּירָאָה; Furcht und Freude schließen sich nicht aus: die Furcht gilt dem erhabenen Herrn und dem heiligen Ernst seiner Forderungen, die Freude dem gnadenreichen Herrn und dem glückseligen Dienste. Die Aufforderung, diese Freude in gottesdienstlicher festlicher Weise zu bethätigen, quillt aus alles hoffender weltumfassender Liebe, und diese ist die Selbstfolge lebendigen Glaubens an die Verheißung vom Segen aller Sippen der

Erde im Samen Abrahams und an die Weissagungen, in denen sich diese Verheißung entfaltet. **וַיֵּרָא** (wie 4, 4) erkl. Theodoret gut δι' αὐτῶν μύθους τῶν πραγμάτων. Sie sollen aus äußeren und inneren Erfahrungsthat-sachen erkennen, daß Jahve Gott ist: *Er hat uns gemacht und nicht wir selbst*. So lautet das *Chethib*, wonach LXX αὐτὸς ἐποίησεν ἡμᾶς καὶ οὐχ ἡμεῖς (wie auch Syr. u. Vulg.), Symm. aber (wie Raschi) gegen sprachliche Möglichkeit αὐτὸς ἐποίησεν ἡμᾶς οὐκ ὄντας übers. Schon der Midrasch (*Bereschith Rabba* c. 100 init.) findet in diesem Bekenntnis das Widerspiel des übermütigen „ich selbst habe mich gemacht“ im Munde Pharaos Ez. 29, 3. Das *Keri* dagegen liest **וְאֵנִי**¹, wonach Trg. Hier. Saad. übers.: *et ipsius nos sumus*. Hgst. nennt dieses *Keri* ganz unpassend und schlecht, und Hupf. nennt dagegen das *Chethib* eine „unsägliche Platttheit.“ Aber in der That sind beide Varianten zusammenhangsgemäß, und daß sie schriftgemäß sind, leuchtet ein. Schon manche Seele hat aus dem *ipse fecit nos et non ipsi nos* balsamischen Trost gezogen, z. B. Melanthon, der am 12. Juli 1559 in Dresden über der Leiche seines Sohnes trostlos Be-trübte. Aber auch in *ipse fecit nos et ipsius nos sumus* liegt ein Schatz des Trostes und der Mahnung, denn der Schöpfer ist auch der Eigner, sein Herz hängt an seinem Geschöpfe und dieses schuldet sich ganz und gar Dem, ohne den es nicht wäre und bestände. Da jedoch die Parallele 95, 7 mehr für **וְאֵנִי**, als **וְאֵנִי** spricht; da ferner **וְאֵנִי** die leichtere LA ist, in-dem **וְאֵנִי** das Nachfolgen eines Gegensatzes erwarten läßt (Hitz.) und da das folg. „sein Volk und Schafe seiner Weide“ naturgemäße Fort-setzung eines vorausgeg. **וְאֵנִי** ist, als daß es sich über ein zwischen-sätzliches **וְאֵנִי** hinweg als prädicatives Obj. an **אֲנִי** anschlosse: so behauptet das *Keri* entschieden den Vorzug. Bei beiden LA hat **אֲנִי** heilsgeschichtlichen Sinn, wie 1 S. 12, 6.; Israel ist nicht blos als Volk, sondern als das Volk Gottes, auf welches schon Abrams Berufung abge-sehen war, Jahve's **אֲנִי** Jes. 29, 23. 60, 21 vgl. Dt. 32, 6. 15.

V. 4—5. Darum sollen die Menschen aller Völker dankend zu den Thoren seines Tempels und preisend in die Vorhöfe seines Tempels ein-gehen (96, 8), um sich anbetend der Gemeinde anzuschließen, welche, eine Schöpfung Jahve's der ganzen Erde zugute, um diesen Tempel geschart ist und ihn zur Stätte der Anbetung hat. Die Wallfahrt aller Völker nach dem heiligen Berge ist ältest. Einkleidung der Hoffnung auf die Bekehrung aller Völker zu dem Gotte der Offenbarung und den Zusammen-schluß aller mit dem Volke dieses Gottes. Sein Tempel ist offen für sie alle. Sie dürfen in ihn eingehen und haben, wenn sie eingehen, Großes zu erwarten. Denn der Gott der Offenbarung (52, 11. 54, 8) ist **אֱלֹהֵינוּ** (25, 8. 34, 9) und seine Gnade und Treue währen ewiglich — der in späteren Halleluja und Hodu-Psalmen oft wiederkehrende und zu einer liturgi-schen Formel (Jer. 33, 11) gewordene Ged. Die Gnade Gottes ist die Freigebigkeit und seine Treue die Beständigkeit seiner Liebe.

1) Es gibt nach masor. Zählung 15 älteste Stellen, in denen **וְאֵנִי** geschrieben ist und **וְאֵנִי** gelesen wird, naml. Ex. 21, 8. Lev. 11, 21. 25, 30. 1 S. 2, 3. 2 S. 16, 18. 2 K. 8, 10. Jes. 9, 2. 63, 9. Ps. 100, 3. 139, 16. Iob 13, 15. 41, 4. Spr. 19, 7. 26, 2. Ekr. 4, 2. Nicht mitgerechnet sind, weil zweifelhaft, Jea. 49, 5. 1 Chr. 11, 20.

PSALM CI.

Gelöbnisse eines Königs.

- | | |
|--|-------------------------|
| 1 Von Huld und Recht will ich singen, | dir, Jahve, hartnen, |
| 2 Will achtsam sein auf der Redlichkeit Weg — | wann kommst du zu mir!! |
| Ich werde wandeln in meines Herzens Unschuld | in meinem Hause, |
| 3 Nicht mir vor Augen stellen | nichtswürdig Thun; |
| Verübung von Ausschweifungen haas' ich, | nichts haftet an mir. |
| 4 Ein falsches Herz soll fern mir bleiben | Böses heg' ich nicht. |
| 5 Wer verleumdet heimlich seinen Nächsten, | den vertilg' ich; |
| Die mit hohen Augen und geblähtem Herzen | vertrag' ich nicht. |
| 6 Mein Augenmerk sind die Getreuen des Landes, | sie seien um mich; |
| Wer auf der Redlichkeit Weg geht, | der diene mir. |
| 7 Nicht sitzen soll im Innern meines Hauses | wer Arglist übt; |
| Wer Lügen redet, soll nicht bestehn | vor meinen Augen. |
| 8 Allmorgentlich werd' ich vertilgen | alle Erden-Frevler, |
| Auszurotten aus Jahve's Stadt | alle Uebelthäter. |

Es ist dies der „Fürstenpsalm“¹ oder, wie er in Luthers Uebers. überschrieben ist, „Davids Regentenspiegel“. Gäb' es dafür ein passenderes Motto, als das Wort von dem Regimente Jahve's 99, 4? Im Hinblick auf diese Stelle des Ps. 99, zu welchem Ps. 100 des Schlußstück ist, scheint Ps. 101 als ein Echo aus Davids Herzen angeschlossen zu sein. Die Angemessenheit des לְרֹדֵף מְחִמֹּר (Wortstellung wie 24. 40. 109. 110. 139) bestätigt sich aus Inhalt und Form. Wahrsch. bot dem nach-exilischen Sammler das große Geschichtswerk, welches der Chronist excerptirt hat, noch eine Nachlese davidischer oder doch David zugeeigneter Lieder. Das vorliegende ist aus der Zeit, in welcher die Bundeslade im Hause Obad Edoms war, wo sie David aus Entsetzen über den Unfall Uza's zurückgelassen hatte. Damals sagte David: „wie sollte zu mir kommen (dem Unheiligen) die Lade Jahve's“ 2 S. 6, 8.; er wagte es nicht, die Lade des Furchtbar-Heiligen in den Bereich seines Hauses zu bringen. In unserm Ps. aber spricht er seine königliche Entschließung aus, auf Heiligkeit seines Wandels, Regiments und Hauses ernstlich bedacht zu sein, und diese Entschließung bringt er wie ein Gelübde Jahve entgegen, zu dem er im Hinblick auf den reichen Segen, den die Lade Gottes um sich her verbreitete (2 S. 6, 11 f.), sehnüchtig seufzt: „wann wirst du zu mir kommen?“ Diese zeitgeschichtliche Beziehung ist schon von Hammond und Venema erkannt worden. Ebendadurch daß J. zu David kommt, wird Jerusalem עִיר דָּוִד (v. 8), und die Heiligkeit dieser seiner Wohnstadt in aller Treue mit aller Macht zu schirmen — das ist wozu sich David hier verpflichtet.

Der Inhalt von v. 1 bezieht sich nicht bloß auf den folg. Ps. als Ankündigung seines Thema's, sondern auf Davids ganzes Leben: Huld und Recht, die in Jahve urbildlich und für den König, der dessen Volk regirt, vorbildlich geeinigten Selbsterweisungen, sollen Gegenstand seines Gesanges sein; Jahve, der Urquell der Huld und des Rechts, soll es sein, dem

1) Eyring in seiner *Vita* Ernst des Frommen erzählt, daß dieser einem untreuen Minister den 101. Ps. zuschickte und daß man im Lande, wenn ein Beamter sich etwas zuschulden kommen ließ, sprüchwörtlich sagte: Der wird gewiß bald den Fürstenpsalm zu lesen bekommen.

seine Dichtergabe wie sein Harfenspiel geweiht ist. **הַסֵּדֶר** ist aus dem Principe freier Liebe fließende Leutseligkeit und **בְּשֵׁטֶט** streng unparteilich und unwillkürlich an die Norm des Rechten und Guten sich bindende Gesetzmäßigkeit — die zwei sich gegenseitig temperirenden Verhaltensweisen, die Gott von jedem Menschen Mi. 6, 8 vgl. Mt. 23, 23 (*τὴν χάριαν καὶ τὸν ἔλεον*) und insbes. von einem Könige fordert. Ferner hat er sich vorgenommen, nachdenkend und nachtrachtend zu achten auf (**הַשְׁקִיף**) wie Dan. 9, 13) den Weg des Vollkommenen d. i. Charakterreinen. Man könnte nun relativisch weiter übers.: wann du zu mir kommst. Aber erst dann?! Anders Hitz.: ich will mich um das Geschick des Redlichen annehmen, wenn es an mich kommt d. i. so oft es zu meiner Kenntniss gebracht wird. Aber wäre dies die Meinung, so würde **בְּרִבֵּר** statt **בְּרִיָּה** gesagt sein (Ex. 18, 16. 19. 2 S. 19, 12), denn **רִבִּי חַיִּים** ist nach seinen beiden Theilen ein ethischer Begriff und wird also hier nicht anders als v. 6 gemeint sein. Zudem ist relativer Gebrauch des Fragworts **כִּי** im Hebr. außer etwa Spr. 23, 35 unbelegbar. Athanasios erkl. richtig: *ποθῶ σου τὴν παροισίαν, ὃ δέσποτα, ἐμείρομαι σου τῆς ἐπιφανείας, ἀλλὰ δὲς τὸ ποθοῦμενον*. Es ist eine Frage der Sehnsucht: wann kommst du zu mir? ist die Zeit nicht bald gekommen, wo du deinen Thron in meiner Nähe aufschlägst? Geht sein Sehnen in Erfüllung, so will und wird sich David dann verhalten wie er weiter angelobend darlegt. Er macht sich anheischig, inmitten seines Hauses d. i. Hoflagers in der Unschuld oder Einfalt seines Herzens (78, 72. Spr. 20, 7) zu wandeln, ohne sich von dieser ihm durch Gnade eignen Gemütsverfassung abbringen zu lassen. Er wird nicht hinstellen gegenüber seinen Augen, näml. als Vorsatz (Dt. 15, 9. Ex. 10, 10. 1 S. 29, 10 LXX), irgendwelche sittlich nichtswürdige Sache (41, 9 vgl. über **בְּלִיַּעַל** 18, 5); Verübung von Ausschweifungen haßt er nicht (**עֲשֵׂה** ist *inf. constr.* für **עָשָׂה** wie Gen. 31, 28. 50, 20. Spr. 21, 3 vgl. **רָאָה** Ex. 48, 11. **וַיַּעַשׂ** Spr. 31, 4.; **שָׂטֵם** hat (wie Hos. 5, 2 **שָׂטֵם**) als Obj. von **עֲשֵׂה** nicht persönliche (Kimchi Ew.) Bed. (vgl. dagegen 40, 5), sondern sachliche: (*facta*) *declinantia* (wie **וַיִּרֶם** 19, 14 *insolentia*, **הִבְלִים** Zach. 11, 7 *vincientia*) — Versuchungen und Reizungen der Art schüttelt er von sich ab, so daß nichts dergleichen an ihm haftet. Die Bekenntnisse v. 4 gehen auf sein eignes Innere: **לֹב עֲקָשׁ** (nicht **עֲקָשׁ-לֹב** Spr. 17, 20) ein falsches Herz, das es nicht treu mit Gott und Menschen meint, soll ihm fern bleiben, Böses (**רָע** 30, 5) mag er nicht wissen d. i. nicht in sich hegen und pflegen. Wer seinen Nächsten heimlich verleumdet, den wird er vertilgen, man wird sich also durch lieblose verrätherische Zuträgerei, deren Schlangentücke David selbst in seinem Verhältnis zu Saul reichlich erfahren hatte, bei ihm so wenig in Gunst setzen können, daß man vielmehr seinen Zorn auf sich lädt (Spr. 30, 10); statt des regelrecht vocalisirten **בְּלִשְׁנִי** liest das *Keri* **בְּלִשְׁנִי** *m'loschni*, ein *Po.* (**לִשְׁנָא** *lingua petere*, wie **עֵינִי** *oculo petere*, sonst **הִלִּשְׁתִּי** Spr. 30, 10) mit *ō* statt *ō* (s. zu 109, 10. 62, 4) und mit *Chirek compaginis* (s. zu Ps. 113).. Den Hochäugigen d. i. Hoffärtigen und den Weitherzigen d. i. Großthuerischen, Aufgeblasenen, Dünkelhaften (Spr. 28, 25 vgl. 21, 4), den verträgt er nicht (**אֵיכָל** eig. *fut. Ho.* ich bin unfähig, näml. **לִשְׂאֹר**, was wie Jes. 1, 13 nach Spr. 30, 21. Jer. 44, 22

zu ergänzen).¹ Dagegen haften seine Augen an den Getreuen des Landes, mit der Absicht näml., sie in seine Nähe zu ziehen. Wer auf dem Weg der Redlichkeit einhergeht, der soll ihn bedienen (שָׂרָר שִׁתְּפָנִי עִינַי neben דָּבָר דּוֹלֵלִיעִינַי). Ein Trugverübender hat innerhalb seines Hauses nicht Bleibens; ein Lügenreder hat keinen Bestand (נִכְבֵּן s. v. a. ist nicht נִכְבֵּן gegenüber (unter) seinen Augen. Allmorgentlich (לְבֹקֶרֶת wie 73, 14. Jes. 33, 2. Thren. 3, 23 u. לְבֹקֶרֶת Job 7, 18) wird er, wenn J. in Jerusalem seinen Wohnsitz genommen haben wird, alle Freyler (רָשָׁעִי wie 119, 119) d. i. unverbesserlich Bösen, wo immer sie ihm auf Erden begegnen, vertilgen, auf daß aus der Königsstadt, die nun Jahve-Stadt geworden, alle Unheilverübenden ausgerottet werden.

PSALM CII.

Gebet eines Dulders für sich und das in Trümmern liegende Jerusalem.

- 2 Jahve, o höre mein Gebet,
Und mein Hilfschrei dringe zu dir.
- 3 Verbirg nicht dein Antlitz vor mir am Tage da mir angst ist,
Neige mir zu dein Ohr,
Am Tage da ich rufe erhör' mich eilends.
- 4 Denn hinschwanden in Rauchdampf meine Tage,
Und meine Gebeine sind wie ein Herd durchglühet.
- 5 Versengt wie Kraut und vertrocknet ist mein Herz,
Denn vergessen hab' ich mein Brot zu genießen.
- 6 Vor lautem Jammern klebt mein Gebein am Fleische.
- 7 Ich gleiche einem Felekan der Wüste,
Bin geworden wie eine Eule der Ruinen.
- 8 Nachwachend bin ich wie ein einsam Vöglein auf dem Dache.
- 9 Den ganzen Tag schmähen mich meine Feinde;
Die wider mich rasen, machen mich zum Schwurwort.
- 10 Denn Asche hab' ich wie Brot gegessen,
Und mein Getränk mit Weinen gemischt
- 11 Von wegen deines Grimms und deines Tobens,
Daß du mich aufgehoben und hingeworfen.
- 12 Meine Tage sind wie ein gedehnter Schatten,
Und ich selbst vertrockne gleich dem Kraute.
- 13 Du aber, Jahve, thronest ewig
Und dein Gedächtnis währt in Geschlecht und Geschlecht.
- 14 Du wirst aufstehn, dich erbarmen Zions,
Denn Zeit sie zu begnaden ist, da ist der Zeitpunkt —
- 15 Denn liebend hangen deine Knechte an ihren Steinen
Und es jammert sie ihres Staubes.
- 16 Und fürchten werden Heiden den Namen Jahve's
Und alle Könige der Erde deine Herrlichkeit,
- 17 Weil neugebaut hat Jahve Zion,
Erschienen ist in seiner Herrlichkeit,

1) Die Masora schreibt beidemal יָרִיב (plene), der Talmud aber b. Erachin 15b hatte יָרִיב vor sich: „Von dem Verleumder sagt Gott: ich und er können nicht zusammen in der Welt wohnen, ich kann es nicht mit ihm (יָרִיב) aushalten.“

- 19 Sich zugewendet dem Gebet des Entblößten
Und nicht verschmäht hat ihr Gebet.
- 19 Aufschreiben wird mans für das nachkommende Geschlecht
Und noch zu erschaffendes Volk wird preisen Jah,
20 Daß er niedergeschaut von seiner heiligen Höhe,
Jahve vom Himmel zur Erde geblickt hat,
21 Zu hören das Aechzen Gefangener,
Loszumachen dem Tode Verfallne,
22 Daß sie erzählen in Zion den Namen Jahve's
Und seinen Ruhm in Jerusalem,
23 Wenn sich Völker versammeln zumal
Und Königreiche, Jahve zu dienen.
- 24 Gebeugt hat er auf dem Wege meine Kraft,
Verkürzt meine Tage.
- 25 Mein Gott, sprech' ich, entrück' mich nicht in der Hälfte meiner Tage —
In Geschlecht der Geschlechter währen deine Jahre.
- 26 Vordem hast die Erde du gegründet,
Und deiner Hände Werk sind die Himmel.
- 27 Jene werden untergehn und du bestehst,
Sie alle werden wie ein Gewand veralten,
Wie ein Kleid wechselst du sie und sie wechseln —
- 28 Du aber bleibst derselbe und deine Jahre nehmen kein Ende!
- 29 Die Kinder deiner Knechte werden zu wohnen kommen,
Und ihr Same wird vor dir bestehen.

Wann wirst du zu mir kommen? seufzt Ps. 101.; mein Flehen möge zu dir kommen bittet Ps. 102 mit der Ueberschr.: *Gebet für einen Elenden, wenn er dahinschmachtet und vor Jahve ausschüttet seine Klage*. So persönlich, wie das lautet, hat mans auch zu fassen und nicht die Person zum Volke zu machen; das Leiden des עָנִי ist aber allerdings ein nationales, der D. ist einer der Knechte Jahve's, welche das Misgeschick Jerusalems und ihres heimatlosen Volkes äußerlich und in tiefster Seele miterdulden. עָנָה bed. hinschmachten wie 61, 3. Jes. 57, 16 und שָׁמַח שִׁירָיו sein Sinnen und Klagen, sein sorgliches Anliegen ausschütten, wie 142, 3 vgl. 1 S. 1, 15 f.

Wie bei schon manchem vorausgegangenen Ps. begleitet uns auch bei diesem bis zu Ende deuterjosaianischer Eindruck; je weiter man liest, desto stärker wird das Echo seines profetischen Urbilds. Auch an ältere Ps. wie 22. 69. 79 schließt sich der D. an, obwol selber hohen dichterischen Aufschwungs fähig, wogegen er sicher fortschreitende Gedankenentfaltung vermissen läßt.

V. 2—3. Der Ps. beginnt mit geläufigen Gebetsworten, wie sie dem Beter ohne Gefühl ihres fremden Ursprungs in Herz und Mund kommen, vgl. bes. 39, 13. 18, 7. 88, 3 und zu v. 3: 27, 9 (*verbirg dein Antlitz nicht vor mir*); 59, 17 (בְּיוֹם צָר לִי); 31, 3 u. ö. (*neige zu mir dein Ohr*); 56, 10 (בְּיוֹם אֶקְרָא); 69, 18. 143, 7 (מִיָּד צָרִי).

V. 4—6. Von hier an wird der Ps. eigentümlich. Ueber das כֶּ in בְּצִיָּן s. zu 37, 20. Die LA כֶּמֶד קָרִי (bei dem Karäer Ben-Jerucham) bereichert bei gleichem Sinn das Lex. mit einem Worte, welches schwerlich je existirt hat. מִקֵּד (arab. *maukid*) bed. hier wie sonst den Herd. קָרִי ist wie 69, 4 Ni.: seine Gebeine sind von Fieberglut durchglüht wie ein Herd von dem darauf lodernden Feuer. חִיָּקָר (vgl. חִיָּקָר 94, 21) ist ganz wie Hos. 9, 16 vgl. Ps. 121, 6 gebraucht. Das Herz vertrocknet, indem das

Lebensblut, dessen Behälter es ist, versiegt. Dem V. **שָׁבַח** folgt **סָן** der Abkehr. Zu dem Anbacken der Knochen am Fleische d.i. an der Haut (arab. **بَشَر** der Wurzelbed. gemäß Oberfläche des Leibes = Haut, v. **בָּשַׁר** an der Oberfläche streifen, reiben, schaben, kratzen) vgl. Iob 19, 20. Thren. 4, 8. **לְאֵל** bei **לְבָב** ist so gebräuchlich als **בְּ**. **מִקְיָל אֶנְהוּרִי** mit Böttch. zu v. 5 zu ziehen ist unnöthig. Fortwährende Anstrengung der Stimme, zumal bei anhaltendem, aus innerer Anfechtung hervorgehendem Gebet, magert ja wirklich den Körper ab.

V. 7—9. **קָאָר** (Constr. von **קָאָר** oder **קָאָר** v. **קָאָר**, s. Jes. S. 345) ist nach LXX der Pelekan und **כּוֹס** der Nachtrabe oder die Nachteule¹; **יָקָח** gewinnt von der Wurzelbed. flach, eben s. und dergestalt hindehnen (wie schon die Holländer erkannt haben) die Bed. gleich s. (*aequalem esse*). Die beiden Thiere sind unreine, welche den einsamen Aufenthalt in der Wüste und Trümmerstätten lieben; in eine solche Wüste, die des Exils, ist der D. unfreiwillig versetzt. Er bringt die Nächte schlaflos zu (**וַשִּׁי** wachen zur Schlafeszeit) und ist somit wie ein, während alles in den Häusern unten schläft, einsam (**בְּיָדָי**, Syr. falsch **בְּיָדָי**) auf dem Dache sitzender Vogel; das **ו** in v. 8 trennt das Gewordene von Werdegrund und Werden. Sein Kummer ist, daß seine Feinde ihn als Gottverlassenen schmähen. **כְּהוֹלֵל** *prt. Pool* ist der toll Gemachte und Gewordene Koh. 2, 2.: meine = die wider mich Rasenden. Diese schwören bei ihm, indem sie sagen, wenn sie fluchen wollen: Gotte lasse dirs ergehen wie diesem, zu erkl. nach Jes. 65, 15. Jer. 29, 22.

V. 10—12. Asche ist sein Brot (vgl. Thren. 3, 16), indem er, ein Trauernder, in Asche sitzt und über und über mit Asche sich bestreut hat Iob 2, 8. Ez. 27, 30. Das flectirte **שָׁקַח** hat zur Hauptform **שָׁקַח** = **שָׁקַח**, wofür Hos. 2, 7 **שָׁקַח**. „Daß du mich aufgehoben und niedergeworfen“ ist nach Iob 30, 22 zu verstehen: erst hat ihm Gott den festen Boden unter den Füßen entzogen, dann aus der Schwebe zu Boden geworfen — ein Bild des Geschickes Israels, welches seinem Vaterlande entrückt und in das Elend d.i. Fremdland hingeworfen ist. Dort sind seine Lebenstage **כַּצֵּל** wie ein gestreckter Schatte, der länger und länger wird, bis er

1) LXX übers.: ich gleiche einem Wüsten-Pelekan, bin geworden wie ein Nachtrabe auf Ruinenstätte (*οἰκονέσθω*). Uebereinstimmig mit LXX übers. Saadia (wie auch Arabs Erp., Arabs Samar., Abulwalid) **קָאָר** durch **قرق** (hier und Lev. 11, 18, Dt. 14, 17. Jes. 34, 17) u. **כּוֹס** durch **جوم**; dieses (*bun*) ist lautnachahmender Name der Eule und jenes (*kuk*) bed. nicht auch die Eule oder den Kauz (obwol das Käuzlein in Aegypten *um kuéik* und in Afrika *abu kuéik* genannt wird, s. die Wörterbücher von Boethor und Marcel unter *chouette*), sondern den Pelekan, den „langhalsigen Wasservogel“ (Damiri nach dem Wörterbuch *el-'Obâb* von Hasan ben-Mohammed el-Saghani). Auch Graec. Venet. übers. **קָאָר** mit *πελεκάν*, die Peschito aber mit **مَفْأ**. Was Ephrem zu Dt. 14, 17 und der *Physiologus Syrus* (ed.

Tychsen p. 13 vgl. p. 110 s.) vom **مَفْأ** sagen, daß er ein Sumpfvogel sei, seine Jungen sehr liebe, sich in Einöden aufhalte und unaufhörlich laut sei, führt gleichfalls auf den Pelekan, obschon die syr. Lexikographen schwanken. Vgl. auch Oedmann, Vermischte Sammlungen Heft 3 Cap. 6. (Fl. nach einer Mittheilung Rödigers).

sich ganz in Dunkel verliert 109, 23. Ein anderes Bild: er gleicht dort einer (entwurzelten) Pflanze, welche verdorret.

V. 13—15. Indem die Gemeinde in ihren Gliedern auf fremdem Boden hinstirbt, bleibt doch ihr Gott der Unveränderliche und die Verheißung hat daran die Bürgschaft ihrer Erfüllung. Diese Bürgschaft ergreift wie in Ps. 90 der Glaube. Wie **בְּאֵלֶיךָ** zu verstehen, erhellt aus 9, 8. Thren. 5, 19. Der Name, den sich Jahve durch Selbstbezeugung gemacht, verfällt nie der toten Vergangenheit, er ist sein ewig lebendiges **יְהוָה** Ex. 3, 15. So wird er auch Jerusalem wiederherstellen; der Termin, auf den die Verheißung lautet, ist, wie dem D. sein Sehnen sagt, gekommen. **יְהוָה** ist nach 75, 3. Hab. 2, 3 der Zeitpunkt, wo die Erlösung durch Gericht über Israels Feinde hindurchbrechen soll. **לְהַחֲיֵה** vom Inf. **חָיָה** hat **יָ**, abgeplattet aus **אָ**, in ganz geschlossener Silbe. **יָצָה** *seq. acc.* bed. an etw. sein Wolgefallen haben, mit Wolgefallen daran hängen, und **חָיָה** besagt nach Spr. 14, 21 mitempfindende zärtliche Liebe des Gegenstandes. Die Knechte Gottes fühlen sich nicht in Babylon heimisch, sondern ihr liebedes Sehnen weilt bei den Trümmern, den Steinen und Schutthaufen (Neh. 3, 34) Jerusalems.

V. 16—18. Mit **יִיְהוָה** wird gesagt was geschehen wird, wenn das v. 14 Erhoffte eintritt, und zugleich wird Gotte damit die Erfüllung des Ersehnten nahe gelegt: Jahve's eigne Ehre hängt davon ab, da die Wiederherstellung Jerusalems das Mittel zur Bekehrung der Welt werden wird — ein Grundged. von Jes. c. 40—66 vgl. bes. 59, 19. 60, 2., woran diese Str. auch im Ausdruck erinnert. Daß die Wiederherstellung Jerusalems mit der herrlichen Parusie Jahve's zusammenfällt — diese profetische Aussicht Jes. 40, 1—5 hallt hier lyrisch wieder. **יְהוָה** v. 17 gibt den Grund der Verehrung an, wie v. 20 des Lobpreises. Das Volk des Exils heißt v. 18 **עַמִּי** von **עָרַב** nackt s.: heimatlos, machtlos, ehrlos, vor Menschenaugen aussichtslos; LXX übers. dieses Wort Jer. 17, 6 *ἀγοριμυκτη* und dessen durch inneren Ablauf gebildeten Plur. **עַמִּי** Jer. 48, 6 *ὄρος ἄγριος*, was nur Besonderungen des Grundbegriffs des Splinternackten, Vernachlässigten, Wilden. 18^b ist Nachhall von Ps. 22, 25.; in dem Spiegel dieses und anderer Leidensps. erblickte das Israel des Exils sich selber.

V. 19—23. Der D. fährt fort J. zur Erfüllung seines Wunsches zu bewegen, indem er ihm vorhält was geschehen wird, wenn er Zion wiederhergestellt haben wird. Das Evangelium von der Heilstat Gottes wird niedergeschrieben für nachfolgende Geschlechter, und ein geschaffenes d. i. ins Dasein tretendes neues Volk, die Gemeinde der Zukunft wird Gott den Erlöser dafür lobpreisen; **יְהוָה** wie 48, 14. 78, 4., **יְהוָה** wie **יְהוָה** 22, 32., viell. mit Bezug auf deuter. Stellen wie Jes. 43, 7. Zu v. 20 vgl. Jes. 63, 15., in v. 21 vgl. Jes. 42, 7. 61, 1 ist die deuter. Färbung augenfällig. Noch wörtlicher lehnt sich v. 21 an 79, 11. Das Volk des Exils ist wie in Gefängnis und Banden (**אֲסִירִים**) und geht seinem Untergange entgegen (**בְּיָמֵינוּ**), wenn Gott nicht eingreift. Subj. zu **לְסִימָה** sind die Heimgekehrten. **וְ** v. 23 führt das gleichzeitig Geschehende ein: mit der Entknechtung Israels verbindet sich die Bekehrung der Welt. **יְהוָה** in gleichem Zus. wie Jes. 60, 4. Nachdem der D. sich so an der

Herrlichkeit der Erlösungszeit geweiht, kommt er auf sich selbst zurück und formuliert was er seiner Person erbittet.

V. 24—29. Auf dem Wege (כּ wie 110, 7) — nicht: durch den Weg (כּ wie 105, 18), wobei sich eine attributive nähere Bestimmung des Weges erwarten ließe — hat Gott seine Kraft gebeugt (vgl. Dt. 8, 2), es war also ein mühsalvoller Weg, den er mit seinem Volke geführt worden ist. Er hat seine Tage verkürzt, so daß er sich nur mühsam fortschleppt und nur noch eine kleine Strecke bis zum gänzlichen Erliegen vor sich hat. Das *Chethib* כּוּר (LXX *λαγρός αὐτοῦ*) läßt sich von Gottes unwiderstehlicher Macht verstehen wie Job 23, 6. 30, 18., wobei aber die Bez. des Obj. vermißt wird. Das einführende אָמַר (vgl. Job 10, 2), welches bestimmte Formulierung ankündigt, dient zur Hervorhebung der folg. Bitte. In אֶל־יְיָ חַיֵּנוּ ist das Leben als eine Linie von naturgemäßer Länge gedacht; vor der Zeit sterben ist ein Herausgehobenwerden aus diesem Verlaufe, so daß die zweite Hälfte der Linie undurchlebt bleibt 55, 24. Jes. 38, 10. Die Bitte, ihn nicht vor der Zeit hinzuraffen, stützt der D. nicht auf die Ewigkeit Gottes an sich, sondern auf das zu erwartende Werk der Weltverjüngung und der Wiederherstellung Israels, welches er, weil er der Ewige lebendige ist, vollbringen kann und wird. Die Sehnsucht, diese neue Zeit zu erleben, ist der letzte Grund der Bitte des D. um Lebensverlängerung. Das Bekenntnis Gottes des Schöpfers v. 26 erinnert in der Form an Jes. 48, 13 vgl. 44, 24. וְיִצְחָק v. 27 geht auf die zwei Großtheile des Weltganzen. Das Gott Himmel und Erde neu schaffen wird, ist eine schon Jes. 34, 4 ange-deutete, im 2. Th. des B. Jesaia aber zuerst voll- und vielstimmig ausgesprochene Offenbarung: 51, 6. 16. 65, 17. 66, 22. Daß der D. diese Erkenntnis vom Profeten hat, erhellt aus der Uebereinstimmung in dem Bilde vom Kleide Jes. 51, 6 vgl. 50, 9 und im Ausdruck (וְיִצְחָק *perstare* wie Jes. 66, 22). Auch das vielsagende אָמַרְתָּ הוּא אֲנִי du bist Er d.h. unveränderlich der Selbe ist aus dem Munde des Prof. Jes. 41, 4. 43, 10. 46, 4. 48, 12; הוּא ist Präd. und bez. die Selbigkeit Jahve's (Hofmann, Schriftb. 1, 63). Auch in v. 29, zu welchem sich die Bitte um Lebensverlängerung zuspitzt, hört man Jes. 65, 9. 66, 22 nachklingen. Und daraus daß dem D. wie dem Profeten das nachexilische Jerusalem und das schließliche neue auf der neuen Erde unter einem neuen Himmel ineinanderfließen, ersieht man, daß nicht blos in Hizkia's oder Manasse's Zeit (vorausgesetzt, daß Jes. 40—66 vom alten Jesaia sind), sondern auch noch in der zweiten Hälfte des Exils eine solche perspektivisch verkürzte Anschauung möglich war. Wenn übrigens der Verf. des Hebräerbriefs v. 26—28 des Ps. ohne weiteres auf Christum bez., so rechtfertigt sich dies dadurch, daß der Gott, den der D. als den Unwandelbaren bekennt, Jahve der Kommende ist.

PSALM CIII.

Hymnus auf Gott den Allerbarmer.

- ¹ Benedeie, meine Seele, Jahve
Und all mein Leibesinnres seinen heil'gen Namen.

- 2 Benedeie, meine Seele, Jahve
Und vergiß nicht all seine Wolthaten —
- 3 Der verzeihet all deiner Missethat,
Der Heilung schafft all deinen Gebrechen,
- 4 Der losmacht von der Grube dein Leben,
Der dich krönet mit Gnade und Barmherzigkeit,
- 5 Der sättigt mit Gutem deine Backe,
Daß sich verneuet adlergleich deine Jugend
- 6 Gerechtigkeitsthaten vollführet Jahve
Und Rechtserweise zugut allen Bedrückten.
- 7 Er machte kund seine Wege Mose'n,
Den Kindern Israel seine Großthaten.
- 8 Barmherzig und huldvoll ist Jahve,
Langsam zum Zorn und groß von Gnade.
- 9 Nicht auf immer hadert er
Und nicht auf ewig grollt er.
- 10 Nicht nach unsern Sünden thut er uns,
Und nicht nach unsern Missethaten vergilt er uns.
- 11 Denn so hoch der Himmel über der Erde,
Ist seine Gnade mächtig über die so ihn fürchten.
- 12 So fern der Aufgang ist vom Niedergang,
Thut er fernweg von uns unsere Frevel.
- 13 Wie sich erbarmt ein Vater über die Kinder,
Erbarmt sich Jahve über die so ihn fürchten.
- 14 Denn Er kennt unsere Beschaffenheit,
Ist eingedenk, daß wir Staub sind.
- 15 Ein Sterblicher wie Gras sind seine Tage,
Wie des Feldes Blume, so blüht er.
- 16 Wenn ein Wind über ihn hinfährt, ist er nicht mehr,
Und es kennt ihn nicht mehr seine Stätte.
- 17 Doch die Gnade Jahve's ist von ewig zu ewig über die ihn fürchten,
Und seine Gerechtigkeit erweist sich Kindeskindern,
- 18 Denen die seinen Bund beobachten
Und seiner Ordnungen eingedenk sind, sie auszuüben.
- 19 Jahve im Himmel hat er aufgerichtet seinen Thron,
Und sein Regiment über Alles herrscht es.
- 20 Benedeiet Jahve, ihr seine Engel,
Ihr starken Helden, ausrichtend sein Wort,
Indem ihr gehorchet dem Rufe seines Worts.
- 21 Benedeiet Jahve, ihr seine Heere alle,
Seine Diener, ausrichtend sein Wohlgefallen.
- 22 Benedeiet Jahve, ihr seine Werke alle,
An allen Orten seiner Herrschaft.
Benedeie, meine Seele, Jahve!

An „du wirst dich Zions erbarmen“ 102, 14 schließt sich Ps. 103 an, welcher durchaus dieses Inhalts ist; im Uebrigen stehen die zwei Ps. in Contrast. Die Ueberschrift לָרִיר findet sich so allein, ohne weiteren Zusatz, auch schon vor Psalmen des 1. Buches (26—28. 35. 37). Sie beruht ohne Zweifel nicht bloß auf Mutmaßung, sondern auf Ueberlieferung. Denn innere Gründe, welche die Beischrift des לָרִיר veranlaßt hätten, lassen sich nicht ersehen. Die Sprachform ist ihr nicht günstig. Das tief sinnige machtvolle Lied ist aramäisch gefärbt wie Ps. 116, 124, 129. In Häufung aramaisirender Suffixformen hat es nur an der Elisageschichte 2 K. 4, 1—7 seines Gleichen, wo übrigens das *Keri* überall die üblichen Formen substituirt, während hier, wo diese Suffixformen beabsichtigte Zierden des Ausdrucks sind, das

Chethib mit Recht unverändert bleibt. Es sind die Formen 2 *sing. fem.* *ēchi* für *ēch* und 2 *sing. plur.* *ājchi* für *ājch*. Das hier hinzugetretene tonlose *i* ist ebendas, mit welchem ursprünglich auch *אָיִךְ* statt *אֵיךְ* und *אָיִךְ* für *אֵיךְ* gesprochen wurde. Außerhalb des Psalters (hier und 116, 7. 19) kommen diese Suffixformen *echi* und *ajchi* nur Jer. 11, 15 und in den nordpalästinischen Profetengeschichten des Königsbuchs vor.

Die Sinngruppen, in welche der Ps. zerfällt, sind v. 1—5. 6—10. 11—14. 15—18. 19—22. Zählt man ihre Zeilen, so ergibt sich das Schema 10. 10. 8. 8. 10. Die koptische Uebers. zählt demgemäß 46 *CTYXOC* d. i. *στίχοι*.

V. 1—5. In der 1. Str. v. 1—5 ruft der D. seine Seele auf zu lobpreisender Dankbarkeit für Gottes rechtfertigende, erlösende, erneuernde Gnade. In solchen Selbstgesprächen redet das mit dem Geiste, dem stärkeren mannhafteren Theile des Menschen (Psychol. S. 104 f.), sich zusammennehmende oder auch, weil die Seele als das geisthafte Medium des Geistes und Leibes die ganze Person des Menschen repräsentirt (Psychol. S. 203), das in ihr die ganze eigne Persönlichkeit sich vergegenständlichende Ich. So hier wo v. 3—5 die angeredete Seele den ganzen Menschen vertritt. Das nur hier vorkommende *קָרְבִּי* ist ein gewählterer Ausdruck für *מַצִּיץ* (*מַצִּיץ*): das Herz, welches *קָרֵב* *קָרֵב* heißt, die Nieren, die Leber u. s. w., denn nach bibl. Anschauung (Psychol. S. 266) dienen diese Organe der Brust- und Bauchhöhle nicht bloß dem leiblichen, sondern auch dem geistig-seelischen Leben. Das auffordernde *קָרְבִּי* wird *per anaphoram* wiederholt. Nichts vergißt die Menschenseele leichter, als das schuldige und insbes. Gotte schuldige Danken. Darum bedarf sie nachdrücklicher Erweckung, daß sie den Segen, womit Gott sie gesegnet, nicht unerwidert lasse und alle seine Vollführungen (*מַצִּיץ* = *מַצִּיץ*) an ihr (*מַצִּיץ* *מַצִּיץ* *מַצִּיץ* z. B. 137, 8), welche eitel Wolthaten sind, nicht vergesse. Es folgen nun attributive Partt., die sich an *מַצִּיץ* anschließen. Obenan steht die Gnade, welche die Vorbedingung und Grundlage aller andern ist: die sündenvergebende. Die Vv. *מַצִּיץ* und *מַצִּיץ* mit *Dativ-Obj.* bed. Gewährung dessen, was der Verbalbegriff besagt. *מַצִּיץ* (aus Dt. 29, 21 vgl. 2 Chr. 21, 19 von *מַצִּיץ* = *מַצִּיץ* *מַצִּיץ* *solutum*, *laxum esse*) sind nicht bloß leibliche Krankheitszufälle, sondern allerlei innere wie äußere Leiden. *מַצִּיץ* übers. LXX *ἐκ φθορᾶς* (v. *מַצִּיץ* wie Iob 17, 14), aber näher liegt bei diesem Gegens. zum Leben die „Grube“ (v. *מַצִּיץ*) als Name des Hades wie 16, 10. Wie ihre Rettung von Schuld und Noth und Tod, so verdankt die Seele Gotte auch ihre Ausstattung aus dem Reichtum der göttlichen Liebe. Das V. *מַצִּיץ* ohne solch einen Zusatz wie 5, 13 heißt krönen, vgl. 8, 6. Es ist wie gew. mit dopp. Acc. verbunden; die Krone ist gleichsam aus Gnade und Barmherzigkeit geflochten. Das *מַצִּיץ* von v. 5 statt des Acc. 104, 28 bez. das Sättigungsmittel, welches zugleich selber das Sättigende ist. *מַצִּיץ* übers. Trg.: *dies senectutis tuae*, dagegen 32, 9 *ornatus ejus*; Pesch. *corpus tuum* und 32, 9 umgekehrt *juventus eorum*. Diese Bedd. Greisenalter oder Jugend sind erdichtet. Und da die Anrede an die Seele geht, kann *מַצִּיץ* auch nicht, wie sonst *מַצִּיץ*, Name der Seele selbst sein (AE. Mendelss. Philipps. Hgst. u. A.). Wir kommen deshalb mit Hitz. auf den Sinn des Wortes 32, 9 zurück, wo LXX *τὰς*

μαγόνας αὐτῶν übers., hier freier, aber, wie es scheint, von ebendiesem Grundbegriff des עֵר = arab. *chadd* Backe ausgehend: τὸν ἐμπιπλῶντα ἐν ἀγαθοῖς τὴν ἐπιθυμίαν σου (wogegen Saadia's *victim tuum* auf Vergleichung des arab. اَعْلَى ernähren fußt). Der D. sagt der Seele d. i. seiner Person, daß Gott sie mit Gutem stättigt, so daß sie gleichsam die Backen davon voll bekommt (vgl. 81, 11). Die Vergleichung עֵר בִּנְיָן ist wie Mi. 1, 16 vgl. Jes. 40, 31 auf die jährliche Mauserung des Adlers zu bez.; seine Neubefiederung ist ein Bild der Verjüngung durch Gnade. Dem עֵרְיָרִי (Plur. der zeitlichen Ausdehnung) steht das Präd. regelrecht im *sing. fem.* voraus.

V. 6—10. Der D. beschreibt nun v. 6—18, indem von seiner Person aus sein Gesichtskreis sich erweitert, Gottes gnadenreiches väterliches Erzeigen gegen die sündigen und hinfalligen Menschen, und zwar wie es aus der Gesch. Israels hervorleuchtet und im Lichte der Offenbarung erkannt wird. Was v. 6 sagt, ist ein von der Gesch. Israels abgezogener Gemeinplatz; מַשְׁפָּטִים ist Acc., regirt von dem aus עָשָׂה (so Baer nach der Masora) zu entnehmenden עָשָׂה. Und weil v. 6 Ergebnis historischen Rückblicks und Umblicks ist, kann v. 7 יוֹרֵי־עַד vergangenes Geschehen besagen (vgl. 99, 6 f.), denn daß *Mose* hier wie sonst *Jakob, Isaak, Josef* Israel repräsentire (Hgst. Hitz.), ist in der gesamten israel. Literatur ohne Beispiel. Wie das Kundthun der Wege gemeint ist, erhellt aus v. 8. Der D. denkt an Mose's Bitte אֶרֶץ-חָיִים Ex. 33, 13., welche Jahve dadurch erfüllte, daß er vor dem in der Felspalte stehenden vorüberzog und sich unter Ausrufung seiner Eigenschaften dem nachblickenden zu schauen gab. Die Wege Jahve's sind also hier nicht die vom Menschen vorschrittsmäßig zu wandernden (25, 4), sondern die von ihm selbst auf seinem heilsgeschichtlichen Gange (67, 3) eingehaltenen. Das aus Ex. 34, 6 f. geschöpfte Bekenntnis ist zur israel. Glaubensformel geworden 86, 15. 145, 8. Jo. 2, 13. Neh. 9, 17 u. ö. In v. 9 ff. wird das vierte Attribut (יִרְאָה - רֶכֶס) zum Gegenstand weiteren Lobpreises gemacht. Er ist nicht allein lang (אָרֶךְ v. אָרֶךְ wie פָּדִי v. פָּדִי) an Zorn d. i. lange wartend, bis er seinen Zorn entbindet, sondern wenn er hadert d. i. gerichtlich einschreitet, so geschieht auch das nicht auf die Dauer (78, 38), er grollt nicht auf ewig (עַד) waren, nämli. den Zorn Am. 1, 11 vgl. die Sach- und Wortparallelen Jer. 3, 5. Jes. 57, 16). Das Verfahren seiner Gerechtigkeit bemißt sich nicht nach unsern Sünden, sondern nach seiner Gnadenabsicht. Die Perf. v. 10 sagen was Gott je und je nicht gethan hat, die Fut. v. 9 was er fort und fort nicht thut.

V. 11—14. Die sinnreichen Bilder v. 11 f. (vgl. 36, 6. 57, 11) veranschaulichen die unendliche Macht und gänzliche Rückhaltlosigkeit der Gnade. חַיִּי וְחַיִּי hat *Gaja* (wie in genauen Texten auch חַיִּי וְחַיִּי 14, 1. 53, 2), um in der Lautverbindung רִי distincte Aussprache des Gutturnals zu ermöglichen. Ebenso neutestamentlich wie v. 11. 12 lautet v. 13. Das Verhältnis, in welchem zu J. stehen die ihn fürchten, ist ein in freier Wechselseitigkeit begründetes Kindesverhältnis (Mal. 3, 11). Das väterliche Erbarmen wird v. 14 aus der Gotte bewußten Gebrechlichkeit und Hinfalligkeit des Menschen begründet, ähnlich wie die Verheißung Got-

tes nach der Flut, nicht ein gleiches Gericht wieder zu verhängen Gen. 8, 21. Nach dieser Stelle und Dt. 31, 21 scheint יִצְרֵי von der sittlichen Beschaffenheit gemeint zu sein, aber nach 14^b muß man eher an die Naturgestalt denken, die der Mensch von Gott dem Schöpfer hat (יִצְרָא Gen. 2, 7), als an die Herzensgestalt, die er durch Selbstbestimmung und ihrer Grundlage nach durch Uebererbung (51, 7) hat. In יִזְכֹּר Erinnerungsvoll, eingedenk ist das Pass. nach Böttchers richtiger Fassung Ausdruck eines Passivzustands nach vollbrachtem eignen Thun, wie in קָטַף, קָטַף u. dgl. 14^a erinnert formell an das B. Iob 11, 11. 28, 23 und 14^b sachlich an Iob 7, 7 u. a. St. (vgl. Ps. 78, 39. 89, 48), noch mehr die folgende Verbildlichung menschlicher Hinfälligkeit, welcher der D. die Ewigkeit der göttlichen Gnade als festen Halt aller Gottesfürchtigen mitten in dem Entstehen und Vergehen hienieden entgegenhält.

V. 15—18. Das Bild vom Gras erinnert an 90, 5 f. vgl. Jes. 40, 6—8. 51, 12., das von der Blume an Iob 14, 2. אִנְשִׁי ist der Mensch als Sterblicher; seine Lebensdauer vergleicht sich der eines Grashalms und seine Schöne und Herrlichkeit einer Feldblume, deren höchste Blüte auch der Anfang ihres Welkens ist. In v. 16 geht בִּי (ähnlich wie Jes. 40, 7 f.) auf den mit Gras und Blume verglichenen Menschen; בִּי ist *éa* mit hypothet. Perf. und der Wind der die Pflanzen versengt ist, auf den Menschen bezogen, ein Bild jeglicher Lebensgefährdung: häufig genug ist es ja wirklich ein Windhauch, welcher das Menschenleben knickt. Die kühne Bez. spurlosen Verschwindens וְיִסְתָּר עֵינֵי יְהוָה ist aus Iob 7, 10 vgl. ebend. 8, 18. 20, 9. Es gibt aber mitten in diesem Pflanzengeschicke einen starken Trost. Es gibt eine ewige Macht, welche alle die sich mit ihr verketten über die naturgesetzliche Vergänglichkeit hinaushebt und ewig macht, wie sie selbst ist. Das ist Gottes Gnade, welche sich über (עַל) alle die Ihn fürchten wie ein ewiger Himmel wölbt. Das ist Gottes Gerechtigkeit, welche treues Festhalten an seinem Bunde und gewissenhafte Erfüllung seiner Vorschriften heilsordnungsmäßig belohnt und noch Kindeskindern (לְ) sich erweist, nach Ex. 20, 6. 34, 7. Dt. 7, 9.: in tausend Generationen hinein d. i. ins Unendliche.

V. 19—22. So gnadenreich kann Er sich den Seinen erweisen, denn er ist der überweltliche allherrschende König. Mit diesem Ged. lenkt der D. zum Schlusse seines Lobgesangs. Der Himmel ist im Gegens. zur Erde wie 115, 7. Koh. 5, 1 der unwandelbare Bereich über dem Entstehen und Vergehen hienieden. Zu 19^b vgl. 1 Chr. 29, 12. כָּלֵל geht auf ausnahmslos alles Geschöpfliche, das All der Dinge. Beim Himmel der Herrlichkeit muß sich der D. der Engel erinnern. Seine Aufforderung derselben zum Lobpreise Jahve's hat nur in Ps. 29 und 148 ihres Gleichen; sie geschieht aus dem Bewußtsein der irdischen Gemeinde heraus, daß sie mit den Engeln Gottes in lebendiger geistesgleicher Gemeinschaft steht und daß sie eine Hoheit besitzt, welche alles Geschaffene, selbst die zu ihrem Dienste (91, 11) verordneten Engel, überragt. Sie heißen גְּבִירִים wie Jo. 4, 11 und zwar כְּגִבּוֹרֵי als die Starken, denen Kraft ohne Gleichen eignet. Ihr mit Heldenkraft ausgerüstetes Leben geht ganz — ein Vorbild für die Sterblichen — in gehorsamer Ausführung des Wortes Gottes

auf. **לְשַׁבֵּץ** ist Bestimmung nicht des Zweckes, sondern der Weise: *obediendo* (wie Gen. 2, 3 *perficiendo*). Den Ruf seines Wortes vernehmend bringen sie es auch sofort in Ausführung. Die Heere **צְבָאֵי** sind, wie **מִשְׁרָרֵי** zeigt, die um die Engel höheren Ranges gescharten himmlischen Geistwesen (vgl. Lc. 2, 13), die zahllosen *λιτουργικὰ πνεύματα* 104, 4. Dan. 7, 10. Hebr. 1, 14., denn es gibt eine *hierarchia coelestis*. Von den Erzengeln kommt der Verf. auf die Myriaden der himmlischen Heerscharen und von da auf alle Creaturen, daß sie, wo immer in Jahve's weitem Reiche sie sich befinden, in den anzustimmenden Lobgesang einstimmen, und von da zurück auf seine Seele, die er bescheiden unter die an dritter Stelle genannten Creaturen begreift. Dem dreifachen **פָּרְכֵי** entspricht nun ein dreifaches **יְבֹשֶׁה יְבֹרָכִי**, und indem der D. so zu seiner Seele zurückkehrt, kehrt auch sein Psalm in sich selbst zurück und gewinnt die Gestalt eines zusammenlaufenden Kreises.

PSALM CIV.

Hymnus auf den Gott der sieben Tage.

- 1 Benedeie, meine Seele, Jahve!
Jahve, mein Gott, du bist groß gar sehr,
In Pracht und Glorie hast du dich gekleidet,
- 2 Umhüllend Licht wie ein Gewand,
Ausspannend die Himmel wie ein Zelttuch,
- 3 Der da bälket in Wassern seine Söller,
Der Wolken macht zu seinem Wagen,
Der daherschreitet auf Windes Flügeln,
- 4 Machend seine Boten aus Winden,
Seine Diener aus flammendem Feuer.
- 5 Er hat gegründet die Erd' auf ihre Pfeiler,
Daß sie nicht wanke immer und ewig.
- 6 Wasserschwall wie ein Kleid decktest du drüber,
Auf Bergen standen Gewässer.
- 7 Vor deinem Dräuen flohn sie,
Vor deiner Donnerstimme hasteten sie hinweg —
- 8 Aufstiegen Berge, es sanken Thäler —
An den Ort hin, so du gegründet ihnen.
- 9 Eine Grenze hast du gesetzt, nicht dürfen sie hinüber,
Nicht zurückkehren zu bedecken die Erde.
- 10 Der entsendet Quellen in Thalgründen,
Zwischen Bergen nehmen sie ihren Lauf.
- 11 Sie tranken alles Wild des Gefildes,
Es löschen Wildesel ihren Durst.
- 12 An ihnen hat Geflügel des Himmels seine Wohnung,
Zwischen Zweigen heraus erheben sie die Stimme.
- 13 Er tränket Berge aus seinen Söllern —
Von der Frucht deiner Werke sättigt sich die Erde.
- 14 Er macht sprossen Gras für das Vieh
Und Kraut zum Dienste der Menschen —
Hervorzubringen Brot aus der Erde
Und daß Wein erfreue des Sterblichen Herz,
Glänzend zu machen das Antlitz von Oel
Und daß Brot das Herz des Sterblichen stütze.

- 16 Es sättigen sich die Bäume Jahve's,
Libanons Cedern, die er gepflanzt hat,
17 Woselbst Vöglein nisten,
Der Storch der auf Cypressen sein Haus hat.
18 Berge, die hohen, sind für die Steinböcke,
Felsen eine Zuflucht für die Klippdachse.
19 Er hat gemacht den Mond zu Zeitenmessung,
Der Sonnenball weiß seinen Niedergang.
20 Setzest du Finsternis, so wirds Nacht,
In ihr regt sich alles Wild des Waldes.
21 Die jungen Leuen brüllen nach Raub
Und verlangen von Gott ihre Speise.
22 Geht die Sonne auf, so ziehn sie sich zurück
Und in ihre Wohnstatt legen sie sich nieder.
23 Ausgeht der Mensch an sein Tagwerk
Und an seine Arbeit bis zum Abend.
24 Wie zahlreich sind deine Werke, Jahve,
Allesamt hast du sie mit Weisheit ausgeführt,
Voll ist die Erde deiner Geschöpfe!
25 Das Meer da, groß und weithin gebreitet —
Dort wimmelts von Leben, unzählbarem,
Kleinen Thieren nebst großen.
26 Dort bewegen sich Schiffe dahin,
Der Leviathan, so du gebildet, drin zu spielen.
27 Sie alle harren auf dich,
Daß du ihnen gebest ihre Speise zu seiner Zeit.
28 Du gibst ihnen, sie lesen auf;
Du thust deine Hand auf, sie sättigen sich des Guten.
29 Du verbirgst dein Antlitz, so werden sie verstört,
Du ziehst ein ihren Odem, so verhauchen sie
Und zu ihrem Staube kehren sie zurück.
30 Du entsendest deinen Odem, so werden sie erschaffen,
Und du erneuerst die Gestalt des Erdbodens.
31 Es wäre die Herrlichkeit Jahve's auf ewig,
Es frene sich Jahve seiner Werke,
32 Er, der die Erde anblickt, so zittert sie,
Anrührt die Berge, und sie rauchen.
33 Ich will singen Jahve lebenslang,
Harfnen meinem Gott so lang ich bin.
34 Mög' ihm annehmlich sein mein Sinnen,
Ich, ich will mich freuen Jahve's.
35 Mögen schwinden Sündhafte von der Erde
Und Frevler nicht mehr sein —
Benedeie meine Seele Jahve,
Halleluja.

Mit *Benedeie meine Seele*, wie Ps. 103, beginnt auch dieser namenlose Ps. 104, in welchem Gottes Walten im Reich der Natur wie dort der Gnade Gegenstand des Lobpreises ist und dabei wie dort der Engel gedacht wird. Der D. besingt den gottgeordneten gegenwärtigen Bestand der Welt im Hinblick auf die Gen. 1, 1 — 2, 3 erzählten schöpferischen Anfänge und schließt mit dem Wunsche, daß doch aus dieser so durchaus und vollauf Gottes Macht und Weisheit und Güte offenbarenden guten Schöpfung das Böse gebannt werde. Es ist ein Naturps., aber wie er keinem Dichter der Heiden möglich war. Der israel. Dichter steht der Natur als Objekt frei gegenüber und alle Dinge erscheinen ihm als hervorgebracht und getragen von der

Schöpfermacht des Einen Gottes, ins Dasein gesetzt und in Bestand erhalten zu dem Zweck, daß er, der Selbstgenugsame, in freier herablassender Liebe sich mittheile — als die an sich guten und reinen Creaturen und Ordnungen des Heiligen, befleckt und gestört nur durch das Selbstverderben der Menschen in Sünde und Bosheit, welches hinausgethan werden muß, damit die Freude Gottes an seinen Werken und die Freude dieser an ihrem Schöpfer sich vollende. Der Ps. ist ganz und gar Echo des Heptaëmeron Gen. 1, 1 — 2, 3. Entsprechend den 7 Tagen zerfällt er in 7 Gruppen, in welchen sich das *הנהיגו ביום* Gen. 1, 31 entfaltet. Indes ist es nicht so, daß je Eine Gruppe das Werk eines Schöpfungstages besänge; der Ps. hat das ineinandergreifende Ganze der vollendeten Schöpfung zum Standpunkt und ist deshalb nicht so schematisch. Jedoch hebt er mit dem Lichte an und schließt mit Anspielung auf den göttlichen Sabbath. Erwägt man, daß 8^a sich nur gewaltsam dem Zus. fügt, daß v. 18 sich verbindungslos und planwidrig eindringt und daß v. 32 sich dortselbst nur mittelst künstlicher Gedankencombination begreifen läßt: so drängt sich die von Hitz. in seiner Weise scharfsinnig durchgeführte Vermutung auf, daß der herrliche Hymnus eine jüngere Dichterhand zu Erweiterungen verlockt hat.

V. 1—4. Das 1. Dekastich beginnt den Lobpreis beim 1. und 2. Tagewerk. *היה הדר* heißt hier nicht die Gotte *τὸ θεῖον τοῦ αἰῶνος* zukommende Doxa (Jud. v. 25), sondern welche er angekleidet hat (Iob 40, 10) seit er die Welt geschaffen, der er in Königsherrlichkeit gegenübersteht oder vielmehr inwohnt, und welche in mannigfach abgestufter Vertheilung diese Königsherrlichkeit widerstrahlt, ja gewissermaßen sie selbst ist; denn indem Gott das Schöpfungswerk mit Erschaffung des Lichts anhub, hat er sich mit diesem geschaffenen Licht selber wie mit einem Gewande bedeckt. Was bei der Schöpfung einmal geschehen, kann wie Am. 4, 13. Jes. 44, 24. 45, 7. Jer. 10, 12 u. ö. in Participien der Gegenwart gefaßt werden, weil in der Welterhaltung die ursprüngliche Setzung sich fortsetzt, und mit artikellosen Participien wechseln wie Jes. 44, 24 — 28 determinirte, mit keinem andern Unterschiede, als daß jene mehr prädicativ, diese mehr attributiv sind. Mit 2^b tritt der D. in das 2. Tagewerk ein: die Schöpfung der *רקיע*, die zwischen den Wassern scheidet. Diese hat Gott ausgespannt (vgl. Jes. 40, 22) gleich einem Zelttuche (Jes. 54, 2), so leichter und von so feiner durchsichtiger Arbeit, *נִיחָה* reimt hier mit *עֲשָׂה*. In jenen Wassern, welche die *רקיע* über der Erde emporhält, bälket Gott seine Söller¹ *עַל־יְהִי* wofür Am. 9, 6 *עַל־יְהִי*, v. *עַל־יְהִי* Aufgang, dann Obergeschoß, Obergemach, was nach dem Aram. u. Arab. genauer *עַל־יְהִי* heißen würde), nicht als ob die Wasser das Material dazu wären: sie sind nur der über die Erde erhabene Ort dafür und können es sein, weil für den Immateriellen auch das Flüssige fest und das Dichte durchsichtig ist. Die Behälter der oberen Wasser, die Wolken macht Gott, wie Blitze, Donner und Regen anzeigen, zu seinem *רִכְבּוֹ* Gefährt, auf welchem er einherfährt, um richterlich (Jes. 19, 1), rettend, segnend

1) Dieses Wort, urspr. *soller*, ist s. v. a. *solarium* ein von der Sonne beschienener Theil des Hauses, ein um das Haus herumlaufender Altan und dann auch das obere Stockwerk.

auf die Erde herniederzuwirken; רָכִיב (nur hier) klingt mit כָּרִיב 18, 11 zusammen. Denn an diese Grundstelle erinnert auch 3^c, wo die Windes-Fittige an die Stelle des Wolken-Wagens treten. In v. 4 macht LXX (Hebr. 1, 7) die ersten Nomina zu Objekts- und die zweiten zu Prädicatsacc.: ὁ ποιῶν τοὺς ἀγγέλους αὐτοῦ πνεύματα καὶ τοὺς λειτουργοὺς αὐτοῦ πυρὸς γλῶσσα. Gewöhnlich wird umgekehrt übers.: machend zu seinen Engeln Winde u. s. w. Diese Uebers. ist sprachlich möglich (vgl. 100, 3 Cheth. und zur Wortstellung Am. 4, 13 mit 5, 8) und der Plur. מַשְׁרָרֵי erkl. sich bei ihr aus der Macht des Parall., der Sing. מַשְׁרָר daraus, daß dieses Wort keinen Plur. bildet. Da aber מַשְׁרָר mit dopp. Acc. gew. aus etwas herstellen bed., so daß der zweite Acc. (nämlich der Prädicatsacc., welcher logisch der zweite ist, der Wortstellung nach aber ebensowol der erste Ex. 25, 39. 30, 25 als der zweite Ex. 37, 23. 38, 3. Gen. 2, 7. 2 Chr. 4, 18—22 sein kann) die *materia ex qua* bez., so läßt sich mit wenigstens gleichem Rechte erklären: der seine Boten aus Winden macht, seine Diener aus flammendem oder verzehrendem (s. zu 57, 5) Feuer (מַשְׁרָר wie Jer. 48, 25 Masc.), was entw. besagen kann, daß Gott Wind und Feuer sich zu besonderen Sendungen dienstbar macht (vgl. 148, 8), oder (vgl. Hofmann, Schriftb. 1, 325 f.) daß er Wind und Feuer seinen Engeln für den Zweck seiner durch sie vermittelten inweltlichen Wirksamkeit zu Stoffen ihrer Erscheinung und gleichsam Selbstverleiblichung gibt¹, wie denn 18, 11 Wind und Cherub beide als Vehikel der göttlichen Weltwirksamkeit ineinander zu denken sind und 35, 5 der Engel Jahve's die Energie des Windes vertritt.

V. 5—9. In einem 2. Dekastich bespricht der D. die Bändigug der unterhimmlischen Wasser und die Feststellung des Erdreliefs. Das auf אָרֶץ zurückgehende Suff. will sagen, daß die frei in der Schweben hangende Erde (Iob 26, 7) ihre innern Stützen hat; ihre ewige Unerschütterlichkeit bewährt sich auch in dem Jes. 24, 16 f. geweissagten Gericht, da sie daraus, unverrückt von ihrem früheren Standort, als eine verklärte hervorgeht. Die חַיִּים womit sie Gott bedeckt ist jenes Urgewässer, in welchem sie zunächst wie ein Embryo lag, denn sie ist ἡ ἔδατος καὶ οὐ ἔδατος (2 P. 3, 5) ins Dasein getreten; מַשְׁרָרֵי geht nicht auf חַיִּים (masc. wie Iob 28, 14), weil dann מַשְׁרָר erforderlich wäre, sondern auf אָרֶץ und das Masc. erkl. sich entw. aus Attraction (nach dem Schema 1 S. 2, 4^a) oder aus Rückfall zur masc. Grundform im weiteren Redefortgang (vgl. denselben Fall mit בָּרִי 2 S. 17, 13. מַשְׁרָרֵי Ex. 11, 6. יָרֵי Ez. 2, 9). Die dergestalt überschwemmte Erde war laut 6^b schon bergig; die Urbildung der Berge ist also so alt als die in unmittelbarem Gefolge des ἡוהוּ וְהוּהוּ erwähnte חַיִּים. Hierauf beschreibt v. 7—9 die Bewältigung der Urgewässer durch Hervorbildung des Festlands und die Bannung derselben in umfuernde Becken. Erschreckt durch Gottes Machtgeheiß traten sie auseinander, und Berge stiegen empor, das Festland mit seinen Höhen und

1) Daß Gott die Engel wirklich aus Feuer schaffe, ist talmudische Ansicht b. Chagiga 14^a (vgl. Koran 38, 77): Tag für Tag werden Engel des Dienstes aus dem Feuerstrom (נֹרָה וְיִינוֹר) geschaffen und singen ihr Loblied und vergehen.

Niederungen kam zum Vorschein. Daß die Gewässer, in wilde Aufregung versetzt, Berg auf- und niederstiegen (Hgst.), paßt nicht dazu daß sie v. 6 als über den Bergen stehend vorgestellt sind. Deshalb wird wol auch nicht nach 107,26 zu erklären sein: sie (die Gewässer) thürmten sich berghoch auf, senkten sich thalartig nieder. Die Bez. der Schilderung auf das Hervortreten des Festlands am 3. Schöpfungstage fordert, **הָרִים** als Subj. des **יָצְאוּ** zu nehmen. Dann sind aber auch zu **הָרִים** die **בְּקָעוֹת** Subj., wie Hilarius Pictav. in seiner *Genesis* v. 97 s. weiter übers.: *subsident valles*, nicht die Gewässer als sich in die Niederungen senkende. Richtig Hupf.: 8^a ist ein Zwischensatz, welcher besagt, daß, indem die Gewässer sich zurückziehend das Festland bloslegten, Berge und Thäler als solche sichtlich hervortraten, vgl. Ovid *metam.* 1, 244 f.: *flumina subsident, montes exire videntur*. Mit **אֶל-יָקוֹם** (vgl. Gen. 1, 9 **יָקוֹם אֶת־הָאֵרֶץ**) setzt sich v. 7 fort: die Wasser entwichen nach der Stätte, welche (**זֶה** vgl. v. 26 für **אֶת־הָאֵרֶץ** Gen. 39, 20) Gott ihnen als Behälter angewiesen. Er hat ihnen eine Schranke (**גְּבוּל**) syn. **חֵק** Spr. 8, 29. Jer. 5, 22) gesetzt, über welche hinaus sie sich nicht wieder ergießen dürfen, um die Erde so, wie die Urgewässer des Chaos, zu bedecken.

V. 10—14^b. Das 3. Dekastich, zum 3. Schöpfungstage fortgehend, besingt die Wolthat der umferten Wasser für die Thierwelt und das Wachstum der Pflanzen aus der von unten und oben befeuchteten Erde. Weil Gott der Gebenedeite das Hauptsubj. des Ps. ist, so kann der D. v. 10 und weiterhin in attributiven und prädicativen Participien fortfahren: der entsendet Quellen **בְּנְחָלִים** in die Wadi's (nicht: **בְּנְחָלִים** als Bäche); **נָחַל** ist hier wie 10^b zeigt Syn. von **בְּקָעָה** und daß sie, in den Ebenen weiterfließend, zu Strömen anwachsen, brauchte nicht gesagt zu werden. LXX *ἐκ φάουλις*; **שָׁרַי** **חַיַּת הַשָּׂדֶה** zweifach poet. für **חַיַּת הַשָּׂדֶה**. Auch für alle fern von Menschen schweifenden Thiere hat Gott gesorgt; beispielsweise wird der pfeilschnelle, schwer zu jagende, rudelweise lebende Wildesel (**פָּרָא** arab. *ferā* **פָּרָא** sich schnell bewegen, schwirren, fliehen, der Onager *himar el-wahs*, gew. Waldesel genannt, aber falsch, da die Steppe, seine Heimat, keine Wälder hat) hervorgehoben. Die RA „den Durst brechen“ nur hier. **עֲלִיָּהִם** 12^a geht auf die **מַצְיָנִים**, die auch 11^a noch Subj. sind. Die Punctuation **עֲצָאִים** schafft ohne Noth eine Zwitterform zu **עֲצָאִים** (wie **לְבָאִים**) und **קָצִירִים**. Von dem Zweigwerk an den Quellen gelangt der D. unvermerkt zur 2. Hälfte des 3. Schöpfungstages. Zugleich erinnert ihn die Pflanzenwelt an den Regen, der aus den himmlischen Obergemächern herabkommend auch die wasserlosen Berggipfel trinkt. Wie der Talmud (*b. Ta'anith* 10^a) versteht Hitz. unter der „Frucht deines Werkes“ (**מַעֲשֶׂיךָ** als Sing.) den Regen, aber der Regen ist vielmehr das Befruchtende und warum sollte nicht die Frucht gemeint sein, welche Gottes Werke (**מַעֲשֶׂיךָ** Plur.) hienieden (v. 24), nämll. die pflanzlichen, tragen und von denen die Erde, ihre Bevölkerung nämll., satt wird, indem Pflanzennahrung sowol für das Vieh als für den Menschen emporsproßt? Der D. denkt bei **עֲשָׂב** an die Culturpflanzen, bes. das Getreide, aber **לְקַבְּרָהֶם** bed. nicht: zur Bestellung durch den Menschen, da man nach Hitzigs richtiger Gegenbem.

nicht עבר העשב sagt und להוציא nicht den Menschen, vielmehr Gott zum Subj. hat, sondern wie 1 Chr. 26, 30 zum Dienste (Nutzen) des Menschen.

V. 14^c—18. Im 4. Dekastich ergeht sich der D. weiter unter den Creaturen des Feldes und des Waldes. Subj. zu להוציא ist der צמחיה. Der zweimal infinitivisch anhebende Zwecksatz setzt sich beidemal, wie Jes. 13, 9., aber mit Subjektswechsel (vgl. z. B. Am. 1, 11. 2, 4) im Finittum fort. Man vgl. zur Aussage vom Wein Koh. 10, 19. Sir. 40, 20 u. besonders Jesaia, der den Wein häufig als Repräsentanten aller natürlichen Freudenquellen nennt. Daß כִּשְׁשָׁן „vor Oele = glänzender als Oel“ bed., ist ein mit Recht von Böttch. in seinen „Proben“ und zwei „Aehrenlesen“ bekämpfter Irrtum, welcher dem D. eine in diesem Zus. zweckwidrige und schielende Erwähnung des Oels aufbürdet. Brotkorn, Wein, Oel sind als die drei vorzüglichsten Produkte der Pflanzenwelt genannt (Lth. Calv. Grot. Dathe Hupf.) und wie auch sonst wo Unterscheidung überflüssig wäre z. B. Ex. 9, 22 unter עֵשֶׂב 14^b subsumirt. Vom Oel macht Gott das Angesicht glänzend oder heiter, nicht mittelst Salbung, da nicht das Gesicht, sondern das Haupt gesalbt wurde (Mt. 6, 17), sondern dadurch daß es die Schmachhaftigkeit und Nahrhaftigkeit der Speisen erhöht; להצחיק ist mit Bezug auf רִצְחָה gewählt. In 15^c steht לִבִּי-אֵינִי nicht wie 15^a (wo לִבִּי mit Gaja wegen des Distinctivus) hinter, sondern vor dem V., weil לִבִּי als Inneres dem פנים als Aeüßerem gegenübertritt. Da Befruchtung der Erde durch den Regen in v. 13—15 Hauptgegenstand der Aussage ist, so schließt sich v. 16 naturgemäß an, ohne kritischen Verdacht zu erregen; das Sättigende ist hier der Regen selbst, nicht wie 13^b das was er zeitigt. Die „Bäume Jahve's“ sind die vor andern die Größe ihres Schöpfers bekundenden. אֲשֶׁר-עָלָם geht auf diese Bäume, von denen die Cedern und dann die Cypressen (כִּרְשִׁים / כִּרְשִׁים schneiden) genaunt werden. Sie sind Nist- und Wohnort kleiner und großer Vögel, insbes. des Storches, welcher הַסִּירָה genannt wird als πτηνὸν ἐμβέλτατον ζώων (Babrius Fab. XIII), als avis pia (pietaticultrix bei Petron. 55, 6) d. i. wegen seines Familiensinns, wegen dessen er auch als Glück ins Haus bringend angesehen wird.¹ Die Fürsorge Gottes für Beherbergung der Thiere führt den D. von den Bäumen zu den Höhen der Berge und den Schlupfwinkeln der Felsen, in freilich abrupter und das dem Hexaëmeron entnommene Concept verrückender Weise. הַצִּבְרִים ist Appos. צִבְלִי (arab na'il) ist der Steinbock als Bewohner des צִבְלִי (na'il, na'la) d. i. des Felsenhorstes, wie רִצְחָה Thren. 4, 3 nach Wetzst. der Strauß als Bewohner der na'na d. i. sterilen Wüste, und שֶׁשֶׁן der in Klüften hausende (Spr. 30, 26) dem

Murmeltiere ähnliche Klippdachs, südarab. ثَقْن, hyrax syriacus (verschieden vom afrikanischen). Die jüd. Tradition versteht unter שֶׁשֶׁן das

1) Im Merj-Lande, wo der Storch nicht wie anderwärts leklek, sondern wegen seines einem langen vorwärts stehenden Horne (خرن) gleichen Schnabels charnuk

heißt, nennen ihn Kinder und Weiber أبو سعد „Glücksbringer“. Aehnlich der חסירה heißt der langbeinige Aasgeier (vultur percnopterus) oder Bergstorch ορεοπελαργός wegen seiner στοργή (رحم).

Kaninchen, wonach hier Pesch. לְחֹנָם (חֹנָם *cuniculus*) übers. Beide Thiere, Kaninchen und Klippdachs, können Lev. 11, 5. Dt. 14, 7 gemeint sein, denn beiden fehlt das Merkmal des durchgespaltenen Hufes (פְּרָסָה שְׁסֻפָּה): das Kaninchen hat 4 Zehen, und der *hyrax* hat eine eigentümliche nicht doppel-, sondern mehrspaltige Hufbildung.

V. 19—23. Daß dem D. die Folge der Schöpfungstage vor der Seele steht, zeigt das 5. Dekastich, in welchem er von dem 3. Tagewerk zum 4. übergeht. Der Mond wird zuerst genannt, weil der D. das Gemälde des Tages auf das der Nacht folgen lassen will. Er bez. ihn v. 19 als das kalendrische Hauptgestirn. יְמֵי־יָרֵחַ sind Zeitpunkte und Zeitabschnitte (Epochen), der Hauptmesser dieser für das bürgerliche und kirchliche Leben ist der Mond (vgl. Sir. 43, 7 ἀπὸ σελήνης σημειῶν ἑσπερίας), so wie der Sonnenball, wol wissend wann er untergehen soll, der unfehlbare Messer des Tages ist. In v. 20 geht die Schilderung, die durchweg angesichts Gottes zu seiner Ehre geschieht, in Anrede über: Jussive (יְהִי, יִהְיֶה) stehen im hypothetischen Vordersatz und dessen Nachsatz (Ew. §. 357^b). Es kommt nur auf Gottes Wollen an, so wirds Nacht und das wache Leben des Wildes beginnt sich zu regen. Die jungen Leuen brüllen da nach Raub und *flagitaturi sunt a Deo cibum suum*. Der Inf. mit לֵךְ ist elliptischer Ausdruck einer *conjugatio periphrastica* (s. zu Hab. 1, 17) und wird in der jüngern Sprache in Annäherung an das Aram. variirender Ausdruck des Futurs überh. Das Gebrüll der Löwen und ihr Ausgehn auf Beute ist ein Ansuchen an Gott, das er selbst in ihre Natur gelegt hat. Mit Sonnenaufgang wird die Gestalt der Dinge eine andere. שָׁשָׁן ist hier, wo der D. die Personification (vgl. Ps. 19) fallen läßt, Fem. Der Tag, der mit Sonnenaufgang anbricht, ist die Zeit des Menschen. Sachlich und stilistisch erinnern v. 21—23 an Iob 24, 5. 37, 8. 38, 40.

V. 24—30. Das Meer mit seinen kleinen und großen Thieren und die Fürsorge Gottes für alle selbstlebendigen Wesen ins Auge fassend, geht der D. zum 5. u. 6. Schöpfungstage über. Der reiche Inhalt dieser 6. Gruppe strömt über das Dekastich hinaus. Mit מְהֵרָבָה (nicht מְהֵרָבָה 92, 6) bewundert der D. die große Menge der Werke Gottes, bei welcher doch jedes Einzelne seine zweckgemäße Einrichtung hat und alle, sich gegenseitig dienend, ineinandergreifen. מְהֵרָבָה, welches sowol Hervorbringung als Erwerbung bed., hat hier dem Prädicate gemäß erstere Bed.: voll von Creaturen, welche die Namensspuren ihres Schöpfers (קִנְיָה) an sich tragen. Neben מְהֵרָבָה findet sich aber auch, vertreten von den Versionen (LXX Vulg. Hier.), von Auslegern (Raschi: קִנְיָה שְׁלָךְ), von der Mehrzahl der HSS (nach Norzi) und alten Drucken die von Norzi Heidenh. Baer aufgenommene LA מְהֵרָבָה, was τῆς κτιστικῆς oder nach den lat. Verss. κτιστικῆς σου (*possessione tua*, Lth. *deiner Güter*) bed. würde, aber als Objektsacc. zu מְהֵרָבָה dem Plur. κτισμάτων σου nachsteht. Das Meer insbes. ist eine Welt sich regender zahlloser Creaturen (69, 35). זֶה הַיָּם bed. nicht eig. dieses Meer, sondern das Meer da (vgl. 68, 9. Jes. 23, 13. Jos. 9, 13); die Attribute folgen in Appositionsverh., dessen Lockerheit die Nichtdetermination gestattet (vgl. 68, 28. Jer. 2, 21. Gen. 43, 14 und den umgekehrten Fall oben 18^a). מְהֵרָבָה ist in Verh. zu מְהֵרָבָה n. *unitatis* (das ein-

zelne Schiff) — ein altes Wort, welches in der Form *hani* und *ana* auch altägyptisch ist.¹ לַיִיִּת, im B. Iob das Krokodil, ist hier der Name des Walfisches (s. Lewysohn, Zoologie des Talmuds §. 178—180. 505). הוֹ v. 26 verstehen Ew. Hitz. mit der jüd. Tradition nach Iob 40, 29: um mit ihm zu spielen, was aber keine gotteswürdige Vorstellung gibt; man fasse es als Wechselwort für שָׂם (vgl. הוֹ v. 20. Iob 40, 20): um darin, im Meere näml., zu spielen (Saad.). In בָּנָם v. 27 erweitert sich der Gesichtskreis von den Thieren des Meeres auf sämtliche lebende Wesen der Erde, vgl. die Lehnstelle 145, 15 f. 147, 9. בָּנָם bed. mit Verwischung des Suff. geradezu: allesamt und בָּנָהוּ (vgl. Iob 38, 32): wenn es Zeit dazu ist. Ueber den Wechsel des Subj. im Haupt- und Infinitivsatz s. Ew. §. 338^a. Aller Wesen Bestehen, Vergehen, Entstehen ist bedingt durch Gott. Seine Hand versorgt alles, die Zukehr seines Antlitzes erhält alles, sein Odem, der schöpferische, belebt und verjüngt alles. Der Lebensgeist aller Creatur ist die Setzung des göttlichen Geistes, der über den Urgewässern webte und das Chaos zum Kosmos umschuf. הָאֵלֶּה v. 29 ist s. v. a. הָאֵלֶּהֶם wie 1 S. 15, 6 u. ö. Die vollen, auf *ult.* betonten Futurformen von v. 27 an geben den Aussagen Nachdruck. Mit v. 29 vergleicht sich Iob 34, 14 f.

V. 31—35. Der D. ist nun mit der Musterung der Schöpfungswunder zu Ende und schließt in dieser 7. Gruppe, welche wieder wesentlich dekastichisch ist, mit einer sabbatlichen Betrachtung, indem er wünscht, daß die Herrlichkeit Gottes, welche er auf seine Geschöpfe gelegt hat und welche ihm von diesen in Widerstrahl und Widerhall zurückgegeben wird, ewig bestehen und daß seine Werke immer so beschaffen sein mögen, daß er, der nach vollbrachtem Sechstageswerk sie befriedigend fand, sich ihrer freuen könne, denn wenn sie aufhören ihm Freude zu machen, so kann er sie ja vertilgen, wie er in der Sintflut gethan, da er immer noch durch einen Blick die Erde in Beben und durch eine Berührung die Berge in Brand versetzt (וְהָרָרָה von der Folge des Anblickens wie Am. 5, 8. 9, 6 und וְהָרָרָה von dem gleichzeitig mit dem Anrühren Geschehenden wie 144, 5. Zach. 9, 5 vgl. zu Hab. 3, 10). Der D. aber seinerseits will es an Verherrlichung Jahve's nicht fehlen lassen, indem er es zu seiner Lebensaufgabe macht, seinen Gott singend und musicirend zu preisen (בְּהִלָּה wie 63, 5 vgl. Bar. 4, 20 ἐν ταῖς ᾠδαῖς αὐτοῦ). Möchte dieses sein stilles und lautes Sinnen auf Gottes Ehre Ihm angenehm sein (צָרָה בֵּל syn. טִיב בֵּל, aber auch בֵּל טִיב 16, 6), möchte Jahve sich seiner freuen können, wie er für seine Person sich seines Gottes freuen will. Zwischen אֲשַׁמְחֶה v. 34 und יִשְׂמַח v. 31 besteht eine Wechselbez. wie zwischen dem Sabbat der Creatur in Gott und dem Sabbat Gottes in der Creatur. Wünscht der Psalmist, daß Gott Freude haben möge an seinen Schöpfungswerken, und sucht er an seinem Theil Gotte Freude zu machen und an Gott seine Freude zu haben, so ist er auch zu dem Wunsche berechtigt, daß die ihre Freude am Bösen haben und statt Gotte Freude

1) s. Chabas, *Le papyrus magique Harris* p. 246. n° 826: HANI (אֲנִי) *vaisseau, navire*, und Todtenbuch I, 10, wo *hani* mit dem Determinativbild des Schiffes. Ueber die Form *ana* s. Chabas a. a. O. p. 33.

seinen Zorn erregen, von der Erde hinweggeräumt werden mögen (חַמְדֵּי vgl. Num. 14, 35), denn sie sind dem Zweck der guten Schöpfung Gottes entgegen, gefährden ihren Bestand, verkümmern die Freude der Geschöpfe. Es heißt nicht: mögen schwinden die Sünden (חַמְדֵּי wie *b. Berachoth* 10^a gelesen werden will und einige Ausg. z. B. Bombergs 1521 wirklich haben), sondern die Sünder, denn eine andere Existenz der Sünde als die persönliche gibt es nicht.

Mit *Benedicite, meine Seele, Jahve* kehrt der Ps. zu seinem Eingang zurück, und an diese Selbstaufforderung schließt sich das alle Geschöpfe zum Lobe Gottes auffordernde *Hallelujah*, ein außerhalb des Psalters gar nicht und innerhalb des Psalters hier zum ersten Male vorkommender, also erst in jüngerer Zeit geprägter Gebetsruf, welcher in den jüngeren Druckausgaben bald הַלְלֵי יְהוָה bald הַלְלֵי יָהּ, in den älteren aber (z. B. Ven. 1521. Wittenb. 1566) meist הַלְלֵי יְהוָה als Ein Wort geschrieben ist.¹ In den meisten HSS findet es sich auch so als Ein Wort² und zwar immer mit הַ, ausgen. das hier am Ende des Ps. 104 vorkommende erste הַלְלֵי יְהוָה, welches in guten HSS und alten Drucken הַ raphe hat. Diese Schreibung ist die von der Masora bezeugte (s. Baer, *Psalter*. p. 132). Talmud und Midrasch bemerken, daß dieses erste Hallelujah in bedeutsamer Weise sich mit der Aussicht auf den schließlichen Sturz der Bösen verbindet. Ben-Pazzi zählt *b. Berachoth* 10^a bis zu diesem Halleluja 103 פְּרָשִׁיּוֹה, in dem Ps. 1 und 2 als Eine מִשְׁחָא gerechnet werden.

PSALM CV.

Dankhymne auf Gott den in der Vor- und Urgeschichte Israels Bewährten.

- 1 Danket Jahve, prediget seinen Namen,
Macht kund unter den Völkern seine Thaten.
- 2 Singet ihm, harfnet ihm,
Besprechet alle seine Wunder.
- 3 Rühmt euch seines heiligen Namens,
Es freue sich das Herz derer die Jahve suchen.
- 4 Trachtet nach Jahve und seiner Stärke,
Suchet sein Angesicht fort und fort.
- 5 Gedenket seiner Wunder, die er vollführt,
Seiner seltsamen Thaten und der Entscheide seines Mundes,

1) Genauer הַלְלֵי יְהוָה mit *Chatef*, wie ausdrücklich Jekuthiel ha-Nakdan fordert. Auch die Schreibung als Ein Wort ist Regel, da die Masora das einmalige יְהוָה הַלְלֵי 135, 3 mit לִיחַ בְּטָעָם als Unicum anmerkt.

2) Indes wird schon im Talmud (*j. Megilla* I, 9. *Sofrim* V, 10) über die Schreibung dieses Worts, ob getrennt oder verbunden, controversirt und *b. Pesachim* 117^a beruft sich Rab auf ein von ihm gesehenes חֲבִיבִי רַבִּי הִילֵּל (Psalterium der Schule Chabibi), in welchem הַלְלֵי auf der einen und יְהוָה auf der anderen Zeile stand. Eben-
das, beruft sich Rab Chasda auf ein von ihm gesehenes חֲבִיבִי רַבִּי הִילֵּל, in welchem das zwischen zwei Ps. stehende הַלְלֵי, welches entw. als Schluß des vorigen oder als Anf. des folg. gelten kann, באֲמִצַּע פִּירְקָא in der Mitte zwischen beiden geschrieben stand. In dem als Ein Wort geschriebenen הַלְלֵי יְהוָה wird יְהוָה nicht als eig. Gottesname, sondern nur als den Begriff des הַלְלֵי verstärkender Zusatz angesehen, wie in במִּירְכָּהּ 118, 5., s. darüber Geiger, *Urschrift* S. 275.

- 6 O Same Abrahams seines Knechts,
Söhne Jakobs, seine Erkornen.
- 7 Er, Jahve, ist unser Gott,
Ueber alle Lande ergehn seine Gerichte.
- 8 Er gedenkt in Ewigkeit seines Bundes,
Des Wortes, das er festgesetzt für tausend Geschlechter,
- 9 Das er abgeschlossen mit Abraham,
Und seines Schwurs an Isaak.
- 10 Und hat es hingestellt für Jakob zur Satzung,
Für Israel als ewigen Bund,
- 11 Sagend: „Dir geb' ich das Land Canaan
Als Schnur eures Erbes.“
- 12 Als sie waren zählbare Leute,
Gar winzig und darin pilgernd,
- 13 Und einherzogen von Nation zu Nation,
Von einem Reiche zu andrem Volke:
- 14 Ließ er Menschen nicht zu, sie zu bedrücken,
Und ahndete ihrethalben Könige:
- 15 „Tastet meine Gesalbten nicht an
Und meinen Profeten thut nichts zu Leide!“
- 16 Da rief er herbei Hungersnoth über das Land,
Jeglichen Stab des Brotes zerbrach er.
- 17 Er sandte vor ihnen her einen Mann,
Zum Sklaven verkauft wurde Josef.
- 18 Man peinigte durch Fesseln seine Füße,
In Eisen kam hinein seine Seele,
- 19 Bis zur Zeit, da eintraf sein Wort,
Die Rede Jahve's ihn erprobt hatte.
- 20 Es sandte der König und löste ihn,
Der Völkerherrscher und entfesselte ihn,
- 21 Setzte ihn zum Herrn seinem Hause
Und zum Herrscher über all sein Besitztum,
- 22 Zu binden seine Fürsten nach Willkür
Und seine Aeltesten zu witzigen.
- 23 So kam Israel nach Aegypten
Und Jakob herbergte im Lande Cham.
- 24 Und er machte fruchtbar sein Volk gar sehr,
Und machte es gewaltiger als seine Gegner.
- 25 Er wandelte ihr Herz, zu hassen sein Volk,
Arglist zu üben an seinen Knechten,
- 26 Sandte Mose, seinen Knecht,
Ahron, welchen er erkoren.
- 27 Sie verrichteten an ihnen Thatsachen seiner Zeichen
Und seltsame Dinge im Lande Cham.
- 28 Er sandte Finsternis und machte finster,
Und sie widerstrebten nicht seinen Worten.
- 29 Er wandelte ihre Gewässer in Blut
Und tödtete so ihre Fische.
- 30 Hervorwimmelte ihr Land Frösche
In die Gemächer ihrer Könige.
- 31 Er sprach, da kam die Bremse,
Stechmücken in ihre ganze Markung.
- 32 Er gab ihnen als Regengüsse Hagel,
Flammendes Feuer in ihr Land,
- 33 Und er schlug nieder ihren Weinstock und Feigenbaum,
Und zerbrach das Gehölz ihrer Markung.

- 34 Er sprach, da kam die Heuschrecke
Und das Hüpfepferd ohne Zahl,
35 Und fraß alles Kraut in ihrem Lande
Und fraß die Frucht ihres Bodens.
36 Dann schlug er nieder alles Erstgeborne im Lande,
Die Erstlinge all ihrer Kraft,
37 Und führte sie aus mit Silber und Gold,
Und kein Strauchelnder war unter seinen Stämmen.
38 Es freute sich Aegypten ob ihres Auszugs,
Denn Graun vor ihnen hatte sie befallen.
39 Er breitete aus Gewölk zur Decke
Und Feuer die Nacht zu erhellen.
40 Sie verlangten, da brachte er Wachteln
Und mit Himmelsbrot sättigte er sie,
41 Oeffnete Gestein, da troffen Wasser,
Durchflossen die Steppen als Strom.
42 Denn er gedachte seines heiligen Wortes,
Abrahams seines Knechtes,
43 Und führte aus sein Volk in Wonne,
In Frohlocken seine Erkornen,
44 Und gab ihnen Länder der Heiden,
Und das Erarbeitete von Nationen erbten sie,
45 Auf daß sie beobachteten seine Gesetze
Und seine Weisungen wahrten. Halleluja!

Ein anderer mit הלליון schließender Ps., welcher die Reihe der *Hodu*-Psalmen eröffnet; wir nennen so nur Psalmen, welche mit הודו beginnen (105. 107. 118. 136), so wie Halleluja-Ps. (*alleluiatici*) die mit הלליון beginnenden (106. 111—113. 117. 135. 146—150). Auf diese zwei Psalmenarten oder doch ihre Grundtöne deutet das in Chron. Ezr. Neh. häufig vorkommende הלליון.

Das Festlied, welches David nach 1 Chr. 16, 7 bei Niedersetzung der Bundeslade und Eröffnung des Gottesdienstes auf Zion Asaf und seinen Brüdern zur musikalischen Ausführung übergab, ist seinem 1. Theile nach (1 Chr. 16, 8—22) aus unserem Ps. (v. 1—15) entnommen, worauf dann als 2. Theil Ps. 96 folgt und mit Ps. 106, 1. 47. 48 geschlossen wird. Hitz. hält das Festlied beim Chronisten für das Original und die betreffenden Psalmparallelen für Absenker. „Der Chronist — sagt er — gebiert dort mit Mühe und darum selbst fremde Hülfe ansprechend ein Lied für eine todte Vergangenheit.“ Aber der verbindungslose Uebergang von v. 22 zu v. 23, von 33 zu 34, die Herübernahme des auf das babylonische Exil bezüglichen Verses aus Ps. 106 in v. 35 und sogar der wie ein Formtheil des Ps. angesehenen Doxologie des 4. Psalmbooks in v. 36 widerlegen jene im Interesse der maccab. Ps. versuchte Umkehrung des rechten Verhältnisses. Jenes Festlied beim Chronisten ist, wie erst jüngst wieder Riehm und Köhler gezeigt haben, eine zu bestimmtem Zwecke veranstaltete Zusammenstellung von Theilen schon vorhandener Lieder. Von der Voraussetzung aus, daß die Psalmen sämtlich davidisch sind (wie alle Mischle salomonisch), weil David die gottesdienstliche Psalmenpoesie geschaffen hat, ist in jenem Festliede der Versuch gemacht, die damalige Eröffnung des sionitischen Cultus in davidischen Psalmenklängen zu vergegenwärtigen.

Inhaltlich schließt sich Ps. 105 dem die Gesch. Israels recapitulirenden Asafs. 78 an. Die Recapitulation geschieht aber hier nicht in didaktischer Absicht, sondern in hymnischer und geht nicht über Mose und Josua hinab. Ihre Quelle ist gleichfalls die Tōra, wie sie uns vorliegt. Der D. faßt was diese erzählt kurz zus. und kleidet es in poetisches Gewand.

chung der Gastfreundlichkeit bald dieses, bald jenes Volkes in Folgezus. damit. בְּמֵצֵט wie eine Wenigkeit, nur so eine Wenigkeit bed. als virtuelles Adj. geringfügig, unbedeutend, werthlos (Spr. 10, 20). בָּה geht auf Canaan. In lehrreicher Weise wechseln v. 13 גִּי und צֶם , jenes bed. die durch Abstammung, Sprache, Wohnland, Herkommen verbundene Nation, dieses das durch Einheit des Regiments verbundene Volk.¹ Der Nachsatz beginnt erst v. 14. Anders bei בְּהִיחָדָם im Text des Chronisten und hier im Ps. des Syr., wonach v. 12 zur vorigen Gruppe geschlagen werden müßte. Gleichgültig ist die Variante וּמַלְכָּה statt מַלְכָּה , aber לְאִישׁ (irgendwem) statt אָדָם bei הַיִּיחַ stellt die geläufige Redeweise (Koh. 5, 11. 2 S. 16, 11. Hos. 4, 17) statt der sonst unbelegbaren, dem Vorgange von נָתַן, נָשַׁט Gen. 31, 28 (vgl. oben S. 177) folgenden her, während hinwieder וּבְכִיָּא statt וּלְכִיָּא eine unbelegbare an die Stelle der geläufigen (Gen. 19, 9. Ruth 1, 21) setzt. Der D. hat bei v. 14 die drei Geschichten von der Bewahrung der Patriarchenfrauen im Sinne: die ägyptische von Sara Gen. c. 12 und die beiden philistäischen von Sara und Rebekka c. 20. 26 (vgl. bes. 26, 11). In der mittleren erklärt Gott den Patriarchen für einen נְבִיא 20, 7. Hierauf nimmt die eine Benennung Bezug und die andere auf Gen. c. 17., wo Abram zum Vater von Völkern und Königen und Sarai zur Fürstin geweiht wird. קָשְׁיָהִים (eine Passivform) heißen sie als gott-erkerne Fürsten und קְבִיאִים (eine intensive Activform von קָבַע $\sqrt{\text{נב}}$ vorlautbaren) nicht als Inspirirte (Hupf.), sondern als Sprecher Gottes (vgl. Ex. 7, 1 f. mit 4, 15 f.), also als Empfänger und Mittler göttlicher Offenbarung.

V. 16—24. Hungersnoth herbeirufen ist auch Prosa-Ausdruck 2 K. 8, 1.; *den Stab des Brotes* (d. i. den Stab der für den Menschen das Brot ist) *zerbrechen* ist ein uralter Tropus Lev. 26, 26. Daß Josefs Verkaufung, providentiell angesehen, eine Voraussendung war, sagt er selbst Gen. 45, 5. Ueber den Sinn von בְּקֶהָ belehrt 102, 24. Das *Keri* רָגַלִּי ist ebenso wie עֵינִי Koh. 4, 8 (für עֵינִי) ohne berechtigenden Anlaß. Daß Eisen seine Seele überkam, will sagen, daß er in eisernen Ketten an sein Leben gehende Leiden auszustehen hatte; die Meisten fassen $\text{בְּרָגַלִּי} = \text{בְּבִרְגָלִי}$, aber mit Recht nimmt Hitz. nach Trg. נֶשֶׁא als Obj., denn *כַּרְיֹל* kann als Name der Eisenfessel² wie z. B. צַפִּין als Name des Nordwinds, *כַּבּוּד* als Name der Seele das Geschlecht wechseln. Die Haft (anfangs so hart) währte wol über 10 J., bis endlich Josefs Wort eintraf, nämli. das Wort von sei-

1) Deshalb sagt ein König עָמִי , nicht גִּי , und nur zweimal kommt גִּי mit Suff. vor, die sich auf Jahre bez. (106, 5. Zef. 2, 9); deshalb ist גִּי öfters neben צֶם das edlere Wort z. B. Dt. 32, 21. Jer. 2, 11; deshalb tritt צֶם öfter zu גִּי als dignitatives Prädicat Ex. 33, 13. Dt. 4, 6.; deshalb stehen גִּי und ה' einander entgegen.

2) Auch im Altarab. bed. فِرْزَل (nach dem aram. פִּרְזֹלָא) geradezu die Eisenfessel (und die große Schmiedeschere zum Schneiden des Eisens), wov. das v. *denom.* فَرَزَل c. acc. p. einen in eiserne Fesseln legen. Das Eisen heißt بَرْدَل $\sqrt{\text{בר}}$ durchbohren, wie arab. حديد als Material zu spitzen Werkzeugen.

ner in Träumen ihm geoffenbarten Erhöhung (Gen. 42, 9). Nach 107, 20 scheint וְיָרֶה das Wort Jahve's zu sein, aber von 19^b wäre dann gleichlaufendere Wendung zu erwarten: es ist Josefs freimütiges Wort von seinen Traumgesichten gemeint und וְיָרֶה ist die dergestalt an ihn ergangene verheißende Gottesoffenbarung, welche ihn zuvor zu schmelzen, zu prüfen und zu läutern (וְיָרֶה wie 17, 3 u. 8.) hatte, indem er nicht erhöht werden sollte, ohne im Stande tiefer Erniedrigung nicht wankende Treue und nicht zagende Zuversicht bewährt zu haben; die göttliche וְיָרֶה ist als lebendige wirksame Macht gedacht wie 119, 50. Die Darstellung der Erhöhung beginnt nach Gen. 41, 14 mit וְיָרֶה וְיָרֶה und schließt sich übrigens eng an Gen. 41, 39 — 41. 44., wonach וְיָרֶה Nebenbestimmung zu וְיָרֶה (mit orthophonischem *Dag.*) im Sinne von וְיָרֶה ist: durch seine Seele d. i. kraft seines Willens (s. Psychol. S. 202). Zufolge dieser Erhöhung Josefs kam denn Jakob-Israel nach Aeg. und gastete da wie in einer schützenden Herberge (s. über וְיָרֶה oben S. 393). Aeg. heißt v. 23. 27 *Chām*-Land wie 78, 51., im einheimischen Sinne nach Plutarch das schwarze Land von der dunkelaschgrauen Färbung, welche der abgesetzte Nilschlamm dem Boden gibt. Dort ward Israel ein gewaltiges, zahlreiches Volk Ex. 1, 7. Dt. 26, 5., größer als seine Dränger.

V. 25—38. Erzählung des Auszuges aus Aeg. nach den über dieses ergangenen Plagen. Wie die Aeg. וְיָרֶה geworden, sagt v. 25. Es war mittelbar Gottes Wirkung, indem er seinem Volke steigende Macht verlieh, welche ihre Eifersucht erregte. Die Arglist gipfelte in der durch Tödtung aller männlichen Geburten beabsichtigten Schwächung. וְיָרֶה bed. Thatsachen wie 65, 4. 145, 5. Die Wundergerichte der 10 Plagen stehen auch hier, wie Ps. 78., nicht in genau geschichtlicher Folge. Der D. beginnt mit der 9., welche die deutlichste Selbstabbildung des göttlichen Zorns war, näml. der Finsternis (Ex. 10, 21—29): *schälach chóschech*. Ersteres Wort (שָׁלַח) hat bei der Endsilbe orthophonisches Gaja, welches den Leser mahnt, den hier leicht verschleifenden Gutural der tonlosen Endsilbe vernehmlich auszusprechen. Das *Hi.* וְיָרֶה hat hier wie auch Jer. 13, 16 seine causative Bed.; die verkürzte Schreibung mit *i* statt *i* mag durch das *Waw conv.* veranlaßt sein. 28^b läßt sich nicht auf die Aeg. bez., denn für ihr endliches abgedrungenes Willfahren wäre der Ausdruck fehlgegriffen und die fragende Fassung: *nonne rebellantur* ist gezwungen, Streichung des לָא aber (LXX Syr.) legt den Gedanken lahm. Hitz. schlägt וְיָרֶה vor: sie beachteten nicht seine Worte, aber auch das lautet, von den Aeg. gesagt, matt und schief. Das Subj. wird also dasselbe wie von וְיָרֶה sein und von Mose und Ahron wird im Gegens. zu dem Verhalten bei *Me-Meriba* Num. 20, 24. 27, 14 (vgl. 1 K. 13, 21. 26) gesagt, daß sie diesmal den Worten (*Keri* ohne Grund: dem Worte) Gottes nicht widerstrebten, sondern die schrecklichen Befehle genau und willig vollzogen. Von der 9. Plage geht der D. v. 29 zur 1. über (Ex. 7,

1) Hier ist וְיָרֶה durch Makkef mit dem folg. Worte verbunden, zu dem es fort-eilt, während es in v. 28 seinen eignen Acc. hat, was die Masora in dem Denkspruch: וְיָרֶה וְיָרֶה וְיָרֶה וְיָרֶה וְיָרֶה (die Entsendeten des Königs sind eilig, die der Finsternis säumig) zu merken gibt, s. Baer, *Thorath Emet* p. 22.

14—26): an die schwarze Finsternis schließt sich das rothe Blut. Es folgt die 2. Plage: צַרְדִּיִם (Ex. 7, 26 — 8, 11); 30^b sieht wie verstümmelt aus, aber LXX hat auch kein יִיבֹא (יִיבֹל) Ex. 7, 28 gelesen. Hierauf berührt v. 31 kurz die 4. Plage: קָרֶב LXX *κρούματα* (Ex. 8, 16—28., s. zu 78, 45) und die 3. (Ex. 8, 12—15), die in Ps. 78 übergangenen בְּנֵיִם. Von der 3. Plage springt der D. v. 32—33 zur 7. über: בָּרִיר (Ex. 9, 13—35); er hat v. 32 Ex. 9, 24 im Auge, wonach Feuerklumpen mit dem Hagel herabfielen, in v. 33 malt er (wie 78, 47) Ex. 9, 25 aus. An die 7. Plage reiht sich v. 34—35 die 8.: אֲרֵבָה (Ex. 10, 1—20), wozu hier נָלַק wie 78, 46 חָסִיל das Parallelwort ist; der Ausdruck der Unzählbarkeit lautet wie 104, 25. Die 5. Plage: יָבֵר Pest (Ex. 9, 1—7) und die 6.: שְׁחִיךְ Geschwür (Ex. 9, 8—12) bleiben unerwähnt, den Beschluß macht die 10. Plage: בְּכֹרִיִּם בְּכֹרִי (Ex. 11, 1 ff.), welche v. 36 in asafischen Worten 78, 51 ausspricht. Ohne die Passahstiftung zu erwähnen folgt auf die 10. Plage der Auszug mit den von den Aeg. verlangten Silber- und Goldgefäßen Ex. 12, 35. 11, 2. 3, 22; die Aeg. freuten sich, des Volkes los zu werden, dessen Festhaltung ihnen gänzlichen Untergang drohte Ex. 12, 33. Der D. schöpft hier aus Jes. 5, 27. 14, 31. 63, 13 und Ex. 15, 16. Das Suff. von שִׁבְחָתִי geht auf das Hauptsubj. der Aussage: auf Gott nach 122, 4., obwohl selbstverständlich auch die Bez. auf Isr. (Num. 24, 2) möglich ist.

V. 39—45. Es folgt nun die Wunderleitung durch die Wüste zur Besitznahme Canaans. Daß die Wolke (עָנָן / עָנָן) entgegentreten, dem Blicke sich darbieten, weshalb arab. *ʿānān* die sichtbare Außenseite des Himmelsgewölbes) bei Tag und feurig geworden bei Nacht ihr Wegweiser war Ex. 13, 21., bleibt 39^a außer Betracht; bei לִמְסָחָהּ ist nicht an Deckung gegen Feinde Ex. 14, 19 f. gedacht, sondern an Deckung vor der stechenden Sonne, denn מִרְשָׁהּ (Ex. 40, 19) führt wie Jes. 4, 5 f. auf die Vorstellung eines Baldachins. Bei der Wachtelspendung wird nur flüchtig das Versucherische des Verlangens, mehr die ihm entgegengekommene Allmacht göttlicher Güte betont. Statt שָׂאֵלִי ist שָׂאֵלִי zu lesen, indem י vor י übersehn ward, und שָׂאֵלִי (wie מִרְשָׁהּ, מִרְשָׁהּ) schreibt und punktirt das *Keri*, um nach Analogie der Pluralendung יִי die richtige Aussprache zu sichern. Das Himmelsbrot (78, 24 f.) ist das Man. In v. 41 werden die Felsenwasserspendungen von Refidim und Kades zusammengefaßt; der Ausdruck entspricht mehr ersterer Ex. 17, 6 vgl. Num. 20, 11. מִלְּחֵי geht auf die Wasser und קָרַר für בְּקָרָרִי 78, 16 ist wie 22, 14 Gleichung statt Vergleichung. In diesem Wundergeleite bewegte sich die patriarchalische Verheißung ihrer Erfüllung entgegen; das heilige Wort der Verheißung und der feste erprobte Glaube Abrahams — das waren die zwei Beweggründe; das 2. אֵל ist wie das 1. Zeichen des Obj., nicht Präp. (LXX Trg.), wobei 42^b ohne Parallelismus schleppende Fortsetzung von 42^a wäre. Wonne und Jubel werden als Stimmung der Erlösten mit Bezug auf die Festfreude am Schilfmeer und am Sinai erwähnt; man erinnert sich bei v. 43 der gleichen Farben des Gegenbilds bei Jesaia 35, 10. 51, 11. 55, 12., so wie bei v. 41 an Jes. 48, 21. Die Heiden-Lande sind die Gebiete der Völkerschaften Canaans; נִיבֵץ ist s. v. a. נִיבֵץ Jes. 45, 14: der cultivirte Boden, die wohnlichen Städte, die gesammelten Schätze. Nach allen Seiten hin

trat Israel in das Erbe dieser Völker ein. Als ein selbständiges Volk auf erbeigenem Boden seines Gottes geoffenbartes Gesetz beobachtend, sollte Israel das Musterbild eines gottgefällig gestalteten heiligen Volkstums darstellen und, wie der Anfang des Ps. zeigt, durch die Predigt des ihm selbst widerfahrenen Heils die Völker mit sich und seinem Gotte, dem Gotte des Heils, verbinden.

PSALM CVI.

Israels Untreue von Aegypten her und Gottes Treue bis zur Gegenwart.

Halleluja!

- 1 Danket Jahve, denn er ist freundlich,
Denn ewig währet seine Huld.
- 2 Wer kann ausreden die Machtthaten Jahve's,
Zu vernehmen geben all seinen Ruhm?
- 3 Heil denen, die beobachten das Recht,
Dem, der Gerechtigkeit übt zu jeder Zeit.
- 4 Gedenke mein, Jahve, bei deines Volks Begnadung,
Suche mich heim mit deiner Hülfe,
- 5 Mitzuschauen das Glück deiner Erkorenen,
Mich mitzufreuen der Freude deines Volkes,
Mitzurühmen mit deinem Erbe.
- 6 Wir haben gesündigt gleich unsern Vätern,
Haben übelgethan, haben gefrevelt.
- 7 Unsere Väter in Aegypten beachteten nicht deine Wunder,
Gedachten nicht der Fülle deiner Gnaden
Und bewiesen sich widerspenstig am Meere, beim Schilfmeer.
- 8 Doch er schaffte Heil ihnen um seines Namens willen,
Um kundzuthun seine Stärke.
- 9 Er bedräute das Schilfmeer und es vertrocknete,
Und führte sie durch die Fluten wie auf Blachfeld,
- 10 Und schaffte Heil ihnen aus Hassers Hand,
Und erlöste sie aus Feindes Hand.
- 11 Es bedeckten Wasser ihre Dränger,
Nicht Einer von ihnen blieb übrig —
- 12 Da glaubten sie an seine Worte
Sangen seinen Ruhm.
- 13 Eilends vergaßen sie seiner Werke,
Warteten nicht ab seinen Rathschluß.
- 14 Sie gelüsteten lüstern in der Wüste
Und versuchten Gott in der Einöde.
- 15 Da gab er ihnen ihr Begehren,
Und entsendete Darrsucht in ihre Seele.
- 16 Sie zeigten Neid gegen Mose im Lager,
Gegen Ahron den Heiligen Jahve's —
- 17 Die Erde that sich auf und verschlang Dathan,
Und überdeckte die Rotte Abirams.
- 18 Und es ergriff Feuer ihre Rotte,
Lohe flammte weg die Frevler.
- 19 Sie machten ein Kalb am Horeb,
Dann beteten sie das Gußbild an,
- 20 Und vertauschten ihre Ehre
Mit eines grassfressenden Pflügers Bildnis.

- 21 Sie hatten vergessen Gottes ihres Heilands,
 Der Großthaten vollführte in Aegypten,
 22 Wunderthaten im Lande Cham,
 Schreckensthaten am Schilfmeer.
 23 Da gedachte er sie auszurotten,
 Wenn nicht Mose sein Erkörner
 Hingetreten wäre in den Riß vor ihn,
 Zu stillen seinen Zorn, daß er nicht vertilge.
- 24 Sie verschmähten das holde Land,
 Glaubten nicht seinem Worte.
 25 Sie murrten in ihren Zelten,
 Hörten nicht auf die Stimme Jahve's.
 26 Da hub er seine Hand gegen sie empor,
 Sie hinzuwerfen in der Wüste,
 27 Und zu versprengen ihren Samen unter die Heiden
 Und sie zu verstreuen in den Ländern.
 28 Sie ketteten sich an Baal-Peör
 Und assen Opfer für Todte,
 29 Und erregten Unmut durch ihr Treiben,
 Und es brach unter sie ein die Seuche.
 30 Da trat Pinehas auf und schlichtete,
 Und gehemmt ward die Seuche.
 31 Und gerechnet ward es ihm zur Gerechtigkeit
 In Geschlecht und Geschlecht auf ewig.
 32 Da erregten sie Ingrimm am Haderwasser
 Und übel gings Mose'n um ihretwillen.
 33 Denn sie zeigten sich widerspenstig gegen Gottes Geist,
 Und er verfehlte sich mit seinen Lippen.
- 34 Sie rotteten nicht aus die Völker,
 Welche Jahve ihnen gesagt hatte,
 35 Sondern mengten sich unter die Heiden
 Und lernten ihre Werke.
 36 Sie dienten ihren Götzen,
 Und die wurden ihnen zum Fallstrick.
 37 Sie schlachteten ihre Söhne und Töchter den Dämonen,
 38 Und vergossen schuldloses Blut,
 Das Blut ihrer Söhne und Töchter,
 Die sie schlachteten den Götzen Canaans,
 So daß entweiht ward das Land durch Blutschuld.
 39 Sie wurden unrein durch ihre Werke
 Und zu Hurern durch ihr Treiben.
 40 Da entbrannte Jahve's Zorn wider sein Volk,
 Und er verabscheute sein Erbe.
 41 Er gab sie hin in Heiden-Hand,
 Und ihre Hasser wurden ihre Zwingherrn.
 42 Es bedrängten sie ihre Feinde
 Und sie mußten sich beugen unter ihre Hand.
 43 Viele Male riß er sie heraus,
 Doch sie bewiesen sich widerspenstig in Eigensinn —
 Da vergingen sie in ihrer Verschuldung.
 44 Aber er sah an wie hart es ihnen ging,
 Indem er hörte ihr Wehgeschrei.
 45 Er gedachte ihnen seines Bundes,
 Und hatte Mitleid nach der Fälle seiner Gnaden.
 46 Und ließ sie finden Erbarmen
 Angesichts aller die ins Elend sie geführt.

- 47 Schaffe Heil uns, Jahve unser Gott,
Und bring uns zusammen aus den Heiden,
Zu danken deinem heiligen Namen,
Uns zu rühmen deines Lobes.
- 48 Gebenedeiet sei Jahve der Gott Israels von Ewigkeit zu Ewigkeit
Und alles Volk sage Amen!
Halleluja!!

Mit diesem anon. Ps. hebt die Reihe der eig. Halleluja-Psalmen an d. i. derer, welche וְלִלְיָהּ zum aufaktartigen Anfang und zur Ueberschrift haben (106. 111 — 113. 117. 135. 146—150). Der Chronist legt in dem Cento 1 Chr. 16, 8 ff. und zwar in 16, 34—36 den ersten und letzten V. dieses Ps. (v. 1. 47) samt der das 4. Psalmbuch abschließenden Beracha (v. 48) dem Könige David in den Mund, woraus zu schließen, daß dieser Ps. so wenig als Ps. 96. 105 (s. dort) ein maccabäischer ist und daß der Psalter schon zur Zeit des Chronisten in 5 doxologisch abgegrenzte Bb. getheilt war; man scheint schon damals die Beracha v. 48 beim liturgischen Gebrauch wie einen Bestandtheil des Ps. mitgelesen zu haben. Das Halleluja 106 recapitulirt wie das Hodu 105 und der Asafps. 78 die Gesch. der isr. Vorzeit. Es geschieht aber in jedem dieser 3 Ps. in anderer Absicht und Weise: in Ps. 78 didaktisch, in Ps. 105 hymnisch, hier in Ps. 106 beichtend. Es ist ein Beichtpsalm, ein בְּחִינָה (v. בְּחִינָה beichten Lev. 16, 21). Die ältesten Typen solcher liturgischen Gebete sind die beiden Formulare bei Darbringung der Fruchterstlinge Dt. c. 26 und das Tempelweihgebet Salomo's 1 K. c. 8. Und zu dieser bes. Art von Tefilla, dem Vidduj, gehören außerhalb des Psalters das Gebet Daniels c. 9 (s. dessen Einführung v. 4) und das Gebet Neh. 9, 5—10, 1., welches acht Leviten bei der Bußtagsfeier am 24. Tischri im Namen des Volkes aussprachen. Von diesen Beichtgebeten in Prosaстиl unterscheidet sich Ps. 106 zwar als Psalm, aber drei Stücke hat er mit ihnen und der liturgischen Tefilla überhaupt gemein: 1) die Liebe zum Flexionsreim d. i. zu reimartigem Auslaut gleicher Suffixe; 2) die Synonymenhäufung, und 3) die Gedankenabwickelung in fortlaufender Linie. Diese drei Eigenschaften finden sich nicht allein in der liturgischen Einfassung v. 1—6. 47., sondern auch in der mittleren historischen Masse. Das Gesetz des Parallelismus ist zwar noch beobachtet, aber abgesehen von diesem distichischen Wellenbruch der Gedanken ist Alles ein geradlinigter Fluß ohne technische Theilung.

V. 1—5. Der Ps. beginnt mit dem liturgischen Aufruf, welcher nicht erst in der Maccabäerzeit (1 Macc. 4, 24) geprägt worden ist, sondern schon zu Jeremia's Zeit 33, 11 gebräuchlich war. Die LXX übers. כִּי passend durch *καὶ ὁσώς*; denn כִּי heißt Gott nicht sowol in Ansehung seines Wesens, als seiner Wesensoffenbarung. Die Fülle dieser, sagt v. 2 (wie 40, 6), ist unerschöpflich; בְּיָמָיו sind die Erweisungen seiner allesüberwindenden, alles seinen Heilszwecken dienstbar machenden Macht (20, 7) und תְּהִלָּתוֹ die Glorie seiner geschichtlichen Selbstbezeugung. Menschliche Verkündigung kann nie deren erschöpfender Wiederhall sein. In v. 3 sagt der D., wie diejenigen beschaffen sind, die solche Erweisungen Gottes zu erfahren bekommen, und schließt an deren Seligpreisung v. 4 die Bitte, daß Gott ihm Antheil gebe an den Erfahrungen der Gesamtheit, welche der Gegenstand dieser Erweisungen Gottes ist. בְּרָצוֹן bei בְּרָצוֹן ist Gen. des Obj.: bei dem Wolgefallen das du deinem Volke zuwendest d. i. wenn du dich ihm wieder (vgl. v. 47) gnädig erweistest.

Zu **פָּקַד** vgl. 8, 5. 80, 15 und zu **רָאָה** Jer. 29, 32; gleiches **ב** ist das bei **לְשִׁמְךָ** (ob, nicht: bei) 21, 2. 122, 1. Gottes „Erbe“ ist sein Volk; viermal wird dessen Benennung gewechselt, wobei auch ausnahmsweise **יָרִי** wie Zef. 2, 9 in Anwendung kommt.

V. 6—12. In v. 6 macht sich hier der seit 1 K. 8, 47 (Dan. 9, 5 vgl. Bar. 2, 12) stereotype Grundton des Vidduj vernehmbar, Israel trägt dermaßen die Strafe seiner Sünden, durch die es sich seinen Vorfahren gleichgestellt hat. In dieser hilfsbedürftigen Lage betritt der D., der überall als Mitglied der Gemeinde redet, den Weg des Sündenbekenntnisses, welcher zur Sündenvergebung und Aufhebung der Sündenstrafe führt. **רָשָׁע** 1 K. 8, 47 bed. ein **רָשָׁע** s., das *Hi. רָשָׁע* beweisen. **יָם** v. 6 s. v. a. *aeque ac* wie Koh. 2, 16. Iob 9, 26. Mit v. 7 hebt der Rückblick an. Die Väter hadereten in Aeg. mit Mose und Ahron Ex. 5, 21 und gaben der Aussicht auf Erlösung kein Gehör Ex. 6, 9. Die Wundergerichte, die Mose vollzog Ex. 3, 20., brachten sie so wenig zum Nachdenken und die Fülle der Gnadenbeweise (Jes. 63, 7), unter denen sie Gott erlöste, haften ihnen so wenig im Gedächtnis, daß sie schon am Schilfmeer zu verzagen und zu murren begannen Ex. 14, 11 f. Mit **עַל** **7^b** wechselt **כִּי** (wie Ez. 10, 15 **בְּהָרִי**, vgl. den Präpositionenwechsel Jo. 4, 8^b). Bei solchem Benehmen hätte J. ihre Erlösung unausgeführt lassen können, aber er erlöste sie dennoch aus unverdienter Gnade. **V. 8—11** schließen sich an Ex. c. 14 an; **11^b** ist umstilisiert (vgl. 34, 21. Jes. 34, 16) aus Ex. 14, 28. Hingegen **9^b** ist aus Jes. 63, 13 (vgl. Weish. 19, 9); Jes. 63, 7 — c. 64 ist ein Gebet um Erlösung mit ähnlicher Grundirung. Das Meer des Durchzugs heißt wie in der Tōra **יַם־סוּף**, was nach Ex. 2, 3. Jes. 19, 6 Schilfmeer zu bedeuten scheint, obwohl Schilf nicht im rothen Meere selbst, sondern nur an Sumpfstellen des Gestades wächst, aber auch Tang-Meer *mare algosum* bedeuten kann, nach äg. *sippe* Wolle und Tang (wie auch **صوف** beides bed.); das Wort ist jedenfalls ägyptisch, mag es auf das äg. *sippe* (Tang) oder *sēbe* (Schilf) zurückgehen, und darum eigennamenartig gebraucht, so daß die Folgerung, welche Kn. zu Ex. 13, 18 aus dem Fehlen des Artikels zieht, **סוּף** sei Name einer Stadt an der Nordspitze des Meerbusens, grundlos ist. Das Wunder am Schilf- oder Tangmeer — sagt v. 12 — blieb auch nicht wirkungslos. Daß sie glaubten an J. und Mosen seinen Knecht, sagt Ex. 14, 31 und das Lied, das sie sangen, folgt Ex. c. 15. Dann aber häuften sie nur zu bald Sünden des Undanks.

V. 13—23. Die 1. der Hauptstünden jenseit des Schilfmeers war das undankbare ungeduldige ungläubige Murren um Speis und Trank v. 13—15; denn, was v. 13 vorausstellt, die Wurzel alles Uebels war, daß sie, dem Glauben an Gottes Verheißung entfallen, die zur Bestätigung dieser geschehenen Thaten Gottes vergaßen und nicht auf die Hinausführung seines Raths warteten. Der D. hat im Auge das Murren um Wasser am 3. Tage nach der Wunderrettung Ex. 15, 22—24 und in Refidim Ex. 17, 2.; sodann das Murren um Fleisch im 1. und 2. J. des Auszugs, welchem die Wachtelspendungen folgten Ex. c. 16 und Num. c. 11, mit dem Zorngerichte, wodurch das zweite Mal das Murren bestraft ward (*Kibrôth ha-Ta'ava*) Num. 11, 33—35. Dieses Zorngeschick nennt der D. **רִיזוֹן** (LXX

Vulg. Syr. falsch *πλησμονήν*, viell. *מִזֶּן* Nahrung), indem er Num. 11, 33—35 von einer abzehrenden Krankheit auslegt, welche das Volk infolge des unmäßigen Fleischgenusses hinraffte, und im Ausdruck (vgl. 78, 31) an Jes. 10, 16 sich anschließt. Die *עֲצָה* Gottes, die sie nicht abwarteten, ist sein Plan, betreffend Zeit und Weise der Hülfe; *חֲכָה* *חֲכָה*, schwächere Potenz von *חָק*, wov. auch *חָק* S. 118. *חָק* S. 57 Anm., bed. eig. festmachen, z. B. einen Knoten (vgl. zu 33, 20), und wird von da aus (ohne Vermittelung der Metapher *morasnectere*, wie Schultens meint) auf feste Gemütsrichtung, gespannte Erwartung übertragen. Der stichwortartige Ausdruck *וְהָיָה כְּמִצְוֵי יְהוָה* (Plur. v. *וְהָיָה* 45, 12., wofür Codd. wie auch Spr. 23, 3. 6. 24, 1., Compl., Ven. 1521, El. Levita, Baer ohne Tondehnung *וְהָיָה*) ist aus Num. 11, 4. — Die 2. der Hauptsünden war die Empörung wider ihre Obern v. 16—18. Der D. hat Num. c. 16—17 im Auge. Die Empörer wurden von der Erde verschlungen und ihre 250 vornehmen nichtlevitischen Parteigänger von Feuer verzehrt. Daß der D. Korah nicht unter den Verschlungenen nennt, geschieht in Anschluß an Num. 16, 25 ff. Dt. 11, 6., vgl. aber Num. 26, 10. Das elliptische *וְהָיָה* v. 17 erkl. sich aus Num. 16, 32. 26, 10. — Die 3. der Hauptsünden war die Anbetung des Kalbes v. 19—23. Der D. blickt hier auf Ex. c. 32 zurück, nicht ohne zugleich Dt. 9, 8—12 im Sinne zu haben, denn *בְּהֵרֶב* ist deuteronomisch z. B. Dt. 4, 15. 5, 2 u. häufig. Auf dem Deuter. ruht auch v. 20: sie tauschten um ihre Ehre d. i. den Gott, der ihre Auszeichnung vor allen Völkern war nach Dt. 4, 6—8. 10, 21 (vgl. auch Jer. 2, 11) mit dem Bilde *בְּהֵרֶב* eines Pflugstiers (denn vorzugsweise dieser wird *בְּהֵרֶב*, dialektisch *הֵרֶב* genannt) gegen das Verbot Dt. 4, 17: Zu 21^a vgl. die Warnung Dt. 6, 12. „Cham-Land“ = Aeg. wie 78, 51. 105, 23. 27. Mit *וְהָיָה* v. 23 wird der Ausdruck wieder deuteronomisch Dt. 9, 25 vgl. Ex. 32, 10. Gott faßte und äußerte auch den Entschluß, Israel zu vertilgen. Da trat Mose in den Riß (vor den Riß) d. i. deckte gleichsam die Bresche, indem er sich hineinstellte, mit Bloßstellung des eignen Lebens, vgl. zur That-sache außer Ex. c. 32 auch Dt. 9, 18 f. 10, 10; zum Ausdruck Ez. 22, 30 und auch Jer. 18, 20.

V. 24—33. Die Thatsache, auf welche sich der D. v. 24 bezieht: die Empörung in Folge des Berichtes der Kundschafter, die er als die 4. Hauptsünde auführt, ist Num. c. 13. 14 erzählt. Die Benennung *וְהָיָה כְּמִצְוֵי יְהוָה* findet sich auch Jer. 3, 19. Zach. 7, 14. Uebrigens ist der Ausdruck ganz pentateuchisch: sie verschmähten das Land nach Num. 14, 31., sie murrten in ihren Zelten nach Dt. 1, 27., die Hand aufheben = schwören nach Ex. 6, 8. Dt. 32, 40., die Drohung *וְהָיָה* sie hinfallen zu machen nach Num. 14, 29. 32. Die Drohung des Exils fußt auf den beiden großen Drohcapp. Lev. 26. Dt. 28, vgl. bes. Lev. 26, 33 (mit den Nachklängen Ez. 5, 12. 12, 14 u. a.). Dt. 28, 64 (mit den Nachklängen Jer. 9, 15. Ez. 22, 15 u. a.). In unzufälligem Verh. zu v. 26 f. steht Ez. 20, 23., wonach *וְהָיָה* Schreibfehler für *וְהָיָה* ist (Hitz.). — Es folgt nun v. 28—31 die 5. der Hauptsünden: die Theilnahme am moabitischen Baalsdienst. Das V. *וְהָיָה* (sich binden oder ketten) aus Num. 25, 3. 5 deutet auf die Prostitution, mit welcher der Baal Peör, dieser moabitische Priap, verehrt ward. Die Opfer-

mahlzeiten, an denen sie laut Num. 25, 2 Theil nahmen, heißen Genuß von Totdenopfern, weil die Götzen Todte sind (*νεκροί* Weish. 13, 10–18) im Gegens. zu Gott dem Lebendigen. Die Catene zu Apok. 2, 14 erklärt richtig: *τὰ τοῖς εἰδώλοις τελεσθέντα κρέα*.¹ Das Obj. von „sie machten unmutig“ ist weggelassen; der Verf. liebt das, vgl. v. 7 u. 32. Der Ausdruck 29^b ist wie Ex. 19, 24. Das V. *וַיַּרְי* ist mit Bezug auf Num. 17, 13 gewählt; der Erfolg 30^b ist nach Num. 25, 8. 18 f. 17, 13 formulirt. Bei *לְבַשׁ* schlichten, schlichtend richten (LXX Vulg. dem Sinne nach richtig *ἐξιλάσαστο*) denkt der D. an die dem göttlichen Recht schuldige Genugthuung, welche Pinehas mit dem Spieße vollzog. Diese Eiferthat für Jahve, welche Israels Untrene ausglich, ward ihm zur Gerechtigkeit gerechnet, indem er dafür auf ewige Zeiten mit dem Priestertum belohnt ward Num. 25, 10–13. Nur scheinbar steht diese Anrechnung eines Werkes zur Gerechtigkeit in Widerspruch mit Gen. 15, 5 f.: es war ja eine That, die aus Glaubenstreue kam und die um dieses ihres Grundes willen ihm die Geltung eines Gerechten erwarb, indem sie ihn als solchen bewährte. — In v. 32. 33 folgt die 6. der Hauptsünden: der Aufstand wider Mose und Ahron am Haderwasser im 40 J., wobei Mose den Miteinzug in das Verheißungsland verwirkte Num. 20, 11 f. Dt. 1, 37. 32, 51, indem er durch die beharrliche Widerspenstigkeit des Volkes gegen Gottes Geist (*וַיִּסְרֹף*), meist das Fnt. zu *וַיִּרָּב* hergebend, wie v. 7. 43. 78, 17. 40. 56 von der Widerspenstigkeit gegen Gott, vgl. zu *וַיִּסְרֹף* Jes. 63, 10) sich zu den an das Volk gerichteten Worten Num. 20, 10 hinreißen ließ, in welchen sich, wie das zweimalige Schlagen an den Felsen zeigt, Ungeduld mit einem Anflug von Unglauben aussprach. Der D. unterscheidet, wie die Erzählung Num. c. 20 die Widerspenstigkeit des Volkes und die Versündigung Mose's, welche dort ihrer Wurzel nach als Unglaube bez. wird; die Rückbeziehung Num. 27, 14 bedarf danach der Zurechtstellung.

V. 34–43. Die Sünden in Canaan: Nichtausrottung der abgöttischen Völker und Betheiligung an ihrer Abgötterei. In v. 34 bezieht sich der D. auf das von Ex. 23, 32 f. an oft eingeschärfte Gebot, die Bevölkerung Canaans auszurotten. Indem sie dieses Gebot nicht ansführten (s. Richt. c. 1 — 3, 6), geschah was es verhindern wollte: die Heiden wurden ihnen zum *סִוְקָשׁ* Ex. 23, 33. 34, 12. Dt. 7, 16. Sie versippten sich mit ihnen und verfielen dem canaanäischen Brauche, in welchem die Greuel des Heidentums gipfeln: dem Menschenopfer, welches Jahve verabscheut Dt. 12, 31 und nur die Dämonen *שִׁדְדִים* Dt. 32, 17 mögen. So wurde denn das Land durch Blutschuld verunheiligt (*וַיִּקְרַח* Num. 35, 33 vgl. Jes. 24, 5. 26, 21), und sie selbst wurden unrein (Ez. 20, 43) durch die Hurereisünde

1) Im 2. Abschn. von *Aboda zara* wird zu den Worten der Mischna: „Das Fleisch, welches Götzen erst dargebracht werden soll, ist erlaubt, aber das aus dem Tempel kommende verboten, weil es gleich Totdenopfern ist“ bemerkt f. 32^b: *וְהָיָה כִּי יִשְׁחַדּוּ אֶת הַקֹּדֶשׁ לְעִבְרִי וְלִנְכֹרֶת וְלִשְׂרָפָה* — sagte R. Jehuda b. Bethëra — weiß ich, daß den Götzen Geopfertes (*הַקֹּדֶשׁ*) gleich einem Todten verunreinigt? Aus Ps. 106, 28. Wie der Todte Alles verunreinigt, was mit ihm unter Einem Dache ist, so auch alles den Götzen Geopferte. Der Ap. Paulus erklärt die Objektivität dieser Verunreinigung für nichtig, vgl. bes. 1 Cor. 10, 28 f.

des Götzendienstes. In v. 40—43 skizzirt der D. (wie Neh. 9, 26 ff.) den auf die Besitznahme Canaans gefolgt und bes. der Richterperiode charakteristischen Wechsel von Abfall, Knechtschaft, Befreiung und Rückfall. Gottes צָדִיק war, Israel frei und herrlich zu machen, aber sie lehnten sich auf צָדִיקֵיהֶם ihrem eignen Vorhaben folgend, weshalb sie denn in ihren Sünden vergingen. Der D. gebraucht בָּכָה (hinsinken, verfallen) statt des von Ez. 24, 23. 33, 10 beibehaltenen נָסָה (vermodern, verfaulen) der Grundstelle Lev. 26, 39., was kein Misgriff (Hitz.), sondern ein sinniger Wechsel.

V. 44—46. Der Gesichtskreis des D. erweitert sich hier von der Richterzeit auf die Gesch. der ganzen Folgezeit bis auf die Gegenwart, denn die Gesamtgesch. Israels hat den wesentlich gleichen Grundcharakter, daß Israels Untreue Gottes Treue nicht aufhebt. Das bewährt sich auch jetzt. Was Salomo 1 K. 8, 50 seinem Volke wenn es in Feindeshand gerathen sein werde erlehrt hat, das hat sich an der Diaspora Israels in allen Ländern (107, 3), Babylonien, Aegypten u. s. w. erfüllt: Gott hat ihnen die Herzen ihrer Zwingherren zugewendet. Zu רָחֵם mitleidig ansehen vgl. Gen. 29, 32. 1 S. 1, 11. לָחֵם gehört wie 107, 6 u. ö. zusammen. רָחֵם ist hier Klaggeschrei wie 1 K. 8, 28 im Tempelweihgebet Salomo's. Aus diesem stammte v. 6 und aus diesem auch v. 46 vgl. 1 K. 8, 50 nebst Neh. 1, 11. In וַיִּנָּחֵם ist wie Gen. 24, 67 die Ton-Zurückziehung unterblieben. רָחֵם bei בָּכָה vocalisirt das Keri nicht רָחֵם wie 5, 8. 69, 14., sondern wie Thren. 3, 32 nach v. 7. Jes. 63, 7 רָחֵם: gemäß der Fälle (dem Reichtum) seiner mannigfaltigen Gnade. Der Ausdruck v. 46 ist wie Gen. 43, 14. Ist nun gleich die Lage der Volksgenossen des D. in der Zerstreuung eine leidliche, so ist diese unfreiwillige Versprengung der Volksglieder doch immer ein Strafzustand. Daß Gott diesen aufheben möge, erlehrt der D. in v. 47.

V. 47. Er ist auf dem Wege der Selbstanklage und des Lobpreises der Treue Gottes nun an dem Ziele angelangt, auf welches sein ganzer Ps. hinstrebt. הַשְׁתַּחֲוִיָּה (nur hier) ist das Reflex. des Pi. glücklich preisen Koh. 4, 2., also: damit wir uns glücklich schätzen, dich loben zu können. In diesem reflex. (und auch pass.) Sinne ist הַשְׁתַּחֲוִיָּה im Aram. und nachbiblischen Hebr. üblich.

V. 48. Schlußdoxologie des 4. Psalmbuchs. Der Chronist hat vor v. 47 (der bei ihm nur wenig anders lautet) וַיִּשְׁתַּחֲוֶיּוּ, eine bei Aneinanderfügung von 106, 1 (107, 1) und 106, 47 unentbehrliche Klammer. Die Nachhülfe des mosaikartig verbindenden Geschichtschreibers ist handgreiflich. Auch v. 48 hat er herübergenommen, indem er *und es sage alles Volk Amen, Halleluja!* seinem Stile gemäß (vgl. 1 Chr. 25, 3. 2 Chr. 5, 13 u. ö. Ezr. 3, 11) historisch umgesetzt hat: וַיִּשְׁתַּחֲוֶיּוּ כָּל-יִשְׂרָאֵל אֲמֵן וְהָלַל לַיהוָה. Daß Hitz., indem er die Psalmenklänge beim Chronisten für die Originale der entsprechenden Ps. des Psalters und also 1 Chr. 16, 36 für das Original der Beracha hinter unserm Ps. hält, das Verhältnis auf den Kopf stellt, darüber s. Riehm im Theol. LBl. 1866 No. 30 und Köhler in der Luth. Zeitschr. 1867 S. 297 ff. Die Priorität des Ps. 106 erhellt daraus, daß v. 1

einen schon zur Zeit Jeremia's (33, 11) üblichen liturgischen Ton anschlägt und v. 47 zu dem Tefillastil des Eingangs v. 4 f. zurückkehrt, und die Priorität des v. 48 als Schlußformel des 4. Psalmbuchs daraus, daß sie sich, wie die des 2. Buchs 72, 18 f., unter Einfluß des vorausgegangenen Ps. gestaltet hat. Das **הללויה** ist Echo des Hallelujaps, wie dort das **אלהים** 'H Echo des Elohimps. Und **אמר כל־הזם אמן** ist der gleiche Schlußged wie v. 6 des zur Schlußdoxologie des ganzen Psalters gemachten Ps. 150; *Ἀμὴν ἀλληλοῦϊα* zusammen (Apok. 19, 4) ist lobpreisende Bekräftigung.

DAS FÜNFTE BUCH DES PSALTERS

Ps. CVII—CL.

PSALM CVII.

Mahnung der zurückgebrachten Volksgenossen zum Dank
wegen bestandener Drangsale.

- 1 „Danket Jahve, denn er ist freundlich,
Denn ewig währet seine Güte“,
- 2 Mögen sagen die Erlösten Jahve's,
Die er erlöst aus Drangsals-Hand
- 3 Und aus den Ländern gesammelt,
Von Aufgang und von Niedergang, vom Norden und vom Meer.
- 4 Sie irrten in der Wüste in Wegeseinöde,
Eine Stadt des Wohnsitzes fanden sie nicht.
- 5 Unter Hunger, auch Durst
Verschmachtete in ihnen ihre Seele.
- 6 Da schrieten sie zu Jahve in ihrer Noth —
Aus ihren Aengsten riß er sie heraus,
- 7 Und leitete sie auf richtigem Wege,
Zu gelangen in eine Stadt des Wohnsitzes. —
- 8 Mögen sie preisen Jahve um seine Gnade
Und seine Wunder den Menschenkindern,
- 9 Daß er gesättigt die lechzende Seele
Und die hungrige Seele gefüllet mit Gutem.
- 10 Die da bewohnten Finsternis und Todesschatten,
Gefesselt in Marter und Eisen,
- 11 Weil sie widerstrebt den Sprüchen Gottes
Und den Rath des Höchsten gehöhnet,
- 12 Und er demüthigte durch Mühsal ihr Herz,
Sie stürzten hin und war kein Helfer.
- 13 Da schrieten sie zu Jahve in ihrer Noth —
Aus ihren Aengsten half er ihnen heraus;
- 14 Er führte heraus sie aus Finsternis und Todesschatten
Und ihre Fesseln zersprengte er.
- 15 Mögen sie preisen Jahve um seine Güte
Und seine Wunder den Menschenkindern,
- 16 Daß er zerbrochen ehernen Thüren
Und eiserne Riegel herabgeschlagen.
- 17 Wahnwitzige mußten ob ihres Frevelweges
Und ob ihrer Missethaten willen leiden.

- 15 Alle Speise verabscheute ihre Seele
 Und sie rührten nahe an die Thore des Todes.
 16 Da schrien sie zu Jahve in ihrer Noth —
 Aus ihren Aengsten half er ihnen heraus.
 17 Er sandte sein Wort und machte sie gesund,
 Und ließ sie entinnen aus ihren Fallgruben.
 18 Mögen sie preisen Jahve um seine Güte
 Und seine Wunder den Menschenkindern,
 19 Und opfern Opfer des Dankes
 Und erzählen seine Werke mit Jubel.
 20 Die sich hinabgaben aufs Meer in Schiffen,
 Geschäfte trieben in großen Wassern —
 21 Die bekamen zu sehen die Werke Jahve's
 Und seine Wunder im Meeresstrudel.
 22 Er sprach und ließ einen Sturmwind erstehen,
 Der trieb hoch empor dessen Wogen.
 23 Sie fuhren gen Himmel, fuhren hinab in Schlünde,
 Ihre Seele löste in Weh sich auf.
 24 Sie wirbelten und taumelten gleich dem Trunkenen,
 Und all ihre Weisheit ging in sich zu Grunde.
 25 Da schrieten sie zu Jahve in ihrer Noth,
 Und aus ihren Aengsten führt' er sie heraus.
 26 Er wandelte den Sturm in Säuseln
 Und es schwiegen ihre Wogen.
 27 Da wurden sie froh, daß sie sich legten,
 Und er geleitete sie nach dem Hafen ihres Sehns.
 28 Mögen sie preisen Jahve um seine Güte
 Und seine Wunder den Menschenkindern,
 29 Und hoch ihn rühmen in der Volksgemeinde
 Und im Aeltesten-Rath ihn loben.
 30 Er wandelte Ströme in Wüste
 Und Wasser-Quellorte in Dürrnis,
 31 Fruchtbar Land in Salzsteppe
 Ob darin Wohnender Bosheit.
 32 Er wandelte Wüste in Wasserweiher
 Und trocken Land in Wasser-Quellorte.
 33 Und machte dort seßhaft Hungrige,
 Und sie errichteten eine Stadt des Wohnsitzes.
 34 Sie säeten Felder und pflanzten Weingärten
 Und gewannen ertragsame Frucht.
 35 Er segnete sie und sie mehrten sich sehr,
 Und ihr Vieh machte er zu nicht wenigem.
 36 Dann wurden sie wenig und kamen herunter
 Vor Druck des Misgeschicks und Kummers —
 37 Der ausgießt Verachtung über Fürsten
 Und sie irren macht in wegloser Oede:
 38 Er entrückte den Dürftigen dem Elend
 Und machte der Herde gleich die Geschlechter.
 39 Es sehens Redliche und freun sich,
 Und alle Büberei schließt ihren Mund.
 40
 41 Wer weise ist, der merke solches
 Und die mögen bedenken die Gnaden Jahve's!

Mit diesem Ps. beginnt das 5. Buch, das Buch *אלה הדברים* des Psalters. Mit Ps. 106 hat das 4. Buch oder das Buch *בדברים* geschlossen, dessen 1. Psalm, Ps. 90, die Zornerweisung Gottes an dem Geschlecht der Wüste beklagte und angesichts des

herrschenden Todes sich in Gott den Unvergänglichen und Ewiggleichen hinein-
 barg; Ps. 106, welcher es abschließt, hat בְּמִדְבָּר (v. 14. 26) zum Stichwort und beich-
 tet die Sünden Israels auf dem Wege nach Canaan. Wie nun zu Anfange des Deute-
 ronomiums Israel an der Schwelle des Verheißungslandes steht, nachdem die 2½
 Stämme sich bereits jenseit des Jordans ansässig gemacht, so erblickten wir zu An-
 fange dieses 5. Psalmbuchs Israel dem Boden seines Heimatlandes zurückgegeben.
 Dort ist es das aus Aegypten, hier das aus den Ländern des Exils erlöste Israel.
 Dort ermahnt der Gesetzgeber es noch einmal zum Liebesgehorsam gegen Jahve's
 Gesetz, hier ruft es der Psalmist zur Dankbarkeit auf gegen Den, der es aus Verban-
 nung und Noth und Tod erlöst hat.

Es darf uns also nicht befremden, wenn Ps. 106 und 107 trotz dem daß die
 Grenze zweier Bücher dazwischen liegt eng zusammenhängen. „Ps. 107 steht in
 naher Bez. zu Ps. 106. Auf diesen weist schon die Gleichheit des Anfangs zurück.
 Was dort in v. 47 gewünscht wurde, dafür wird hier in v. 3 gedankt. Der Preis des
 Herrn, der 106, 47 im Fall der gewährten Erlösung verheißen worden, wird ihm
 hier nach gewährter dargebracht.“ Diese Bem. Hengstenbergs bestätigt sich. Die
 Psalmen 104—107 bilden wirklich gewissermaßen eine Tetralogie. Ps. 104 ent-
 nimmt seinen Stoff aus der Gesch. der Schöpfung, Ps. 105 aus der Vor- und Anfangs-
 geschichte Israels, Ps. 106 aus der Gesch. Israels in Aegypten, in der Wüste, im Ver-
 heißungslande bis zum Exile, Ps. 107 aus der Zeit der Wiederbringung.

Indes ist der Zus. von Ps. 104 mit 105—107 doch bei weitem kein so enger,
 wie dieser drei Ps. unter sich. Diese drei namenlosen Ps. bilden eine Trilogie im
 eigentlichsten Sinne, sie sind ein dreitheiliges Ganzes von der Hand Eines Verf.
 Die Beobachtung ist alt. Die „Harpfe Davids mit Teutschen Saiten bespannet“,
 eine 1659 in Augsburg erschienene Psalmenübers., beginnt Ps. 106: *S' drittmal bin
 ich jetzt schon kommen, Hab die Freiheit selbst genommen, Deine grosse Gütig-
 keiten, Mit Bekandnuss aufzubreiten.* Das Thema von Ps. 105 sind Gottes wun-
 dersame Gnadenwolthaten an Israel von dessen Ahnen her bis zu verheißungsge-
 mäßigen Erlösung aus Aeg und Besitzgebung Canaans. Das Thema von Ps. 106 ist
 das sündliche Verhalten Israels von Aeg. her während des Wüstenzugs und dann im
 Verheißungslande, wodurch sie die Erfüllung der Drohung des Exils (v. 27) ver-
 wirkt haben, aber auch da ließ Gottes Gnade sich nicht unbezeugt (v. 46). Das
 Thema von Ps. 107 endlich ist das schuldige Lobopfer der aus dem Exile und allen
 Arten des Verderbens Erlösten. Man vergleiche 105, 44 *er gab ihnen die Länder*
(אֲרָצוֹת) der Heiden; 106, 27 (er drohte) ihren Samen hinzuwerfen unter die Hei-
den und sie zu verstreuen in die Länder (בְּאֲרָצוֹת); 107, 3 aus den Ländern
(מֵאֲרָצוֹת) hat er sie zusammengebracht, aus Ost und West, aus Nord und Süd —
 die absichtliche Gleichheit des Ausdrucks, der innere Zus., der planmäßige Fort-
 schritt sind hier nicht zu verkennen. Auch sonst sind diese drei Ps. eng verflochten.
 Sie nennen Aeg. אֶרֶץ מִצְרַיִם 105, 23. 27. 106, 22 und Israel בְּחִירַי 105, 6. 43. 106, 5
 vgl. 23., sie lieben die Form des fragenden Aufrufs 106, 2. 107, 43., sie nähern sich
 hypostatischer Vorstellung des Worts הָבָה 105, 19. 107, 20., vgl. auch יִשְׁמְחוּ 106,
 14. 107, 4 und die *Hithpa.* הִתְחַבֵּל 105, 3. 106, 5., הִתְחַבְּתָּ 106, 47., הִתְחַבְּלוּ 107, 27.
 In allen dreien zeigt sich der D. bes. heimisch in Jes. c. 40—66 und daneben im
 B. Iob. Am vollsten von Reminiscenzen aus beiden BB. ist Ps. 107, wo der D. sich
 freier bewegt, ohne schriftlich gewordene Geschichte zu recapituliren. Alles spricht

also dafür, daß Ps. 105. 106. 107 ein Trifolium sind, zwei Hodu und in der Mitte ein Halleluja.

Ps. 107 besteht aus 6 Gruppen mit Introitus v. 1—3 und Epiphonem v. 43. Der D. entrollt vor der wieder in Besitz ihres Heimatlandes gelangten Diaspora Israels die Bilder göttlicher Rettungen, an denen die Menschen- und zumal Exulanten-geschichte so reich ist. Das Epiphonem stempelt den Hymnus zugleich zum Trostpsalm, denn die aus den Ländern der Heiden Wiedergesammelten harrten unter dem bald milderen bald despotischen Scepter der Weltmacht doch noch der letzten Erlösung.

V. 1—3. Der Introitus richtet sich mit dem Aufruf zu dankendem Lobpreis an die heimgekehrten Exulanten. Der Ps. trägt seinen deuterogen. Charakter gleich an der Stirn: 'אֱלֹהֵינוּ aus Jes. 62, 12 vgl. 63, 4. 35, 9 f.; כִּי כִּי, wie Jes. 56, 8 u. ö.; וְיִשְׂרָאֵל וְיִשְׂרָאֵל wie Jes. 49, 12.; וְיִשְׂרָאֵל ist hier (wie viell. auch dort) neben Ost, West und Nord der Süden oder vielmehr (da יִשְׂרָאֵל feststehender Sprachgebrauch für Westen ist) der Südwesten, näml. der Aeg. bespülende südliche Theil des mittelländischen Meeres; der D. denkt dabei an die Exulanten Aegyptens, wie bei וְיִשְׂרָאֵל an die Exulanten der Inseln d. i. Kleinasien und Europa's, er schreibt also in einer Zeit, in welcher der durch die Freigebung der babyl. Exulanten neugegründete jüdische Staat versprengte Volksgenossen aller Länder zur Heimkehr bewogen hatte. Die Erlösten zum Danke gegen Gott den Erlöser auffordernd, damit das Werk der Wiederherstellung Israels sich unter Dank der Erlösten herrlich vollende, formuliert er die Danksagung so gleich, indem er ihnen die altliturgischen Dankesworte (Jer. 33, 11) in den Mund legt. Das jetzt wieder auf vaterländischem Boden sesshafte Volk hat, bis es diesen wiedergewonnen, in der Fremde das Verderben in allen Gestalten gesehen und weiß von den mannigfaltigsten göttlichen Rettungen zu sagen. Die Aufforderung zu Opfern des Dankes spaltet sich demgemäß in mehrere nicht sowol allegorische, das Exil verbildlichende, als vielmehr exemplificirende, die Gefahren der Fremde abbildende Bilder.

V. 4—9. Es ist vorgekommen — sagt die 1. Gruppe — daß sie in fremdem Lande durch Wüsten und Einöden irrten und dem Hungertode erliegen zu müssen schienen. Nach v. 40. Jes. 43, 19 scheint man לֹא-רָקָה (Olsh. Baur Then.) lesen zu müssen, aber die Verszeile wird dadurch unschön verlängert: die zwei durch *Munach* verbundenen Wörter stehen in *st. c.* wie בָּרָא אֶת־הַדֶּשֶׁת Gen. 16, 12: eine Einöde von einem Wege = ἡ ἔρημος ὁδός Act. 8, 26 (Ew. Hitz.), was dem Dichterstil angemessener, als daß רָקָה wie in בְּשִׁנְיָה-בְּסָתָה u. dgl. Acc. der nähern Bestimmung (Hgst.). Bei בָּרָא יְיָ meint der D., der diese Verbindung liebt (v. 7. 36 vgl. בָּרָא יְיָ Lev. 25, 29), irgendwelche Stadt, die den Heimatlosen eine wohlthätige wirtliche Aufnahme gewähren könnte. Mit Perf., welche Erlebtes schildern, wechselt 5^b das Imperf., welches in den Hergang hineinversetzt: ihre Seele in ihnen umflorte sich (s. 61, 3) d. i. war dem Auslöschen nahe. Mit *fut. cons.* folgt dann v. 6 die Thatsache, die den Ausschlag zur Wendung ihres Misgeschicks gab; ihr Hilfschrei war, wie das Imperf. וַיִּצְיֵא besagt, begleitet von ihrer Rettung, deren Thatbestand das folg. *fut. consec.* וַיִּצְיֵא ausdrückt. Die solches erlebt haben, sollen dankend

bekennen dem HERRN seine Gnade und seine Wunder den Menschenkindern. Man übersetze nicht: seine Wunder (erg. מַעֲשָׂיו מִלְּפָנֶיךָ) an den Menschenkindern (Lth. Olsh. u. A.). Die beiden לֵב decken sich: ihr Dankbekenntnis der göttlichen Gnade und Wunderthaten soll sich nicht allein an J. selbst, sondern auch an die Menschen richten, damit aus dem, was sie erlebt, eine heilsame Frucht für Viele hervorgehe. נִשְׁתַּחֲוֶה (prt. Po., dessen *e* als Vortonvocal in Pausa beibehalten, vgl. 68, 26 und zu Job 20, 27. Ew. §. 188^b) heißt wie Jes. 29, 9 die lechzende Seele (v. שָׁפֵן treiben, von Trieb und Zug der Affekte, im Hebr. heftig verlangen).

Die Prätt. sind hier Ausdruck des Erfahrenen und also Erfahrungsthat-sächlichen. In überschwenglicher Weise erhält Gott die in Gefahr des Verschmachtens schwebende schmachtende Seele.

V. 10—16. Andere geriethen in Kerker und Bande, aber durch Den, der das zur Strafe über sie verhängt hatte, gelangten sie auch wieder zum Lichte der Freiheit. Wie in der 1. Gruppe ist auch hier Alles bis וַיִּרְוּ v. 15 complexes Subj. und darauf hin beginnt der D. mit Participien. „Finsternis und Todesschatten“ (s. 23, 4) ist jesaianischer Ausdruck Jes. 9, 1 (wo וַיִּשְׁכְּרוּ mit בָּ) 42, 7 (wo וַיִּשְׁכְּרוּ wie hier vgl. Gen. 4, 20. Zach. 2, 11 construiert ist), so wie „gefesselt in Qual und Eisen“ aus Job 36, 8 stammt. Die Alten nennen das ein Hendiadyoin für: qualvolles Eisen (nach 105, 18); richtiger aber faßt man das Eine als das Allgemeine und das Andere als das Besondere: gefesselt in allerlei Pein, der sie sich nicht entwinden konnten, und insbes. in eisernen Banden (בְּרִיזִים, wie arab. *firzil* die Eisensessel, s. zu 105, 18). In v. 11, welcher an Jes. 5, 19 und im Hinblick auf v. 12 an Jes. 3, 8 erinnert, ist das doppelte Lautspiel unverkennbar. Mit וַיִּצְדָּק ist der Plan gemeint, nach welchem Gott regiert, bes. die Endabsicht, die seinen Führungen Israels zu Grunde liegt. Nicht allein daß sie diese Gnadenabsicht durch trotziges Entgegenstemmen (הִתְקַדְּרָה) gegen Gottes Gebote (אִמְרֵי, arab. *awāmir, āmirch*) an ihrem Theil vereitelt hatten, sie hatten sie sogar verlästert; נָאץ Dt. 32, 19 u. ö. oder נָאָץ (eig. stechen, dann schnöde behandeln) ist altmosaische Bez. der Blasphemie Dt. 31, 20. Num. 14, 11. 23. 16, 30. Darum demütigte Gott sie gründlich durch Leidensbürde und ließ sie zu Falle kommen (נָפַל). Aber als sie nothgedrungen und dringlich zu ihm fleheten, half er ihnen aus ihren Beklemmnissen heraus. Der Kehrvers variirt nach bekannter Sitte. Zweimal heißt es וַיִּצְדָּק, zweimal וַיִּוֹשֶׁעַ; einmal וַיִּצִּיל, dann zweimal וַיִּשְׁעֶם, zuletzt וַיִּצִּיאָם, welches hier alliterirend v. 14 nachfolgt. Die summarische Zusammenfassung der erlebten Rettung v. 16 ist nach Jes. 45, 2 geformt. Das Exil ließ sich auch als solches wie ein großes Stockhaus ansehen (s. z. B. Jes. 42, 7. 22), aber die Schilderungen des D. sind nicht Bilder, sondern Beispiele.

V. 17—22. Andere wurden durch schwere Krankheit an den Rand des Grabes gebracht, aber als sie Den flehentlich angingen, der ihnen so ihre Sünde zu büßen gab, ward er ihr Heiland. אֲרִיל (vgl. z. B. Job 5, 3) ist wie נָקֵל (s. 14, 1) nicht ein nur einseitig intellektueller, sondern ein ethischer Begriff: ein solcher, der unsinnig in den Tag hineinlebt und Gesundheit, Ruf, Hanswesen, kurz sich selbst nach allen Seiten zu Grunde

richtet. Die so geartet waren — beginnt der D. — mußten von wegen (infolge) ihres frevlen Wandels Weh empfinden; die Ursache ihrer Weh-tage steht nachdrücklich voraus und weil sie vergangenheitlichen Sinn hat, so gewinnt לִּיחַיָּי dadurch um so leichter mitvergangenheitlichen; das *Hithpa.* bed. 1 K. 2, 26 gefissentlich leiden, hier: sich wider Willen in Leiden fügen müssen. Anders construiert z. B. Hgst.: Narren wegen ihres Wandels in Frevel (mehr als „von wegen ihres Frevels“), und die wegen ihrer Missethaten geplagt wurden — alle Speise u. s. w. Aber בְּיָחַיָּי hat die Voraussetzung für sich, die Ursache des Leidens zu besagen. In v. 18 hat der D. das B. Iob 33, 20. 22 vor Augen. Und bei v. 20: $\alpha\pi\sigma\tau\epsilon\iota\lambda\epsilon\nu\ \tau\acute{o}\nu\ \lambda\acute{o}\gamma\omicron\nu\ \alpha\upsilon\tau\omicron\upsilon\ \kappa\alpha\iota\ \lambda\acute{\upsilon}\sigma\alpha\tau\omicron\ \alpha\upsilon\tau\omicron\upsilon\varsigma$ (LXX) wird man an keine alttest. Stelle lebhafter erinnert als an 105, 19., noch mehr als an 147, 18., weil es sich hier wie 105, 19 nicht um Vermittelung göttlicher Wirkungen im Bereiche der Naturwelt, sondern um Vermittelung göttlicher Thaten im Bereiche der Menschengeschichte handelt. Das Wort בְּיָחַיָּי ist in Naturwelt und Geschichte der Bote Gottes (105, 19 vgl. Jes. 55, 10f.) und erscheint hier als Mittler göttlicher Heilung. Hier wie Iob 33, 23f. kündigt sich die neuest. Grundthatsache an, welche Theodoret zu u. St. in die Worte faßt: *‘Ο Θεός Λόγος ἐνανθρωπήσας καὶ ἀποσταλὴς ὡς ἄνθρωπος τὰ παντοδαπὰ τῶν ψυχῶν λύσας τραύματα καὶ τοὺς διαφθορέντας ἀνέλθῃσιν λογισμούς.* Die LXX übers. nämlich weiter: *καὶ ἐλθόντες αὐτοὺς ἐκ τῶν διαφθορῶν αὐτῶν*, indem sie לִּיחַיָּי von לִּיחַיָּי (Dan 6, 5) und dieses, wie anderwärts לִּיחַיָּי (s. 16, 10), von לִּיחַיָּי *דיאפֿורע* ableitet, was Hitz. billigt. Aber Thren. 4, 20 spricht dagegen. Vom V. לִּיחַיָּי wird ein N. לִּיחַיָּי (לִּיחַיָּי) in der Bed. Vertiefung gebildet Spr. 28, 10., dessen Nebenform לִּיחַיָּי (לִּיחַיָּי) wie לִּיחַיָּי *פל* לִּיחַיָּי mit Beibehaltung der Nominalendung flektirt wird. Die „Gruben“ sind die tiefen Leiden, in die sie versenkt waren und aus denen sie Gott entkommen ließ. Das Suff. von לִּיחַיָּי gilt auch für לִּיחַיָּי wie Gen. 27, 5. 30, 31. Ps. 139, 1. Jes. 46, 5.

V. 23—32. Andere haben heimgekehrt von Gefahren zur See zu erzählen. Es ist ohne Allegorie (Hgst.) von solchen die Rede, die von Berufs wegen auf Schiffen (lies *boōnijo* ohne Art.) die See befahren (was לִּיחַיָּי heißt, weil der Meeresspiegel unten an dem nach der Küste zu sich abdachenden Festland liegt) und zwar nicht als Fischer, sondern (wie Lth. die Wortwahl richtig verstanden) in Handelsunternehmungen. Diese sind der Werke und Wunder Gottes in der strudelnden Meerestiefe ansichtig geworden d. h. sie haben mit Augen gesehen was Gott vermag, wenn er zürnend die Naturgewalten aufbietet, und hinwieder wenn er erbarmensvoll sie in ihre Schranken zurückweist. Gottes Machtgeheiß (לִּיחַיָּי wie 105, 31. 34) bewirkt, daß ein Sturmwind erstand (vgl. לִּיחַיָּי 33, 9), und der trieb empor seine, des Meeres, Wellen, so daß die Seefahrer bald himmelan geschneilt, bald wieder in tiefe Abgründe hinabgeschleudert wurden und ihre Seele לִּיחַיָּי in übler angstvoller Stimmung zerschmolz oder zerging d. i. allen Halt verlor. Sie drehten sich im Kreise (לִּיחַיָּי von לִּיחַיָּי = לִּיחַיָּי) und taumelten nach Art des Trunkenen, und all ihre Weisheit verschlang sich d. i. zehrte sich in sich selbst auf, ward in sich selber zu-

nichte, wie Ovid, *Trist.* I, 2., bei einer ähnlichen Beschreibung eines See-
sturms sagt: *ambiguus ars stupet ipsa malis*. Der D. schreibt hier unter
Einfluß von Jes. 19, 3 vgl. 14. Aber auf ihr andringendes Flehen führte
sie Gott aus ihren Bedrängnissen heraus (25, 17). Er verwandelte den
tosenden Sturm in sanftes Wehen (= הַיָּם הַנֶּחֱדָה 1 K. 19, 12); הַיָּם hat
hier mit הַיָּם den Sinn der Ueberführung in einen andern Bestand oder Zu-
stand, wie Apollinaris übers.: *αὐτίκα δ' εἰς αὔρον προτέρην μετέθηκε*
θείλλαι. Das Suff. von הַיָּם kann nicht auf das weit entfernte הַיָּם
v. 23 gehen; ihre Wellen sind die mit denen sie zu kämpfen hatten. Diese
wurden zu ihrer Freude still (הַיָּם) und schwiegen (הַיָּם wie Jon. 1, 11)
und Gott leitete sie *εἰς λιμένα θιλήματος αὐτῶν* (LXX); הַיָּם *ἀπ. λεγ.*
v. הַיָּם *αὐτῶν* allseits einschließen und an sich ziehen (*gyrarit*, in
gyrum egit) bed. den rundum eingeschlossenen Ort, also den Hafen und
zunächst wol die Bucht, nordisch der Fiord. Das V. הַיָּם ist in Verhält-
nis zu הַיָּם das stärkere Wort, wie in der Flutgeschichte הַיָּם in Verhält-
nis zu הַיָּם , was J. Hammer in seinen Psalmen-Dichtungen glücklich ge-
troffen hat: „Er stillt den Sturm, zum Säuseln sich zu neigen, Und der
beschwichtigten Wasser Wogen schweigen; Sie freun sich, daß sie ruhig
eingeschlafen, Und er geleitet sie zu dem ersehnten Hafen.“ Die so wun-
derbar Geretteten werden dann aufgefordert da wo die Volksgemeinde sich
versammelt und da wo die Volksoberen zu Rathe sitzen, also, wie es
scheint, in Tempel und Forum Gott ihren Retter dankbar zu preisen.¹

Es folgen nun noch zwei Gruppen ohne die zwei schönen eindrucks-
vollen Kehrverse, mit denen die vier vorhergehenden durchflochten
sind. Der Bau ist minder kunstvoll, die Uebergänge hier und da schroff
und ungelentk; man darf sagen, daß diese zwei Gruppen gegen die
übrigen ähnlich abfallen, wie die Reden Elihu's gegen das übrige B. Iob.
Daß sie aber nichtsdestoweniger von der Hand ebendesselben Dichters
sind, zeigt schon die hier sich fortsetzende Abhängigkeit vom B. Iob und
Jesaia. Hgst. sieht in v. 33—42 „das Lied, womit man den Herrn erhöht
in der Versammlung des Volkes und auf der Bank der Alten.“ Aber die
materia laudis ist eine ganz andere, als die nach den vorausgegangenen
Aufforderungen zu erwartende. Ebenso wenig will es uns einleuchten, daß
v. 33 f. auf den Sturz Babels und v. 35 ff. auf die damit für Israel eingetre-
tene glückliche Wendung der Dinge gehe; v. 35 paßt nicht auf Canaan
und die Ausdrücke wären v. 36 f. zu niedrig gegriffen. Nein, der D. fährt
weiter fort, das hilfreiche Walten Gottes des Gerechten und Gnädigen
zu verbeispielen, indem er dabei Erlebnisse im Sinne hat, von denen die
Diaspora Israels allerorten zu singen und zu sagen weiß.

V. 33—38. Da in v. 36 geschichtserzählend fortgefahren wird, so er-
gibt sich rückwärts auch für die zwei wechselbezüglichen הַיָּם mitver-
gangenheitlicher Sinn. Es wird weiter erzählt was die nun Heimkehr-

1) In genauen Ausgaben wie Norzi's, Heidenheims, Baers stehen vor v. 23. 24.
25. 26. 27. 28. 40 umgekehrte Nun's (נִינִי וְנִינִי), in der Sprache der Masora
(נִינִי וְנִינִי), wie vor Num. 10, 85 und zwischen 10, 86 und 11, 1 (zusammen neun).
Ihre Bed. ist unbekannt.

ten beobachtet und an sich selbst erlebt haben. 33^a lautet wie Jes. 50, 2^b; 33^b wie Jes. 35, 7^a; v. 35 stammt aus Jes. 41, 18^b. Die Zusammenstellung von מִצְרַיִם und מִצְרָיִם gehört seit Dt. 8, 15 zu den beliebten gegensätzlichen Alliterationen z. B. Jes. 61, 3. מִלְחָה das Salzige (LXX vgl. Sir. 39, 23: ἄλμη) heißt wie Iob 39, 6 die unbebaute unfruchtbare Steppe. Gar oft hat sich ein Land, welches zur Strafe seiner Bewohner der Verwüstung verfallen war, unter den Händen eines armen und dankbaren Geschlechtes wieder in blühendes fruchtbares Gefilde verwandelt; gar oft hat bis daher unangebaut gelegenes und anscheinend schlechthin unergiebiges eine ungeahnte Segenskraft entwickelt. Die Exulanten, denen Jeremia 29, 5 schreibt: *Bauet Häuser und laßt euch nieder, und pflanzt Gärten und esset ihre Frucht* mögen diesen Gottessegen öfter erfahren haben; ihr Fleiß, ihre Einsicht that auch das Ihre, aber, recht besehen, war es nicht ihr Selbstwerk, sondern Gottes Werk, daß ihre Ansiedelung gedieh, daß sie sich immer weiter ausbreiteten und eines nicht geringen d. i. (vgl. 2 K. 4, 3) ansehnlich großen Viehstandes erfreuten.

V. 39—43. Aber es kam auch vor, daß es mit ihnen wieder rückwärts ging, indem ihr aufblühender Wolstand den Neid der Gewalthaber auf sich zog; jedoch Gott machte der Tyrannei ein Ende und brachte sein Volk immer wieder zu Ehren und zu Kräften. Hitz. meint, daß v. 39 in die Zeit zurückgreife wo es mit den laut v. 36—38 Emporgekommenen sich anders verhielt; der Modus der Folge wird zuweilen so zurückgreifend gebraucht (s. Jes. 37, 5), hier aber fordert die Ebenmäßigkeit der Fortsetzung von v. 36—38 und der in 39^a gegen 38^b sich ausdrückende Umschlag wirkliche Aufeinanderfolge des Berichteten. Sie wurden wenig und kamen herunter (שָׁרַח vgl. Spr. 14, 19: zu Falle kommen oder: unterworfen werden) *a coarctatione militiae et moeroris*; עָצַר ist Zwang despotischer Vergewaltigung, רָצָה das Schlimme das sie unter solchem Zwange zu leiden hatten, בִּינָן Bekümmernis, die an ihrem Leben zehrte: מִצָּרָה hat *Tarcha* und מִנָּח *Minach* (statt *Mercha* und *Mugrasch*, s. Accentuations-system XVIII, 2) — diese Interpunktion zu verlassen und zu übers.: „durch Tyrannei, Bosheit und Kummer“ ist kein Grund vorhanden. Das Ungelenke im Fortgang der Schilderung kommt daher, daß v. 40 aus Iob 12, 21. 24 entlehnt ist und daß der D. an diesen großartigen Worten nichts ändern will. Wie wir das Satzverhältnis fassen zu müssen meinen, zeigt die Uebers. Während er über Tyrannen in Schmach der Menschen, die über sie kommt, seinen Zorn ausschüttet und sie zu Flüchtlingen macht, die in grausiger Oede sich verlieren, rückt er Dürftige und bisher Verachtete und Mishandelte aus ihrer Leidenstiefe hoch empor und setzt Familien gleich der Herde d. i. macht ihre Sippen so anwachsen, daß sie den Anblick einer fröhlich und zahlreich sich tummelnden Herde gewähren. Wie dieses Bild auf Iob 21, 11 zurückweist, so ist v. 42 aus Iob 22, 19. 5, 16 zusammengefloßen. Der Anblick des Thatbekenntnisses Gottes zu den rechtlos Bedrückten gereicht den Redlichen zur Freude und alle Schurkerei (צָנִיז, s. 92, 16) hat den Mund geschlossen d. i. ihrer rühmredigen Frechheit ist ein- für allemal Schweigen auferlegt. In v. 43 läßt der D. nach dem Vorgang Hosen's 14, 10 seinen Ps. in das fragweise aus-

gedrückte Notabene verhalten: wer ist weise — er wird oder er möge solches bewahren d.i. wol sich merken. Der Uebergang in den Jussiv mit Numeruswechsel ist dadurch nahe gelegt, daß **יִי הָיָה** wie Hos. a. a. O. (vgl. Jer. 9, 11. Est. 5, 6 und ohne *Waw apod.* Richt. 7, 3. Spr. 9, 4. 16) s. v. a. *quisquis sapiens est.* **הַיָּסִידִי הַיָּסִידִי** sind die Gnadenerweise, in welchen sich die ewig währende Gnade Gottes geschichtlich entfaltet. Wer weise ist, hat dafür ein gutes Gedächtnis und offenes Verständnis.

PSALM CVIII.

Zwei zusammengeordnete elohimische Psalmenbruchstücke.

- 2 Getrost ist mein Herz, Elohim,
Singen will ich und will harfnen,
Ja das soll meine Hehre.
- 3 Wach' auf, o Harfe und Cither,
Aufwecken will ich das Morgenroth.
- 4 Ich will dich loben unter den Völkern, Jahve,
Und dich harfnend preisen unter den Nationen.
- 5 Denn groß über die Himmel hinaus ist deine Gnade
Und bis zur Wolkenhöhe deine Wahrheit.
- 6 O zeig' erhaben dich über Himmel, Elohim,
Und über die ganze Erde deine Herrlichkeit!
- 7 Auf daß gerettet werden deine Geminnten —
So schaffe Heil doch mit deiner Rechten und erhör' mich!
- 8 Elohim hat verheißen in seiner Heiligkeit:
Frohlocken soll ich, austheilen Sichem
Und das Thal Succoth vermessen.
- 9 Mein ist Gilead, mein Manasse,
Und Efraim ist meines Hauptes Helm,
Juda mein Herrscherstab,
- 10 Moab mein Waschbecken,
Auf Edom werf' ich meinen Schuh,
Ueber Philistää jauchz' ich auf.
- 11 Wer geleitet mich zur festen Stadt,
Wer bringt mich nach Edom hin?!
- 12 Hast du nicht, Elohim, uns verworfen
Und ziehst nicht aus, Elohim, in unsern Heerscharn? —
- 13 Gewähr' uns Rettung von dem Dränger,
Nichts ists ja mit Menschen-Hülfe.
- 14 In Elohim gewinnen wir den Sieg,
Und Er wird niedertreten unsere Dränger.

Das **יִי הָיָה** v. 4 und der ganze Inhalt dieses Ps. ist wie das Echo zu dem **יִי הָיָה** des vorigen. Er ist *Psalm-Sang von David* überschrieben, aber nur weil aus altdav. Bestandtheilen zusammengesetzt. Schon daß **לִיכְנֹתֶיךָ** fehlt legt die Annahme jüngerer Entstehung nahe. Zwei davidische Psalmstücke elohimischer Weise sind hier mit unbedeutenden Varianten nicht zusammengelöthet, sondern aneinandergeschoben und ihrem ursprünglichen zeitgesch. Zus. entnommen. Daß ein Dichter wie David solchergestalt aus zweien seiner Lieder ein drittes zusammensetzte (Hgst.), ist undenkbar.

V. 2—6. Diese 1. Hälfte ist aus Ps. 57, 8—12. Die Wiederholung des *getrost mein Herz* in Ps. 57 ist hier unterblieben und dafür *בְּבוֹרֵי* des Aufrufs: *Erwache meine Ehre* als nähere Subjektsbestimmung (s. zu 3, 5) zu *אֲשִׁירָה וְאוֹמְרָה* heraufgenommen: er will es thun, ja seine Seele mit allen ihren gottesbildlichen Kräften soll es. *יִרְיָה* v. 4 ist aus *אֲרִנִּי* umgesetzt und sowol vor 4^b als vor 6^b ist gegen Ps. 57 *וְ* *copul.* angefügt. *מִצֵּל* 5^a (wie Est. 3, 1) für *נָר* wäre ansprechend, wenn 5^a auf 5^b folgte und die Maßbestimmung statt sich zu steigern nicht rückwärts schritte; übrigens sprechen für *נָר* gegen *מִצֵּל* auch 36, 6. Jer. 51, 9 vgl. *עַל* 113, 4. 148, 13.

V. 7—14. Diese 2. Hälfte bildet Ps. 60, 7—14. Der Zwecksatz mit *לְמַעַן* hat wie im Original zu seinem tragenden Hauptsatz das folg. *הוֹשִׁיעָה*. Statt *וְיַעֲנֵנִי*, was man erwarten könnte, heißt es hier ohne Wechsel der Schreib- und Leseweise *וְיַעֲנֵנִי*; viele Drucke haben auch hier *וְיַעֲנֵנִי*, Baer nach Norzi richtig *וְיַעֲנֵנִי*. Statt *לִי . . וְלִי* 60, 9 lesen wir hier minder schwunghaft *לִי . . לִי*. Und statt *Ueber mich schreie laut, o Philistäa auf* (Klaggeschrei des Besiegten) lautet es hier: *Ueber Ph. jauchz' ich auf* (Triumphgeschrei des Siegers), wonach Hupf. *הִתְרוֹצְצֵנִי* dort als Inf. fassen will: „über (עָלַי statt עָלֵי) Ph. mein Jauchzen“ (*הִתְרוֹצְצֵנִי* statt *הִתְרוֹצְצֵנִי*, da der Inf. diese Pausalform des Imper. nicht zuläßt). Für *עֵרֶר מְצוֹר* hier das gewöhnlichere *עֵרֶר מְצוֹרֵי*. 12^a ist durch Weglassung des *אֶתָּה* (הִלָּא) geschwächt.

PSALM CIX.

Fluch über den Flucher der Fluch dem Segen vorzieht.

- 1 Gott meines Ruhmes, schweige nicht!
- 2 Denn Frevlermund und Trugesmund haben sie wider mich geöffnet,
Haben geredet gegen mich Lügensunge,
- 3 Und mit Gehässigkeiten mich umgeben,
Und bekriegt mich ohne Ursach.
- 4 Für meine Liebe befeinden sie mich,
Während ich ganz Gebet bin,
- 5 Und haben mich bebürdet mit Bösem für Gutes
Und mit Haß für meine Liebe.
- 6 Bestelle über ihn einen Frevler
Und Satan stehe zu seiner Rechten,
- 7 Wird er gerichtet, geh' er hervor als Frevler
Und sein Gebet werde zur Sünde.
- 8 Mögen zu wenigen werden seine Tage,
Sein Amt nehme ein Anderer hin.
- 9 Mögen seine Kinder werden zu Waisen
Und sein Weib eine Wittwe,
- 10 Und hin und her irren seine Kinder bettelnd
Und anfehen fern von ihren Trümmern,
- 11 Es umstricke der Gläubiger all das Seine,
Und plündern mögen Fremde sein Ermühtes.
- 12 Er habe niemand, der ihm Liebe friste,
Und niemand schenke seinen Waisen.
- 13 Sein Nachblieb müsse ausgerottet werden,
Im andern Geschlecht erlösch' ihr Name.

- 14 Es werde gedacht der Schuld seiner Väter bei Jahve
Und die Sünde seiner Mutter erlösche nicht,
- 15 Sie seien vor Jahve allzeit,
Und er rotte aus von der Erde ihr Gedächtnis.
- 16 Darob daß er nicht gedacht hat Liebe zu üben,
Und verfolgt hat einen Mann elend und arm,
Und erschreckten Herzens, ihn hinzumorden.
- 17 Er hat geliebt den Fluch, so hat er ihn betroffen,
Und Segen mocht' er nicht, so blieb er fern ihm.
- 18 Er kleidete sich in Fluch wie sein Gewand,
Und er drang wie Wasser in sein Innres
Und wie Oel in seine Gebeine.
- 19 So werd' er ihm wie ein Rock, in den er sich wickelt,
Und zu einem Gürtel, den er immerfort umlegt.
- 20 Das ist der Lohn meiner Befeinder von Jahve
Und der Böses Redenden über meine Seele.
- 21 Du aber, Jahve Allherr, handle für mich um deines Namens willen;
Weil deine Gnade gut, so rette mich!
- 22 Denn ich bin elend und arm,
Und mein Herz ist durchbohrt in meinem Innern.
- 23 Wie ein Schatte, wenn er sich dehnt, bin ich hingeschwunden,
Bin hinweggescheucht wie eine Heuschrecke.
- 24 Meine Kniee schlottern vor Fasten,
Und mein Fleisch ist abgemagert von Fette.
- 25 Und ich bin ihnen geworden eine Schmach,
Sie sehen mich, schütteln ihren Kopf
- 26 Stehe mir bei, Jahve mein Gott,
Hilf mir nach deiner Gnade,
- 27 Damit sie erkennen, daß deine Hand das ist,
Du, Jahve, es gethan hast.
- 28 Es fluchen jene, du aber segnest,
Sie treten auf und werden zuschanden und dein Knecht wird froh.
- 29 Meine Befeinder werden sich kleiden in Schmach
Und umhüllen wie einen Mantel ihre Schande.
- 30 Ich werde danken Jahve gar sehr mit meinem Munde,
Und inmitten Vieler ihn rühmen,
- 31 Daß er sich stellt zur Rechten des Armen,
Ihm zu helfen gegen die Richter seiner Seele.

Das dem זָכַר des Ps. 107 echoartig entsprechende אָזָר findet sich auch hier v. 30. Nächstverwandt aber ist Ps. 109 mit Ps. 69. Der Zorn über die Gottlosen, welche Liebe mit Undank lohnen, die Unschuld verfolgen und den Fluch wollen statt des Segens, ist hier bis an die äußerste Grenze gelangt. Die Verwünschungen richten sich aber nicht wie in Ps. 69 gegen eine Menge, sondern ihr ganzer Strom wendet sich gegen Einen. Ist das Doeg der Edomiter oder Cusch der Benjaminit? Wir wissen es nicht. Die jeremianischen Anzeichen, welche das לָרֹד von Ps. 69 in Frage stellen, fehlen hier, und wenn die Gedankenentfaltung zu weitläufig und überladen erscheint, um zu David zu passen, auch manche Ausdrücke (wie das flektirte מָצַט v. 8., das aus dem Syr. sich erklärende מָצַח v. 16., das halbpassive חָלַל v. 22) nach jüngerer Sprachzeit aussehen, so vermischen wir doch andererseits sichere Nachklänge älterer Muster, denn in den Parallelen v. 6 vgl. Zach. 3, 1 und v. 18. 29^b vgl. Jes. 59, 17 ist zwar nicht das Wechselverhältnis, wol aber die Priorität fraglich; v. 22 aber im Verh. zu 55, 5 (vgl. v. 4 mit 55, 5) ist eine Variation, wie sie sich auch einundderselbe Dichter

(z. B. in Kehrversen) gestattet. Für David, wenigstens für seine Situation, sprechen die hier so lang und breit wie nirgends sich ergießenden Anatheme. Sie erklären sich aus der Tiefe des Bewußtseins Davids, daß er der Gesalbte Jahve's sei, und aus seiner Selbstschau in Christo. Verfolgung Davids war Versündigung nicht nur an David selbst, sondern auch an dem Christus in ihm, und weil Christus in David ist, nehmen die Ausbrüche des alttest. Zorngeistes weissagende Gestalt an, so daß auch dieser Ps., wie Ps. 22 und 69, ein typisch-prophetischer ist, indem die Selbstaussage des Typus durch den Geist der Prophetie über sich selbst hinausgehoben und so die *ἀρά* zur *προφητεία ἐν εἰδεί ἀράς* (Chrys.) erhoben wird. In den Mund des leidenden Heilands aber passen diese Verwünschungen nicht. Es ist nicht der Geist Sions, sondern des Sinai, der hier aus David redet, der Geist Eliae, welcher laut Lc. 9, 55 nicht der Geist des N. T. ist. Dieser Zorngeist ist im N. T. vom Liebesgeist überwaltet. Aber die Anatheme sind darum doch keine Luftstreiche. Es ist eine göttliche Energie darin, wie in Fluch und Segen jedes gottverbundenen, zumal eines in solcher Stimmung, wie David, befindlichen Menschen. Sie sind von gleicher Kraft wie profetische Drohwissagungen, und in diesem Sinne sieht das N. T. sie als an dem Kinde des Verderbens (Joh. 17, 12) erfüllt an. Sie waren für das Geschlecht der Zeit Jesu eine abschreckende Warnung, sich nicht an dem Heiligen Gottes zu vergreifen, und ein solcher Warnungsspiegel für die Feinde und Verfolger Christi und seiner Kirche ist dieser *Psalmus Ischarioticus* (Act. 1, 20) noch immer.

V. 1—5. Ein Seufzer um Hülfe und Klagen über undankbare Verfolger machen den Anfang. „Gott meines Ruhmes“ ist s. v. a. Gott der du mein Ruhm bist Jer. 17, 14 vgl. Dt. 10, 21. Der Gott, den der D. bisher zu preisen Ursache hatte, wird sich auch diesmal ihm preiswürdig beweisen. Auf diesen Glauben stellt er die Bitte: schweige nicht (28, 1. 35, 22)! Einen Mund, wie er dem פִּקֵּר eignet, einen Mund, aus dem פִּקֵּר kommt, haben sie wider ihn aufgethan, geredet mit ihm Zunge (Acc., s. zu 64, 6) d. i. Sprache der Lüge. פִּקֵּר von Sachen und Aussagen wie 35, 20. Das Suff. von פִּקֵּר v. 4 als *gen. obj.* (Liebe die sie mir schulden), v. 5 als *gen. subj.* zu fassen wäre Willkür; aus 38, 21 läßt sich sehen, daß auch v. 4 die Liebe die er ihnen erwiesen gemeint ist. Daß er פִּקֵּר ist, will sagen daß er aller Selbststrache entsagend sich betend in Gott hineinbirgt und ihm seine Sache anheimgibt. Sie haben ihm als Last aufgelegt Böses für Gutes und Haß für erwiesene Liebe. Zweimal betont er, daß es Liebe ist, die ihm mit ihrem Gegentheil vergolten wird. Perfekta wechseln mit Aoristen: es ist keine Feindschaft von gestern, die folg. Verwünschungen setzen unbeugsame Verstocktheit auf Seiten der Feinde voraus.

V. 6—10. Der Verf. richtet sich nun gegen Einen unter den Vielen und fleht in der Zorneiferglut verschmähter Liebe Gottes Gericht auf ihn herab. Eine höhere Macht, insbes. Strafmacht, über jem. entbieten heißt לִבֵּן (הַקָּדוֹשׁ) Jer. 15, 3. Lev. 26, 16: der Peiniger der Unschuld soll einen überlegenen Executor finden, der ihn vor Gericht schleppt (was römisch *legis actio per manus injectionem* heißt). Daß 6^a so gemeint ist; zeigt die Gerichtsszene 6^b 7^a: zur Rechten ist der Platz des Verklägers der in diesem Falle nicht eher als bis das *damnatus es* gesprochen ruhen wird. Er heißt פִּקֵּר, was hier nicht nach 1 S. 29, 4. 2 S. 19, 23., sondern nach Zach. 3, 1. 1 Chr. 21, 1 wenn nicht geradezu vom Satan, doch von einem

übermenschlichen (vgl. Num. 22, 22) Wesen zu verstehen ist, welches ihm Einhalt thut, indem es vor Gott als sein *κατήγορος* auftritt, denn nach 7^a ist der שטן als Verkläger und nach 7^b Gott als Richter zu denken. שטן hat den Sinn von *reus*, רשע bez. sich auf die Verlautbarung des Urteils. Sein Gebet, wünscht 7^b, dasj. nämlich, wodurch er das göttliche Verdammnisurtheil abwenden möchte, werde להצטדק nicht: zum Fehlen d. i. erfolglos (Then.), sondern der üblichen Wortbed. nach: zur Sünde, weil es näml. nicht aus wahrer Buße, sondern aus Verzweiflung hervorgeht. In v. 8 wird dem Unverbesserlichen frühzeitiger Tod gewünscht (צטדק wie nur noch Koh. 5, 1) und Verlust seines Amtes. Die LXX übers.: *ἐπισκοπήν αὐτοῦ λάβοι ἔτιρος*. עֲקָרָהּ bed. wirklich Vorsteherschaft, Aufsicht, Amt, und der Eine muß ja unter den Feinden des Psalmisten eine hervorragende Stellung eingenommen haben. Aus dieser vor der Zeit hinweggestorben soll er eine tief heruntergekommene Familie hinterlassen, deren frühere Wohnsitze — er war also begütert — תרבוהו werden. Fern von diesen (סו wie z. B. Richt. 5, 11. Iob 28, 4) irren seine Kinder umher und betteln (רשע wie *προσκυτεῖν*, *ἐπαιτεῖν* Sir. 40, 28 = בקש להם 37, 25). Statt וררשי findet sich auch die LA וררשי. Auch von starken Vv. wird hie und da ein *Po.* gebildet¹, in dessen Flexion das *Cholem* zuweilen in *Kamez chatuf* verkürzt wird, s. die Formen von לָשֶׁן verleumden 101, 5. מֵאֵר umreißen, contouriren Jes. 44, 13 vgl. auch Iob 20, 26 (תִּפְּאֵל) und Jes. 62, 9 (nach der LA תִּפְּאֵל). Das *Kamez* in diesen Fällen als *ā* zu lesen und diese Formen für aufgelöste *Pi.* zu halten ist bei fehlendem Metheg wider den Sinn der Punctuation; dieser Lesung geflissentlich vorzubeugen haben correcte Codd. וררשי (vgl. 69, 19), was Baer aufgenommen.

V. 11—15. Das *Pi.* נָקַשׁ bed. eig. in Schlingen fangen, hier, wie arab. نقش II. IV., dem röm. *obligare* (als Bez. des Forderungsrechts des Gläubigers) entsprechend; נָשָׂא heißt der Schuldherr als der Frist gebende, Creditirende (s. Jes. 24, 2). In v. 12 ist מִשְׁנֵה הַחֵן die Gnade hinziehn s. v. a. sie fort- und andauern lassen 36, 11 vgl. Jer. 31, 3. אֶחְרִירוֹ 13^a bed. nicht seine Zukunft, sondern, wie 13^b vgl. 37, 38 zeigt, seine Nachkommenschaft; יְהִי לְחֵרִירָהּ nicht bloß *exscindatur*, sondern *exscindenda sit* (Ez. 30, 16 vgl. Jos. 2, 6), so wie יְהִי לְחֵרִירָהּ sonst dem activen *fut. periphrasticum* entspricht z. B. Gen. 15, 12. Jes. 37, 26. Ueber יְהִי לְחֵרִירָהּ (aus יְהִירָהּ) s. Ges. §. 75 Anm. 8. Eine jüdische akrostichische Erklärung des Namens יְהִי לְחֵרִירָהּ lautet: יְהִי שְׁמוֹ וְיִכְרִי. Dieser Fluch soll die Sippschaft des *νίδος τῆς ἀνωλείας* treffen. Alle Sünden seiner Eltern und Voreltern sollen unauslöschlich droben vor Gott dem Richter bleiben und hienieden soll das gleichverschuldete Geschlecht bis auf sein Gedächtnis d. i. die letzte Spur ausgerottet werden.

V. 16—20. Der den er mit Mordgier verfolgte war ohnehin ein großer Dulder, niedergebeugt und arm und נִבְּאִי erschreckten, betäub-

1) Es vertritt beim starken V. öfter das nicht vorkommende *Pi.*, wie bei וררשי, נָשָׂא, oder auch, wie bei וררשי, das bereits in anderer Bed. (*Pi.* entwurzeln, *Po.* einwurzeln) verwendete.

ten Herzens. LXX κατ'αἰνυμένον (Hier. *compunctum*), aber das Stammwort ist nicht נכח (נכח) כף (S. 266), sondern כָּחַץ, syr. ܟܚܝܬ verw. כָּחַץ, anfahren, zusammenfahren machen; das V. und insbes. *Ni* ist durch Dan. 11, 30 als hebräisch erwiesen. Einen solchen, der ohnehin erschreckten Herzens ist, indem er Gottes Zorn tiefinnerst zu fühlen bekommen, hat jener mit Todhaß verfolgt; er hatte הָסִיר in reichem Maße erfahren, löschte aber das Erfahrene aus seinem Gedächtnis aus, gar nicht daran denkend, daß er auch seinerseits הָסִיר zu üben habe. Das *Po.* מוֹתוֹר statt מוֹתוֹרֵי deutet auf den martervollen Tod (Jes. 53, 9 vgl. Ez. 28, 10 מוֹתוֹרֵי), welchem er Gottes Gesalbten preisgibt. Das Geschick des Bluthäters wird v. 16—18 nicht wunschweise ausgesprochen, sondern in historischer Form als aus dem Thatbestand seiner Selbstentscheidung mit innerer Nothwendigkeit hervorgegangene Folge. Das V. מוֹתוֹר *seq. acc.* bed. jem. überfallen wie Jes. 41, 25.; die drei Bilder v. 18 sind klimaktisch: er hat sich in den Fluch gekleidet, er hat ihn eingetrunknen wie Wasser (Iob 15, 16. 34, 7), er ist ihm bis auf Mark und Bein gedrunken, wie bis auf die Knochen eindringende Fettigkeit, die man einreibt. In v. 19 liegt der Hauptton auf הָסִיר und auf מוֹתוֹרֵי. Der zusammenfassende v. 20 ist Strofenschluß. מוֹתוֹרֵי erwirkter Lohn, hier verwirkte Strafe, bes. häufig in Jes. 40—66 z. B. 49, 4. 40, 10., einmal auch schon in der Tôra Lev. 19, 13. Die welche die Liebeserweisungen des Gerechten mit solcher Feindseligkeit in Wort und That erwidern, begehen satanische Sünde, für die es keine Vergebung gibt. Der Fluch ist die Frucht ihrer Wahl und That. Arnobius: *Nota ex arbitrio evenisse ut nollet, propter haeresim, quae dicit Deum alios praedestinasse ad benedictionem, alios ad maledictionem.*

V. 21—25. Auf die Donner und Blitze folgt nun wie ein Thränenerguß tiefer wehmütiger Klage. Der Ps. 109 klingt hier so auffällig mit Ps. 69, wie Ps. 69 in der vorletzten Str. mit Ps. 22 zusammen. Der tiefathmigen Klage entspricht der Doppelname יְהוָה אֱלֹהֵי (s. *Symbolae* p. 16). אֱלֹהֵי handle mit mir d. i. mir beistehend, nicht sehr versch. von יְהוָה 1 S. 14, 6. Die Begründung 21^b lautet wie 69, 17: deine Gnade ist טוב schlechtthin gut, alles Guten Grund und alles Uebels Ende. Hitz. vermutet wie 69, 17 הַסֵּךְ הַטֵּב „nach der Güte deiner Gnade“, aber diese Formel ist ohne Beispiel; הַטֵּב הַסֵּךְ ist dem לִטְעֵן טֶסֶן entsprechende vorausgeschickte Motivirung. In v. 22 (Variation von 55, 5) ist הָלַל, nicht הָלַל überliefert, dieses הָלַל bed. als *v. denom.* v. הָלַל durchbohrt s., also s. v. a. הוֹלֵל (vgl. Lc. 2, 35). Das Bild vom Schatten v. 23 ist wie 102, 12. Wenn der Tag sich neigt, streckt sich der Schatten, er wird länger und länger (Virgil: *maioresque cadunt altis de montibus umbrae*), bis er in die allgemeine Dunkelheit verschwindet. So schwindet das Leben dieses Leidenden hin; absichtlich gebraucht er das *Ni* נִחְלָכְתִּי (andere LA: נִחְלָכְתִּי); es ist eine von außen anstürmende Macht, die ihn so schattenartig in die Nacht verdrängt. Die Heuschrecke ist (abgesehen von der Heuschreckenplage) als wehrloses bald verjagtes Thierchen sprichwörtlich Iob 39, 20. נִנְיָר aus- oder fortgeschüttelt w. (vgl. arab. *na'ûra* das seine Thongefäße im Flusse fallende, oben ausschüttende Wasserrad, und נִנְיָר Zach. 11,

16., wo Hitz. חַזַּקְתִּי lesen will, *dispulsio* = *dispulsi*). Das Fasten v. 24 ist die Folge des mit tiefem Gram sich einstellenden Ekels an aller Speise; $\text{חַזַּקְתִּי בְּחַזְקָתוֹ}$ bed. so abmagern daß kein Fett mehr da ist.¹ Absichtlich ist v. 25 חַזַּקְתִּי hervorgehoben: er in dieser seiner Leidensgestalt ist Zielscheibe ihrer Schmähung, und sie schütteln bedenklich den Kopf, indem sie ihn als einen verzweifeln den Gottgestraften ansehen und als einen Verlorenen aufgeben. So ist nach 69, 11 f. zu erklären.

V. 26—31. In der Schlußstr. erneuert sich der Hülferuf und der Ps. geht ähnlich wie Ps. 69 und 22 mit freudigem Ausblick auf des Leidens Ausgang zu Ende. Die Hand Gottes v. 27 steht dem Zufall, Menschenwerk, Selbstwerk entgegen. Männiglich wird, wenn Gott endlich eingreift, unleugbar erkennen, daß es seine Hand ist, welche hier das vor Menschengenügen Unmögliche leistet, und sein Werk, welches in diesem Leiden und Leidensausgang zur Ausführung gekommen. Er segnet den, welchem die Menschen fluchen; diese erheben sich ohne ihren Zweck zu erreichen, wogegen sein Knecht sich des Endes seines Leidens freuen darf. Die Futt. v. 29 sind nun nicht wieder Anwünschungen, sondern Ausdruck glaubenszuversichtlicher Hoffnung. לִי בְּיָמַי hat in korrekten Texten בְּיָמַי *raphatum*. Die בְּיָמַי sind der בְּיָמַי (s. 22, 23). An der Wunderrettung dieses Leidenden hat die Gemeinde die Bürgschaft ihrer eignen und einen hellen Spiegel der Gnade ihres Gottes. Die Summe des Lobes und Dankes folgt v. 31., wo כִּי *quod* bed. und also dem כִּי *recitativum* verwandt ist (vgl. 22, 25). Alle drei Charfreitagssps. fassen den Trost, der aus Davids Leiden für alle Leidenden hervorgeht, in einen solchen körnigen Satz zusammen 22, 25. 69, 34. Jahve tritt hin zur Rechten des Armen, für ihn streitend (vgl. 110, 5), um Hülfe zu schaffen (ihm) von denen die seine Seele richten (37, 33) d. i. verdammten. Der Contrast dieses Schlußged. zu v. 6 f. ist unverkennbar. Verklagend steht der Satan zur Rechten des Peinigers, rechtfertigend Gott zur Rechten des Gepeinigten; der ihn menschlichen Richtern überlieferte wird verurteilt und der Ueberlieferte wird von dem Richter der Richter „aus Drangsal und Gericht hinweggenommen“ (Jes. 53, 8), um, wie wir nun in dem folgenden Ps. hören, zur Rechten des himmlischen Königs zu sitzen. $\text{Ἐδικαιώθη ἐν πνεύματι . . ἀνελήμφθη ἐν δόξῃ!}$

PSALM CX.

An den Priesterkönig zur Rechten Gottes.

- 1) Spruch Jahve's an meinen Herrn:
„Setze dich zu meiner Rechten,
Bis daß ich mache deine Feinde
Zum Schemel deinen Füßen.“

1) Die Verbalgruppe $\text{כָּחַשׁ, כָּחַד, כָּחַשׁ, כָּחַשׁ}$ u. s. w. hat die Grundbed. des Entziehens und der Abnahme; läugnen ist s. v. a. als in Abrede nehmen, mager wird wem das Fett entgeht. Saadia vergleicht zu u. St. כָּחַשׁ (פֶּרֶחַ) כָּחַשׁ eine magere Kuh *Berachoth* 32^a. Ebenso Trg. II Gen. 41, 27 כָּחַשׁ die mageren Kühe.

- 2 Das Scepter deiner Obmacht
Wird ausstrecken Jahve aus Zion:
„Herrsche mitten unter deinen Feinden!“
- 3 Dein Volk stellt willigst sich an deinem Heertag;
In heiligen Festgewändern,
Aus des Frühroths Schoße
Kommt der Than deiner Mannschaft.
- 4 Geschworen hat Jahve und wird ihn nicht reuen:
„Du sollst Priester sein in Ewigkeit
Nach der Weise Melchisedeks.“
- 5 Der Allherr zur Rechten dir
Zerschellt an seinem Zorn tag Könige,
- 6 Wird richten unter den Nationen,
Voll von Leichnamen wirds.
Er zerschellt ein Haupt auf weitem Lande;
7 Vom Bach wird auf dem Weg' er trinken
Darum hochempor heben das Haupt.

Als die Pharisäer beisammen standen, fragte sie Jesus: Was dünket euch über den Christ? Weiß Sohn ist er? Sie sagen ihm: Davids. Sagt er ihnen: Wie also nennt David im Geiste ihn Herrn, indem er sagt: „Es hat gesprochen der Herr zu meinem Herrn: Setze dich zu meiner Rechten, bis daß ich mache deine Feinde zum Schemel deiner Füße“? Wenn sonach David ihn Herrn nennt, wie ist er sein Sohn? — Und niemand konnte ihm Rede stehen, noch wagte jemand von jenem Tage an ihn fürder zu fragen.

So lesen wir Mt. 22, 41—46. Mr. 12, 35—37. Lc. 20, 41—44. Die Schlußfolgerung, welche zu ziehen den Pharisäern überlassen bleibt, beruht auf den zwei zugestandenen Voraussetzungen, daß Ps. 110 davidisch und daß er profetisch-messianisch sei d. h. daß darin der zukünftige Messias gegenständlich vor Davids Geiste stehe. Denn wenn die Befragten hätten antworten können, daß David dort nicht von dem zukünftigen Messias rede, sondern dem Volke Worte über ihn selbst oder, wie Hofmann jetzt seine frühere Ansicht modificirt hat (Schriftb. 2, 1, 496 · 500), über den davidischen König im Allgem., in den Mund gebe¹, so entbehrte die Frage des Hintergrunds zwingender Beweiskraft. Da aber der profetisch-messianische Charakter des Ps. damals anerkannt war (wie denn auch die spätere Synagoge trotz der Klemme, in welche sie dieser Ps. gegenüber der Kirche brachte, dieser Anerkenntnis sich nie ganz hat entziehen können), so mußte sich für die Pharisäer selber aus diesem Ps. die Schlußfolge ergeben, daß der Messias, weil Davids Sohn und Herr zugleich, menschlichen und zugleich übermenschlichen Wesens sei, daß es also der Schrift gemäß sei, wenn dieser Jesus, der sich als den geweissagten Christus darstelle, als solcher Gottes Sohn und göttlichen Wesens zu sein bekenne.

Auch sonst setzt die neutest. Schrift voraus, David rede in diesem Ps. nicht von sich selbst, sondern unmittelbar von dem, in welchem das davidische Königtum das worauf die Verheißung lautet schließlich und ewig leisten sollte. Denn v. 1 gilt auch anderwärts als Weiss auf die Erhöhung Christi zur Rechten des Vaters und seinen schließlichen Sieg über alle Feinde Act. 2, 34 f. 1 Cor. 15, 25. Hebr. 1, 13. 10,

1) s. die Widerlegung dieser modificirten Ansicht bei Kurtz, Zur Theologie der Psalmen, in der Dorpater Zeitschrift Jahrg. 1861 S. 516.

13., und v. 4 legt der Hebräerbrief 5, 6, 7, 17. 21 seiner Beweisführung für die Abrogation des levitischen Priestertums durch das melchisedekische Jesu Christi zu Grunde. War aber schon David, der das levit. Priestertum auf die Höhe noch nie dagewesenen Glanzes erhob, Priester nach Melchisedeks Weise, so ist nicht einzu-sehen, wie das Priestertum Jesu Christi nach Melchisedeks Weise ein Beweis für die Endschafft des levit. Priestertums sein und schlechthin dessen Fortbestand ausschließen soll.

Wir wollen uns also über die in der neutest. Schrift vorliegende Auffassung des Ps. nicht täuschen. Nach der neutest. Schrift redet in Ps. 110 David nicht bloß insofern von Christo, als der Geist Gottes ihn regirt hat, vom Gesalbten Jahve's in typischer Form zu sprechen, sondern unmittelbar und gegenständlich in profetischer Vergegenwärtigung des Künftigen. Und wäre dies unmöglich? Freilich gibt es sonst keinen Ps., in welchem David sich und den Messias unterscheidet und diesen vor sich hat; die andern messianischen Ps. Davids sind Reflexe seiner wurzelhaften idealen Selbstschau, Spiegelbilder seiner typischen Geschichte, sie enthalten weil David auch da *ἐν πνεύματι* redet profetische Elemente, aber nicht von der Person Davids gelöste. Indes beweisen uns Davids letzte Worte 2 S. 23, 1—7., daß auch ein direkt messianischer Ps. aus seinem Munde uns nicht befremden darf. Nachdem der Glanz der Persönlichkeit Davids in seinen und seiner Umgebung Augen schon fast gänzlich erblichen war, mußte er den Abstand seiner Wirklichkeit von der Idee des Gottgesalbten noch stärker auf seinem Sterbelager inne werden, als seine Sonne im Untergehn begriffen war. Da aber tritt noch einmal alle die Herrlichkeit, mit der ihn Gott begnadigt hat, vor seine Seele, er fühlt sich zu Gottes Ehre als den hochemporgestellten Mann, den Gesalbten des Gottes Jakobs, den lieblichen Sänger Israels, das Werkzeug des Geistes Jahve's. Das ist er gewesen und er, der als solcher sich als den Unsterblichen schaute, soll jetzt sterben: da ergreift er sterbend die Säulen der göttlichen Verheißung, er läßt den Boden seiner eignen Gegenwart los und schaut als Profet in die Zukunft seines Samens: *Gesagt hat der Gott Israels, zu mir geredet der Fels Israels: „ein Beherrscher der Menschen, ein gerechter, ein Herrscher in Gottesfurcht, und wie Licht des Morgens, wenn die Sonne aufgeht, ein wolkenloser Morgen, wenns nach Sonnenschein, nach Regen aus der Erde grünt.“* Denn nicht gering (*לֹא בְרִיָּה* zu verkl. nach Iob 9, 35 vgl. Num. 13, 33. Jes. 51, 6) ist mein Haus bei Gott, sondern einen ewigen Bund hat er gesetzt mir, einen geordneten allseits und gewarten, denn all mein Heil und alle Huld — sollte ers nicht sprossen lassen? Die Idee des Messias soll dennoch innerhalb seines Hauses zu verheißungsgemäßer Verwirklichung kommen. Das Zukunftbild, welches vor seine Seele tritt, ist kein anderes, als das von seiner Subjektivität abgelöste Bild des Messias. Und wenn dort, warum nicht auch schon in Ps. 110? —

Daß Ps. 110 zeitgeschichtliche Anknüpfungspunkte habe, ist trotzdem um so weniger zu läugnen, als seine Stellung im 5. B. vermuten läßt, daß er einem zeitgeschichtlich-annalistischen Zus. entnommen ist. Der erste dieser Anknüpfungspunkte ist die Einholung der Bundeslade nach dem Zion. Angethan mit linnenem priesterlichem Efod hatte David frohlockend die Bundeslade nach Zion hinaufgeleitet. Dort auf Zion nahm nun Jahve, dessen irdischer Thron die h. Lade ist, zur Seite Davids Platz, aber, geistlich angeschaut, lag die Sache eigentlich so, daß Jahve, indem er auf Zion sich niederließ, David hinfort an seiner Seite zu thronen gestattete. Der zweite Anknüpfungspunkt ist die siegreiche Beendigung des syrisch-ammoni-

tischen und inzwischen auch edomitischen Kriegs. Der Krieg mit den Ammonitern und ihren Verbündeten, der größte, längste und glorreichste Davids, endete im 2. J., wo David selbst zum Heere ging, mit der Eroberung Rabba's. Diese zwei zeitgeschichtlichen Anknüpfungspunkte sind anzuerkennen, aber sie liefern dem Psalm nur die typische Grundirung seines profetischen Inhalts.

David schaut in diesem Ps. von dem Gipfel aus, auf welchen ihn Jahve durch den Sieg über Ammon erhoben, in die Zukunft seines Samens, und da ist der, welcher das durch ihn begonnene Werk zu dem äußersten Gipfel hinausführt, sein Herr. Diesem Könige der Zukunft gegenüber ist David nicht König, sondern Unterthan. Er nennt ihn wie einer aus dem Volke אֲדֹנָי. Das ist die Situation des profetisch-königlichen Dichters. Er hat neue Offenbarungen über die Zukunft seines Samens empfangen. Von seinem Throne und dem Gipfel seiner Macht ist er herniedergestiegen und schaut zu dem Zukünftigen auf. Auch der thront auf Zion. Auch der siegt von da aus. Aber seine Gemeinschaft mit Gott ist die denkbar engste und zu seinen Füßen wird auch der letzte Feind gelegt. Und er ist nicht bloß König, der priesterlich für das Heil seines Volkes sorgt, er ist ewiger Priester kraft beschworener Verheißung. Der Ps. ist also zukunftsgeschichtlich auf typischem Grunde. Es läßt sich auch erklären, warum die Siegesthat an Ammon und das Messiasbild sich dergestalt für David von seiner Person abgelöst haben. Mitten hinein in jenen Krieg fällt die Sünde Davids die sein ganzes weiteres Leben verkümmerte und seine typische Herrlichkeit zu Asche machte. Aus dieser Asche erhebt sich hier der Phönix der messianischen Profetie. Der Typus, zum Bewußtsein seiner selbst gekommen, legt hier seine Krone nieder zu den Füßen des Antitypus.

Ps. 110 besteht aus drei Siebenten, indem dreimal ein Tetrastich nebst einem Tristich einander folgen. Für diese stichische Theilung steht in v. 2 das Groß-Rebta ein, desgleichen v. 3 das *Olewejored* bei וַיִּלֶּךְ und überhaupt die vom Sinn erfordernde Interpunction, und daß so in 4 + 3 Zeilen zu theilen ist, zeigen in maßgebender Weise v. 1 und 2, denn v. 1 mit seinen Flexionsreimen gibt sich selbst als Tetrastich, und es mit v. 2 zu einem Heptastich zusammenzunehmen widerräth die neue Wendung, welche der Psalm v. 2 nimmt. Ebenso ist es auch mit v. 4 im Verh. zu v. 3.: diese 7 Stichen stehen in ebenso organischem Verh. zu dem zweiten Gottesspruch, wie die 7 vorausgegangenen zum ersten. Da nun v. 1—4 zweimal 4 + 3 Zeilen ergeben, so werden auch v. 5—7 sich demgemäß zergliedern. Es sind auch wirklich 7 Zeilen, deren fünfte gegen die masor. Vertheilung mit v. 7 das letzte Tristich bildet.

Der Ps. trägt also das dreifache Gepräge der Siebenzahl, welche die Zahl des Schwures und des Bundes ist. Sodann ist sein Gepräge durchaus profetisch. Es werden zwei Gottessprüche angeführt und zwar nicht solche, welche uns aus Davids Gesch. bekannt sind und hier nur wie Ps. 89. 132 poetisch reproducirt werden, sondern solche, von denen Davids Gesch. nichts weiß und die wir hier zum ersten Male vernehmen. Der Gottesname יהוה kommt dreimal vor. Absichtlich heißt Gott das vierte Mal אֲדֹנָי. Der Ps. ist somit profetisch, und um das Unverbrüchliche und Geheimnisvolle seines Inhalts schon der äußerlichen Betrachtung entgegenzuhalten, hat er sich zu einem dreifachen Siebent gegliedert, welches mit dem dreimaligen Tetragramm besiegelt ist.

V. 1—2. In Ps. 20 und 21 sieht man sofort an den Anfängen, daß man Rede des Volks von seinem König vor sich hat. Hier spricht אֲדֹנָי

v. 1 nicht dafür und נָאָם entschieden dagegen. Jenes spricht nicht dafür, denn daß der Unterthan den König מֶלֶךְ nennt, ist zwar richtig z. B. 1 S. 22, 12., obwol die genauere Anrede מֶלֶךְ הָעָם lautet z. B. 1 S. 24, 9 — wozu aber, wenn hier das Volk redet, lautet der Ehrentitel wie aus dem Munde eines Einzelnen, und warum nicht lieber, wie in Ps. 20. 21., יְהוָה oder יְהוָה הָאֱלֹהִים ? Entschieden dagegen aber, daß hier ein Israelit sich über das Verhältnis seines Königs zu J. ausspricht, ist נָאָם . Denn daß ein im Namen des Volkes redender Israelit in Profetenweise mit נָאָם beginne, ist widersinnig, zumal da dieses so an die Spitze der Rede gestellte נָאָם sonst ohne völlig gleiches Beispiel (ähnlich nur 1 S. 2, 30. Jes. 1, 24) und also äußerst gewichtvoll ist. Ueberhaupt ist diese satzeröffnende Stellung des נָאָם auch da, wo andere Genitive als $\text{ה'$ folgen, sehr selten; נָאָם findet sich, so gestellt, nur noch im Munde Bileams Num. 24, 3 f. 15 f., Davids 2 S. 23, 1., Agurs Spr. 30, 1., überall (auch Ps. 36, 2) in orakulöser Bed. Es kommt hinzu daß, wenn einer aus dem Volke redete, die Aussage Rückblick auf einen vergangenen Gottesspruch sein müßte; aber erstens weiß die Gesch. von einem solchen Gottesspruche nichts und zweitens führt $\text{נָאָם ה'$ immer Gott als gegenwärtig redenden ein, wovon auch die von Hofm. dagegen angeführte Stelle Num. 14, 28 keine Ausnahme macht. So wird es also nicht ein vergangener Gottesspruch sein, auf welchen hier zurückgeblückt wird, sondern ein von David eben jetzt *ἐν νυν* (Mt. 22, 43) vernommener, und also nicht Aussage der Gemeinde über David, sondern Davids über Christus. Auch die Einzigartigkeit der Aussage bestätigt das. Von dem König Israels wird sonst gesagt, daß er auf dem Throne Jahve's sitze 1 Chr. 29, 23., näml. als sichtbarer Vertreter des unsichtbaren Königs 1 Chr. 28, 5.; den hier Angeredeten aber heißt J. zu seiner Rechten Platz nehmen. Die Rechte eines Königs ist der höchste Ehrenplatz 1 K. 2, 19¹; hier bed. das Sitzen zur Rechten nicht bloß eine müßige Ehre, sondern Aufnahme in Gottes Hoheits- und Herrschaftsgemeinschaft, Erhöhung zur Theilnahme an Gottes βασιλείαν (1 Cor. 15, 25). Wie J. im Himmel thronet und der Empörer hienieden lachtet, so soll der Erhöbete hinfert diese selige Ruhe mit Ihm theilen, bis Er ihm alle Feinde unterwirft und ihn also zum unbeschränkten allgemein anerkannten Herrscher macht. כִּי wie Hos. 10, 12 für $\text{כִּי יִשְׁכַּח$ oder $\text{כִּי יִשְׁכַּח הָאֱלֹהִים}$ schließt die jenseits gelegene Zeit nicht aus, sondern wie 112, 8. Gen. 49, 10 ein, so zwar, daß es allerdings die schließliche Unterwerfung der Feinde als Wendepunkt bez., mit welchem etwas anderes eintritt (s. Act. 3, 21. 1 Cor. 15, 28). הָיָה ist Prädicatsacc. Die Feinde sollen unter seine Füße zu liegen kommen (1 K. 5, 17), seine Füße auf den Nacken der überwundenen treten Jos. 10, 24., so daß der überwundene Widerstand wie zu dem dunklen Grunde wird, auf welchem sich die Glorie seiner sieghaften Herrschaft erhebt. Denn die zeitliche Geschichte endet mit dem Triumphe des Guten über das Böse, aber nicht mit Vernichtung des Bösen, sondern mit dessen Unterwerfung. Dahin kommt es, indem die absolute

1) Vgl. die Sitte altarabischer Könige, ihren Statthalter (*ridf*) zu ihrer Rechten sitzen zu lassen, *Monumenta antiquiss. hist. Arabum* ed. Eichhorn p. 220.

Allmacht sich für und durch den erhöhten Christus wirksam erweist. In v. 2 folgen, aus dem Spruche Jahve's hervorgehend, Worte profetischer Aussicht. Zion ist der Herrschersitz des großen zukünftigen Königs 2, 6. **בְּיָמָיו** (vgl. Jer. 48, 17. Ez. 19, 11—14) bed., „das Scepter (als Insigne und Ausübungsmittel) der dir verliehenen Obmacht“ (1 S. 2, 10. Mi. 5, 3). Dieses Scepter wird J. von Zion aus weithin strecken: ein Ziel bis wohin ist nicht genannt, wie aber die Profeten solche Ps. verstanden, zeigt z. B. Zach. 9, 10. Es folgen 2^b die Worte, mit denen J. diese Herrschaftsausdehnung des Erhöhten begleitet. J. wird ihm all seine Feinde zu Füßen legen, aber nicht so daß er selbst dabei müßig bliebe. So soll er denn mitten hineingetreten in den Bereich (**בְּקִרְבּוֹ**) seiner Feinde niederzwingend und niederhaltend herrschen. Wir lesen dieses **רָדָה** 72, 8 in messian. Zus. So schon in den Weiss. Bileams Num. 24, 19., wo das Scepter 24, 17 Bild des Messias selbst ist.

V. 3—4. Um so siegreich zu herrschen, bedarf es eines Volkes und Heeres. Gemäß dieser Gedankenverknüpfung, welcher 3^a entgegenkommt, bed. **בְּיָמָיו** am Tage deines Heerbanns d. i. wo du dein **צְבָא** 2 Chr. 26, 13 zur Sammlung und zum Auszuge aufrufst. An diesem Tage ist des Königs Volk **נְדָבָה** Freiwilligkeiten d. i. ganz und gar freudige Willigkeit, opferwillig bringt es sich ihm mit Allem was es ist und hat entgegen. Es bedarf keines zwingenden und langwierigen Aufgebots: es ist kein Söldnerheer, gern und schnell stellt es sich dar auf innern Antrieb **מְהֵרָה** (Richt. 5, 2. 9). Die Punktation, welche bei **בְּיָמָיו** mit *Olewejored* den Haupteinschnitt macht, läßt den Parall. von **הֵיכָל** und **גִּלְדֵּיךָ** deutlich hervortreten. Wie **הֵיכָל** nicht *roboris tui* bed., so nun auch **גִּלְדֵּיךָ** nicht nach Koh. 11, 9 *παρθενότητος σου* (Aq.), nicht, wie Hofm. erkl., die Thaufrische der Jugendkraft, die der Morgen des großen Tages über den König ausgießt. Wie **גִּלְדֵּיךָ** sowol die Verbannung als die Verbannten bed., so **גִּלְדֵּיךָ** wie *εὐότης juvenus juvena* sowol Jugendalter, Jugendzeit, Jugendlichkeit, als jugendliche junge Mannschaft. Auch erwartet man nach 3^a nicht weitere Aussage über die Beschaffenheit des Königs, sondern des ihm sich zu Diensten stellenden Volkes. Die junge Mannschaft wird mit Thau verglichen, der dem Könige aus dem Schoße (*uterus*) des Frühroths herniederhaut.¹ **מִשְׁחָר** verhält sich zu **מִשְׁחָר** wie **הַשֶּׁשֶׁת** zu **הַשֶּׁשֶׁת**; der Begriff von **מִשְׁחָר** und **הַשֶּׁשֶׁת** erscheint in **מִשְׁחָר** und **מִשְׁחָר** schärfer begrenzt und gleichsam massiger gefaßt. Mit Thau wird die junge Schar verglichen sowol wegen ihrer Rüstigkeit und ihrer Menge, welche der Frische des

1) LXX übers.: *ἐν ταῖς λαμπρότησι τῶν ὁρίων σου* (zum vorigen Satze gehörig), *ἐκ γαστρὸς πρὸ ἑσπέρου ἐγέννησά σε* (Psalt. Veron. *exegnessa se*, Bamberg. *gegennica se*). Vulg., an die *Italia* sich anschliessend: *in splendoribus sanctorum; ex utero ante luciferum genui te*. Die Väter erklären dies hie und da von der weihnachtlichen Geburt des Herrn, meistens aber von der vorweltlichen, wonach Apollinaris umschreibt: *γαστρὸς καρπὸς ἐμῆς πρὸ ἑσπέρου αὐτὸς ἐνὶ ὄρεσι*. In seiner selbständigen Uebers. liest Hier. **בְּהָרִים** (wie 87, 1) *in montibus sanctis quasi de vulva oriatur tibi ros adolescentiae tuae*, wie Symm. *ἐν ὄρεσιν ἁγίοις*. Anderwärts jedoch *ἐν δέξῃ ἁγίων*. Das Quidproquo ist nicht sinnlos, da die Vorstellungen des Thaues und der Berge (133, 3) sich leicht verknüpfen, aber wichtiger war es, die Heiligkeit der Ausstattung hervorzuheben, als die des Sammlungsortes.

morgendlichen Thaues und der Unzahl seiner Tropfen 2 S. 17, 12 (vgl. Num. 23, 10) gleichen, als wegen der stillen Verborgenheit, aus welcher heraus sie wundersam plötzlich zu Tage kommt Mi. 5, 6. Nachdem wir **יְלִדְרוֹךְ** nicht von der Jugendlichkeit des Königs verstanden, werden wir nun auch **בְּהִרְרֵי קִרְשׁ** nicht mit Hofm. auf den König bez., daß Kriegsrüstung heiliger Schmuck. **קִרְשׁ הִרְרֵי קִרְשׁ** ist gottesdienstlicher priesterlicher Ornat; in „heiligem Schmuck“ ziehen 2 Chr. 20, 21 die levitischen Sänger vor dem Heere her — hier aber trägt das Volk ohne Unterschied heilige Festgewänder. So umgibt es wie aus dem Mutterschoße des Frühroths geborener Thau den göttlichen König. Es ist ein priesterliches Volk, welches er in heiligen Kampf führt, wie Apok. 19, 14 dem Logos Gottes himmlische Heerscharen auf weißen Rossen folgen, *ἰδεῖσθαι τοὺς βύσσινον λευκὸν καὶ ἁγρόν* — ein neues Geschlecht, wundersam wie aus himmlischem Lichte geboren, zahlreich, frisch und kräftig gleich den Thau perlen, den Kindern des Morgenroths. Der Ged., daß es ein priesterlich Volk ist, leitet zu v. 4 über. Der König, der dieses priesterliche Volk führt, ist, wie wir v. 4 hören, selbst ein Priester **בִּהְיֶן**. So heißt der Priester, wie von Hupfeld und Fleischer gezeigt worden ist, als Stehender (von **בִּהְיֶן** = **בֵּן** in intrans. Bed.), näml. vor Gott (Dt. 10, 8 vgl. Ps. 134, 1. Hebr. 10, 11), wie **נְבִיא** der Sprecher, näml. Gottes.¹ Vor Gott stehen wie s. v. a. ihm dienen, näml. als Liturg. Ein Priester, der das wechselseitige Handeln Gottes und seines Volkes im Bereiche des Gottesdiensts vermittelt, ist der Herrscher, den der Ps. feiert; der priesterliche Charakter des Volkes, das sich von ihm zu Kampf und Sieg führen läßt, steht in Folgezuss. mit dem priesterlichen Charakter dieses seines Königs. Er ist Priester kraft einer eidlich bekräftigten Zusage Gottes. Der Schwur ist nicht bloß Bürgschaft der Erfüllung der Zusage, sondern auch Siegel der hohen Bedeutsamkeit ihres Inhalts. Gott der absolut Wahrhaftige Num. 13, 19 schwört — es ist das die höchste Steigerung des **נֶאֱמַר ה'**, deren die Profetie fähig ist Am. 6, 8. Er setzt in dieser feierlichsten Weise den Angeredeten zum ewigen Priester ein **עֲלִי־רִבְרִי מִלְכִּי־צֶדֶק**. Das *i* von **רִבְרִי** ist der selbe alte Bindelaut, wie in **מִלְכִּי** des Namens Melchisedek; es hat den Ton, den es verliert, wenn wie Thren. 1, 1 eine Tonsilbe folgt. Das weitsinnige **עֲלִי־רִבְרִי** „in Betreff, von wegen“ Koh. 3, 18. 7, 14. 8, 2 besonders sich hier zu der Bed. „nach Art, Maßgabe“ LXX *κατὰ ἤθη τύπον*. Das Priestertum soll in ihm, dem von Zion aus Herrschenden, mit dem Königtum geeinigt sein, wie in Melchisedek, dem Könige von Salem, und zwar auf ewig. Nach de Wette Ew. Hofm. ist da kein sonderliches Priestertum gemeint, sondern das unmittelbar mit dem Königtum gegebene, darin bestehend, daß der König Israels von Berufswegen sein Volk im Gebete Gott empfahl und im Namen Gottes es segnete, auch Jahve's Heiligtum und Dienst be-

1) Die arab. Lexikographen erkl. **گاهن** durch **من يقوم بامر الرجل** „wer dastehend das Geschäft Jemandes verrichtet und seine Angelegenheit besorgt“. Jenes **قام** und **مثل** **مثال** **نمط** sind Synonyme von **כהן** in diesem Sinne dienstbereiten amtlichen Stehens.

stellte. Nun ist zwar ganz Israel כֹּהֲנִים מְלִיכִים (Ex. 19,6 vgl. Num. 16,3. Jes. 61,6), und es muß sich also auch der königliche Beruf innerhalb Israels als ein in seiner Weise priesterlicher ansehen lassen. Aber dieses geistliche Priestertum und, wenn man will, fürstliche Summepiscopat brauchte David nicht erst durch feierliche Zusage zu überkommen, und das Melchisedeks, nach welchem hier das Verhältnis bestimmt wird, ist ihm incongruent, denn der König Salems war nach canaanäischer Sitte, welche die Vereinigung des Königtums und Priestertums zuließ, wirklich Pontifex und vereinigte also in sich, israelitisch angesehen, die Würden Davids und Ahrons. Wie könnte David ein Priester nach Melchisedeks Weise heißen, er der kein Anrecht an den priesterlichen Zehnten hatte, wie Melchisedek, und dem die im A. T. von dem Begriffe des Priestertums unzertrennliche Opferbefugnis¹ versagt war (vgl. 2 Chr. 26,20). Wäre David der Angeredete, so stünde die Aussage in Widerspruch mit dem in Gen. c. 14 berichteten Priesterrecht Melchisedeks, welches nach der unanfechtbaren Darstellung des Hebräerbriefs an Umfang dem levitisch-ahronitischen gleich war, und, da כִּלְיִרְרִי eine sich deckende Wechselbez. fordert, auch in Widerspruch mit sich selber.² Eher ließe sich mit v. 4 bei der Bez. auf einen der maccabäischen Priesterfürsten zurecht kommen (Hitz. vLg. Olsh.) und wir würden dann der Bez. auf Jonathan der die heilige Stola anlegte 1 Macc. 10,21 (so früher Hitz.) oder Alexander Jannai der wirklich den Königstitel führte (so Hitz. jetzt) die Bez. auf Simon vorziehen, den das Volk nach Jonathans, seines Bruders, Tode zum ἡγούμενος καὶ ἀρχιερεὺς εἰς τὸν αἰῶνα ἕως τοῦ ἀναστῆναι προσφύηται πιστόν 1 Macc. 14,41 ernannte — eine Vereinigung beider Würden, welche, obgleich eine Abnormität, doch keine geradezu widergesetzliche war. Aber dem hier v. 4 Angeredeten wird das Priestertum zugesprochen, welches doch die Maccabäer von Haus aus als geborene כהנים besaßen, und gesetzt auch daß in v. 4 der Nachdruck nicht auf Vereinigung des Priestertums mit dem Königtum, sondern des Königtums mit dem Priestertume läge, so verbietet uns den Ps. so tief herabzurücken schon die Rückdeutung darauf bei Zacharja. Warum sollten wir uns in dem Verständnis des im A. T. einzigartigen Gottesworts nicht lieber von diesem Propheten leiten lassen, dessen Weissagung 6,12f. der Schlüssel dazu ist? Zacharja verlegt die Erfüllung des Ps. aus der alttest. Gegenwart mit ihrer schroffen Scheidung der monarchischen und hierarchischen Hoheit in den Bereich der Zukunft, und bezieht ihn auf den künftigen Sproß Jahve's (צִמְחָה). Dieser, welcher den rechten Gottestempel bauen wird, vereinigt friedlich in seiner Einen Person das priesterliche Amt mit dem königlichen, die dazumal auf Josua den Hohenpriester und Zerubabel den Fürsten vertheilt waren. So verstand die spätere Prophetie diesen Ps., und in welchem anderen Sinne könnte ihn die nachdavidische Gemeinde sich als

1) Der Socinianer Ge. Enjedin (gest. 1597) ging deshalb in seiner Beziehung des Ps. auf David davon aus, daß diesem Könige ausnahmsweise priesterliche Verrichtungen, wie keinem andern, von Gott gestattet gewesen seien, s. die Literatur der dadurch veranlaßten Controverse bei Serpilius, *Personalia Davidis* S.268—274.

2) Ebenso Kurtz, *Zur Theologie der Psalmen* a. a. O. S.523.

Gebet und Lied angeeignet haben, als in eschatologisch-messianischem Sinne? Aber dieser Sinn bewährt sich auch als der ursprüngliche. David vernimmt hier daß der zu Gott erhöhte König der Zukunft, den er seinen Herrn nennt, zugleich ewiger Priester ist. Und weil er beides ist, ist sein Kampf selber ein priesterlich-königliches Werk und ebendeshalb trägt auch sein mitkämpfendes Volk priesterliche Gewänder.

V. 5—7. Wie v. 2 nach v. 1., so wird nun auch hier nach dem Gottes-spruche reflektierend fortgefahren. Der Allherr — sagt v. 5 — zerschellt, diesem Priesterkönige zur Rechten, am Tage wo sein Zorn entbrennt (2, 12 vgl. 21, 10) Könige. Mit Recht ist אֶרֶץ als Subj. accentuiert. Daß das Siegeswerk des Angeredeten nicht sein Selbstwerk, sondern Jahve's Werk für ihn und durch ihn ist, stimmt mit 1^b. Das Sitzen des Erhöhten zur Rechten Jahve's bez. seine immergleiche Theilnahme an dessen Hoheit und Herrschaft; darin aber daß der Herr, bei seiner Rechten stehend (vgl. das Gegenstück 109, 6^b, ihm zum Siege verhilft, bethätigt sich jenes unveränderliche Verhältnis in geschichtlicher Weise. Die Rechte des Erhöhten ist dabei nicht unthätig (s. Num. 24, 17 vgl. 8), der Herr fehlt ihm eben nicht, wenn er seinen Arm gegen seine Feinde gebrauchen muß. Subj. zu יָרִיב und den beiden פָּדָה ist der Herr als handelnd durch ihn. „Er wird richten unter den Völkern“ ist eine eschatologische Hoffnung 7, 9. 9, 9. 96, 10 vgl. 1 S. 2, 10. Was die Folge dieses Völkergerichtes ist, besagt das neutr. gebrauchte V. מָלָא mit seinem Accus. נְיָוִיר (vgl. zur Construction 65, 10. Dt. 34, 9): es wird da voll, gibt da eine allesbedeckende Menge von Leichnamen — ders. Ged. wie Jes. 66, 24., ausgeführt in nahe verwandtem Zus. Apok. 19, 17. 18. 21. — Wie das erste פָּדָה ist auch das zweite 6^c Perf. der idealen Vergangenheit. Hiernach scheint אֶרֶץ רַבָּה die Erde oder ein Land (vgl. אֶרֶץ רַבָּה Ex. 3, 8. Neh. 9, 35) weit und breit zu bed., wie חֲדָוֶת רַבָּה die große weithin sich erstreckende Wassertiefe; es läßt sich aber auch „Land Rabba's“ verstehen, wie man sagt Land Jazers Num. 32, 1., Land Gosen Jos. 10, 41 u. dgl., also das Land der Ammoniter, deren Hauptstadt Rabba ist. Auch ist es fraglich ob אֶרֶץ רַבָּה zu nehmen ist wie *aequaliter in p[ar]te* Eph. 1, 22 (Hofm.), oder ob אֶרֶץ רַבָּה als Bez. der Walstatt zu פָּדָה gehört. Die Wort- und Sachparallelen 68, 22. Hab. 3, 13 f. sprechen dafür daß אֶרֶץ hier nicht Oberhaupt, sondern Haupt bed., nicht aber in kollektivem Sinne (LXX Trg.), sondern das Haupt des רֶשֶׁת *κατ' ἐξ.* (s. Jes. 11, 4). Verhält es sich so und ist sonach die Verbindung אֶרֶץ רַבָּה aufzugeben, so ist nun auch nicht zu übers.: er zerschmettert ein Haupt auf dem Lande Rabba's, sondern: auf großem (weitem) Land, wobei aber doch diese Bezeichnung des Kampfplatzes darin ihren Anlaß hat, daß das Haupt des Herrschers über dieses große Landesgebiet gemeint ist, und die Wortwahl durch Anspielung auf Davids ammonitischen Krieg bestimmt sein kann. Subj. von v. 7 ist nun nicht jener Erzfeind, als welcher im Verlauf der Geschichte verjüngt sich wiedererheben wird (wie wir früher erklärten), sondern der Gefeierte dieses Ps., der so sich einheitlicher rundet. 7^a spricht die Mühsal seines Kampfes, 7^b den Lohn ihrer Uebernahme aus; מָלָא ist also s. v. a. *ἀνὰ τοῦτον*. אֶרֶץ aber, obwol es zu מָלָא (vom

Bach am Wege) gehören könnte (83, 10. 106, 7), zieht die Acc. richtig zu יָצָא: er wird auf seinem schweren Berufswege (vgl. 102, 24) mit einem Trunk aus dem Bache vorlieb nehmen; er wird nur kurze Zeit still stehn, um sich zu erfrischen und dann aufs neue zu kämpfen; er wird rastlos, ohne sich aufhalten zu lassen, sein Siegeswerk verfolgen, und ebendeshalb (zum Lohn dafür) wird es dahin kommen, daß er das Haupt als Sieger emporrichten darf, was, christologisch verstanden, im Wesentlichen mit Phil. 2, 8f. Hebr. 12, 2. Apok. 5, 9f. übereinkommt.

PSALM CXI.

Alphabetischer Lobpreis Gottes.

HALLELUJA.

- 1 א Anerkennung Jahve's von ganzem Herzen
ב Bring' ich dar in der Redlichen Rath und Gemeinde.
- 2 ג Groß sind die Thaten Jahve's,
ד Durchforschenswerth nach allen ihren Zwecken.
- 3 ה Herrlichkeit und Pracht ist sein Thun,
ו Und seine Gerechtigkeit besteht ewig.
- 4 ז Seiner Wunder ein Gedächtnis gestiftet hat er,
ח Schuldreich und barmherzig ist Jahve.
- 5 ט Frank und Speise hat er gereicht seinen Fürchtigen,
י Immer und ewig gedenkt er seines Bunds.
- 6 כ Kund gethan hat er seiner Werke Kraft seinem Volke,
ל Lehrend ihnen das Erbe der Heiden.
- 7 מ Mit Wahrheit und Recht geeint sind seiner Hände Werke,
נ Niemals trügend alle seine Ordnungen,
- 8 ס Standfest auf immer, auf ewig,
ע Eingerichtet nach Wahrheit und geradsinnig.
- 9 פ Freiheit gesendet hat er seinem Volke,
צ Zugesagt für ewig seinen Bund —
- פ Quell der Ehrfurcht und heilig ist sein Name.
- 10 ר Richtsicht der Weisheit ist die Furcht Jahve's,
ש Schöne Klugheit für alle Pflichtgetreuen;
ז Heilhaft ewgen Ruhmes wird solcher.

Mit Ps. 111 beginnt eine Trilogie von Hallelujapsalmen. An Ps. 110 mag er angeschlossen sein, weil er das לְעוֹלָם 110, 4 in weiteres heilsgeschichtliches Licht setzt, indem er Lob an Lob der Thaten Jahve's und seiner Stiftungen reiht. In enger Verwandtschaft steht er zu Ps. 112. Während Ps. 111 — sagt Hitz. richtig — im Kreise der יְשִׁירִים die Herrlichkeit, Macht und Gnade Jahve's preist, preist Ps. 112 die daraus fließende Herrlichkeit und Glückseligkeit der יְשִׁירִים selbst, der Jahveverehrer. Die zwei Ps. sind Zwillinge in Form wie Inhalt. Sie sind aus älteren psalmischen und gnomischen Grundstoffen gemischt, beide spruchartig und beide alphabetisch. Jeder besteht aus 22 Zeilen mit den 22 Buchstaben des Alphabets an der Spitze¹, und jede Zeile meistens aus drei Worten. Beide Lieder sind nur Ketten akrostichischer Zeilen ohne strofische Gruppierung und deshalb untheilbar. Wie stark der Eindruck der Zusammengehörigkeit des Zwillingspaars ist, zeigt die

1) Böttcher stellt in 111 die Verse um und corrigirt 112, 5 יִבְלָבֵל in יִבְלָבֵל, er rennt in seinem kritischen Eifer gegen die Grenzfähle der Ordnungsbuchstaben an, ohne es zu merken.

gleichartige Accentuation; auch schließen beide Ps., bis dahin in zweigliedrige Vv. zerlegt, v. 9 und 10 mit zwei dreigliedrigen.

Was der D. v. 1 sich vornimmt, bringt er von v. 2 an in Ausführung. וְיִצְרָה ist nach 64, 7. 118, 14 s. v. a. וְיִצְרָה. In 2^b scheint הַמַּעֲשִׂים nach 10^b die Gefallen an ihnen (den Werken Gottes) Findenden zu bed., aber הַמַּעֲשִׂים = הַמַּעֲשִׂים (wie שְׂמַחֲרִי Jes. 24, 7 = שְׂמַחֲרִי) liegt doch ferner als daß es die Verbindungsform des drei mal vorkommenden Plur. von הַמַּעֲשִׂים sei, und daß die welche die Werke Gottes zum Gegenstand der Forschung machen solche sind die sich dafür interessiren, brauchte nicht gesagt zu werden. Auf den rechten Sinn führt לְכָל-הַמַּעֲשִׂים 1 K. 9, 11 in Zusammenhang mit Jes. 44, 28. 46, 10 vgl. 53, 10., wo הַמַּעֲשִׂים Gottes rathschlußmäßiges Vorhaben bed.: je und je durchforscht und also ein würdiger Gegenstand der Forschung (וְרָשׁוּר durch Reiben und überh. erfahrungsmäßig zu erkennen suchen, vgl. עָרַץ von empirisch erworbenem Wissen) nach allen ihren Abzweckungen d. i. nach allen Seiten dessen worauf ihr Absehen gerichtet ist. In v. 4 deutet וְיָדָר auf die Feste, welche das Andenken an die Gottesthaten der mosaischen Zeit fortpflanzen, טָרָה v. 5 also auf die Reisekost des Auszugs und das Passamahl mit dem Mazzoth-Feste, dieses וְיָדָר Ex. 12, 14 an das in Aeg. erlebte bundestreue Verschonen. Dieser Ps., sagt Lth., sieht mich an als sei er aufs Osterfest gemacht. Schon seit Theodor und Augustin verbindet sich für das neuest. Bewußtsein mit v. 5 der Ged. an die Eucharistie, und nicht ohne guten Grund ist Ps. 111 der kirchliche Abendmahlsps. geworden. Bei הַמַּעֲשִׂים wird man an die Pesach-Haggada erinnert. Die Erlösungsthat, die sie erzählt, hat eine fortwirkende Kraft, denn der Gemeinde Jahve's ist der Sieg nicht allein über die Völker Canaans, sondern über die gesamte Völkerwelt beschieden; die Kraft der Thaten Jahve's, die er seinem Volke kundgethan und die es sich wiedererzählt, geht darauf aus, ihnen den Erbbesitz der Völker zu geben. Die Werke seiner Hände sind Wahrheit und Recht, denn sie sind die Verwirklichung des währenden, sich erhaltenden Wahren und des sich siegreich behauptenden Rechten; seine Anordnungen נְאֻמֹּתָיו (hie und da נְאֻמֹּתָיו punktirt) gefestigt, bewährt, zu festem Vertrauen auf ihre Heilsamkeit in sich und in ihren Folgen berechtigt (vgl. 19, 8); עֲשִׂיָּהם gestützt, näm. nicht von außen, sondern in sich selber, also unerschütterlich (vgl. עֲשִׂיָּהם von der Gesinnung 112, 8. Jes. 26, 3); עֲשִׂיָּהם eingerichtet, veranstaltet, näm. von Seiten Gottes וְיָדָר in Wahrheit und gerade, וְיָדָר ist Prädicatsacc. (vgl. 119, 37), ohne daß aber einleuchtet, weshalb nicht וְיָדָר punktirt ist. Haben wir v. 4—6 richtig verstanden, so blickt עֲשִׂיָּהם auf die Befreiung aus Aeg. zurück. Auf sie folgte ja der Bundesschluß am Sinai, der bis in die Gegenwart des D. unverbrüchlich fortbesteht und die Heiligkeit und Furchtbarkeit des göttlichen Namens zur Bürgschaft seiner Unverbrüchlichkeit hat. Furcht Jahve's, dieses heiligen und furchtbaren Gottes, ist der Weisheit Anfang — der Wahlspruch der חכמה in lob (28, 28) und Mischle (1, 7. 9, 10), den Bb. der חכמה. In diesem Mischle-Ton fährt 10^b fort: die Gottesfurcht, die sich im Gehorsam äußert, ist denen, welche sie (die göttlichen עֲשִׂיָּהם) ausüben, שָׁכַל טוב (Spr. 13, 15. 3, 4 vgl. 2 Chr. 30, 22) eine „feine

Klugheit“, löbliche Einsichtigkeit — theilhaft ewgen Ruhms wird solcher (Pflichtgetreue). Zwar scheint in Rückblick auf 3^b יְהוָה auf Gott zu gehen, aber ein Vorblick auf 112, 3^b zeigt daß das Lob des Gottesfürchtigen gemeint ist — die alte Bemerkung: *ubi haec ode desinit, sequens incipit* (Bakius) hält also Stich.

PSALM CXII.

Alfabetischer Lobpreis des Gottesfürchtigen.

HALLELUJA.

- 1 א Ausbündig Glück genießt wer Jahve fürchtet,
ב Bei seinen Geboten sich wolgefällt!
- 2 ג Geltend auf Erden wird sein Same werden,
ד Das Geschlecht der Redlichen wird gesegnet.
- 3 ה Hab' und Reichtum ist in seinem Hause,
ו Und seine Gerechtigkeit bestehet ewig.
- 4 ז Stralend geht in Nacht den Redlichen ein Licht auf,
ח Guldreich und barmherzig und gerecht.
- 5 ט Treulich lohnt sich Leihn und Schenken,
י Im Gericht behauptet sich ein solcher.
- 6 כ Kein Wanken erleidet er auf ewig,
כף Lang bis ewig gedenkt man des Gerechten.
- 7 ל Mähr des Unglücks setzt ihn nicht in Furcht,
לף Nicht zu erschüttern ist sein Herz, getrost in Jahve.
- 8 מ Standfest ist sein Herz, es fürchtet sich nicht;
מף Endlich kann er sich an seinen Drängern weiden.
- 9 נ freigeigig streut er hin den Dürftigen,
נף In aller Zeit besteht seine Gerechtigkeit.
- 10 ס Quick sproßt empor sein Horn in Ehren,
סף Ruchlose sehns und ärgern sich,
ש Scheelsüchtig knirschend und zergehend —
שף Thatsächlich straft sich Ruchloser Begehren.

Auf das alfabetische Halleluja Ps. 111., welches Gottes Walten pries, folgt nun ein anderes im Bau sich damit deckendes (CTYXOC KB̄ d.i. 22 στίχοι, wie die koptische Uebers. richtig zählt), welches die Menschen preist, deren Verhalten sich nach göttlichem Vorbild richtet.

Wie im vorigen Ps., stellt auch hier v. 1 das Thema des Folg. auf. Was dort v. 3 von Gottes Gerechtigkeit sagte, sagt hier v. 3 von der des Gottesfürchtigen: auch diese besteht ewig, sie ist ja das Abbild der göttlichen, ist Gottes Wirkung und Gabe (24, 5), indem Gottes heilschaffendes Thun und Verhalten, im Glauben ergriffen, ihm gleichförmiges Thun und Verhalten des Menschen wirkt, welches wie v. 9 sagt seinem Wesen nach Liebe ist. Die Verheißung v. 4 lautet ähnlich wie Jes. 60, 2. Hgst. übers.: „Es gehet auf in der Finsternis Licht den Rechtschaffnen, wer nur gnädig und barmherzig und gerecht.“ Aber das ist stilistisch unmöglich. Die drei Adj. (wie 111, 4 auf Ex. 34, 6 zurückweisend, vgl. 145, 8. 116, 5) sind eigenschaftliche Benennung Gottes; רַחוּם und רַחוּם nehmen im bibl. Hebräisch nie den Art. an, צַדִּיק folgt hier (vgl. dagegen Ex. 9, 27) ihrem Vorgang. Gott selbst ist das Licht, welches denen die es aufrichtig mit ihm meinen in Finsternis aufgeht, Er die Sonne der Gerechtigkeit mit חַן und רַחוּם spendenden Stralenfittigen Mal. 3, 20. Daß er denen

aufgeht, welche barmherzig sind wie Er barmherzig ist, erhellt aus v. 5. **אֵלֶּיךָ יְיָ אֱלֹהֵינוּ** ist hier, indem **יְיָ אֱלֹהֵינוּ** wie Jes. 3, 10. Jer. 44, 17 vom Wollergehen gemeint ist, s. v. **אֵלֶּיךָ יְיָ אֱלֹהֵינוּ**, welches targumisch **הִנְבִּיחַ הַנְּבִיחַ** übers. wird. **חֲנוּן** bed. wie 37, 26. 21 einen der mildthätig herschenkt. 5^b ist nicht Weiterführung des Tugendbildes, sondern wie 127, 5^c verheißende Aussicht: er wird **בְּמִשְׁפָּחָא** in Rechtlichkeit (72, 2. Jes. 9, 6 u. ö.) oder vielmehr (= **בְּמִשְׁפָּחָא**) im Rechtshandel (143, 2. Spr. 24, 23 u. ö.) die Dinge, um die es sich ihm handelt, behaupten, denn **בְּלִבְלָא** *sustinere* bed. unterhalten d. i. ernähren, aushalten d. i. ertragen und auch aufrechterhalten d. i. durchsetzen. Dies wird v. 6 erläuternd begründet: er steht überh. unerschütterlich fest. Und wenn er stirbt wird er zum Gegenstande ewigen Andenkens, sein Name bleibt im Segen (Spr. 10, 7). Weil er ein fröhlich Gewissen hat, ist auch sein Herz durch keine Unglücksbotschaft (Jer. 49, 23) außer Fassung zu bringen: es bleibt **נָכוֹן** aufrecht, gerad und fest, ohne sich beugen oder werfen zu lassen, **בְּטֶחַח בָּרָא** voll Vertrauens (Pass., im Sinne eines Passivzustands nach vollbrachtem eignen Thun“ wie **זָכִיר** 103, 14), **בְּמִיָּה** in sich gestützt und gegründet; die beiden letzten Bezeichnungen sind aus Jes. 26, 3., wo von der Gemeinde der Endzeit die Rede ist. Ueber den Sinn von **בְּצַרְיָא** **רָאָה** belehrt 91, 8; **צַר** wie 94, 13 von dem unausbleiblichen Ziele, diesseit dessen er unverzagt bleibt. Wie wenig das **צַרְיָא** dem neust. Bewußtsein entgegen ist, zeigt 2 Cor. 9, 9., wo Paulus v. 9 unseres Ps. zur Ermunterung christlicher Wolthatigkeit verwendet. **מִן** von reichlichem und mannigfaltigem Spenden wie Spr. 11, 24. 9^c steht selbststischem **הָרִים** 75, 5 als triebkräftiges Sprossen (132, 17) entgegen. Der Frevler muß das sehn und sich drüber zuschanden ärgern; er knirscht vor Wut des Neides und Verdrusses und zerfließt d. i. verliert den Halt, geht aus den Fugen, stirbt dahin (**נָפַד** 3 pr. *Ni.* wie Ex. 16, 21 Pausalform von **נָפַד** = **נָפַד**). Wie oft hat er dem, den er nun in Ehren sehen muß, den Untergang gewünscht! Das Blatt wendet sich, dieses und überh. sein widergöttliches Begehren geht unter, indem das Gegentheil sich verwirklicht. Zu **יְיָ אֱלֹהֵינוּ** mit seinem selbstverständlichen Obj. vgl. Mi. 7, 10. Ueber die Pausalform **נָפַד** s. 93, 1. Hupf. will nach 9, 19. Spr. 10, 28 **הָקִינָה** lesen. Mit Recht verweist Hitz. zum Schutze der überlieferten LA auf Spr. 10, 24 neben 28.

PSALM CXIII.

Halleluja dem Erhöher aus Niedrigkeit.

HALLELUJA.

- 1 Lobpreist, Knechte Jahve's,
Lobpreist den Namen Jahve's!
- 2 Es sei der Name Jahve's gebenedeiet
Von nun an und bis ewig!
- 3 Von Sonnenaufgang bis Niedergang
Ist zu lobpreisen der Name Jahve's.
- 4 Erhaben über alle Völker ist Jahve,
Ueber die Himmel seine Herrlichkeit.

- 5 Wer ist wie Jahve unser Gott,
Er der in der Höhe thronet,
6 Er der tief hernieder blicket
Im Himmel und auf Erden?
- 7 Der vom Staube aufrichtet den Geringen,
Vom Aschenhaufen erhebt den Armen,
8 Ihn hinzusetzen neben Edle,
Neben die Edlen seines Volkes,
9 Der seßhaft macht die Unfruchtbare des Hauses
Als fröhliche Mutter der Söhne,
Halleluja.

Mit diesem Ps. beginnt das *Hallel*, welches an den drei hohen Festen, an dem Enkänienfest (חֲנֻכָּה) und den Neomenien recitirt wird, nicht am Neujahrs- und Versöhnungstage, weil heiterer Lobgesang nicht zu dem düstern Ernste dieser Tage stimmt, und nur bruchstückweise in den letzten Passafesttagen, denn „meine Geschöpfe, sagt der Heilige gebenedeit sei Er, ertranken damals im Meere und ihr solltet Jubellieder anstimmen?“ In der Familienfeier der Passanacht wird es halbtirt; indem die eine Hälfte Ps. 113. 114 vor der Mahlzeit vor Leerung des zweiten Festbechers und die andere Hälfte Ps. 115—118 nach der Mahlzeit nach Einschenkung des vierten Festbechers gesungen wird, worauf sich das ὑμῳσάτεσ Mt. 26, 30. Mr. 14, 26 nach der Abendmahlstiftung, die sich an den vierten Festbecher anschloß, beziehen mag. Paulus Burgensis nennt Ps. 113—118 *Alleluja Judaeorum magnum*. Diese Benennung findet sich auch sonst häufig. Aber herrschender Sitte gemäß heißen Ps. 113—118 und insbes. Ps. 115—118 nur הַלֵּל und den Namen הַלֵּל הַקָּדוֹן führt Ps. 136 mit seinen 26 כּוֹסֵי חַסְדֵּי.

Eigentümlich dem Ps. 113 ist eine sonst beispiellose Häufung des sogen. *Chirek compaginis*. Gesenius u. A. nennen die Bindelaute *i* und *o* (in Eigennamen auch *u*) Reste alter Casusendungen; jenen wird die arab. Genitiv-, diesem die arab. Nominativendung verglichen. Aber mit Recht ist dagegen bemerkt worden, daß dieses *i* und *o* ja nicht dem abhängigen Wort (dem Genitiv), sondern dem regierenden angehängt werden. Nach der wahrscheinlicheren Ansicht Ewalds §. 211 sind *i* und *o* einander gleichstehende verbindende Vocale, welche das Genitivverhältnis anzeigen und aus der urspr. Einheit des Semitischen und Mittelländischen (Indogermanischen) zu erklären sind.

Am häufigsten findet sich *i* am ersten Gliede des *st. constr.* und sowol an *masc.*: Dt. 33, 16. Zach. 11, 17 (viell. zweimal, s. Köhler zu d. St.), als an *femin.*: Gen. 31, 39. Ps. 110, 4. Jes. 1, 21. Schwerlich gehören hierher Lev. 26, 42. Ps. 116, 1. Sodann findet sich dieses *i* häufig auch, wenn das zweite Glied des *st. constr.* mit einer Präpos. versehen und dieser also in Auflösung begriffen ist: Gen. 49, 11. Ex.

1) s. den Traktat *Sofrim* c. 18 §. 2. Abgesehen von den Neomenien, an welchen das הַלֵּל κατ' εἰς. d. i. Ps. 113—118 nur herkömmlich (מנהג), nicht gesetzlich ist, wurde dasselbe während des Tempelbestandes (und in Palästina noch jetzt) 18 mal jährlich recitirt, nämlich 1 mal am Passa, 1 mal an Schabuoth, 8 mal an Succoth, 8 mal an Chanucca (Enkänien), jetzt im Exile 21 mal weil Passa und Succoth zwei Feiertage und Schabuoth einen als Zusatz erhalten haben, nämlich 2 mal am Passa, 2 mal an Schabuoth, 9 mal an Succoth. Statt הַלֵּל schlechtweg findet sich für Ps. 113—118 auch die Benennung הַלֵּל הַקָּדוֹן. Das alte Ritual unterscheidet nur dieses (ägyptische) Hallel und הַלֵּל הַקָּדוֹן Ps. 136 (s. daselbst).

15, 6. Obad. 3 (Jer. 49, 16). Hos. 10, 11. Thren. 1, 1. Ps. 123, 1 u. viell. Hohesl. 1, 9. Ebenso im *Chethib* Jer. 22, 23. 51, 13. Ez. 27, 3. Drittens da, wo zwischen dem genitivisch zusammengehörigen Begriffspaar ein Wort mitteninne steht und der *st. constr.* also wirklich aufgelöst ist: Ps. 101, 5. Jes. 22, 16. Mi. 7, 14. Es ist dasselbe *i*, welches sich in einer Menge von Eigennamen, sowol israelitischen z. B. *יְהוֹאָכָז* (Wolthat Gottes) als phönizischen z. B. *חֲזִיבַעַל*, *מְלִיכֵי צָדִיק* (Huld Baals), findet und auch manchen hebr. Präp. wie *בְּלִי* (wo das *i* aber je nach dem Context auch Pronominalsuff. sein kann), *וּבְלִי* (wo *i* gleichfalls Suff. sein kann), *בְּנִי* (poet.) angefügt ist; in *אֶפְסֵי* dagegen ist das *i* immer Suff. Der Ton des *i* weicht nur nach rhythmischer Regel zurück (s. 110, 4), sonst ist *i* immer betont. Wie sehr sich gerade unser Ps. 113 in diesem altertümlichen *i* gefällt, zeigt v. 8, wo es sogar als Zierat dem Infin. angehängt ist, was sonst nirgends vorkommt, so daß *לְהוֹדִיבִי* den Verdacht erregt, aus *לְהוֹדִיבִי* verschrieben zu sein.

Der Ps. hebt aus der Preiswürdigkeit Gottes die Herablassung des unendlich Erhabenen zu dem Niedrigen heraus. Es ist die zur Erhöhung der Niedrigen sich selbst erniedrigende Demut Gottes, welche im Erlösungswerke ihr Aeußerstes leistet. So erklärt es sich, daß Maria in ihrem *Magnificat* gleichen Ton mit dem Liede Hanna's 1 S. c. 2 und diesem Ps. anstimmt.

V. 1—3. Der Aufruf, durch keinen Zusatz wie 134, 1 beschränkt oder auch nach 103, 20f. über die Erde hinaus erstreckt, ergeht an das ganze seiner Gnadenwahl entsprechende berufstreue wahre Israel, dessen Benennung mit *יְהוָה* (69, 37 vgl. 34, 23) oder auch *יְהוָה* (136, 22) bes. durch Jes. II in Umlauf gekommen ist. Dieses wird aufgerufen, J. zu preisen, denn Lobpreis seines Namens d. i. seines offenbarungsweise erschlossenen Wesens ist ein Hauptbestandtheil, ja eigentlicher Grund und Zweck des Dienstes und soll endlich das alle Zeit und allen Raum Erfüllende werden. *יְהוָה לְאֻדָּתוֹ* *laudatum (est)* ist s. v. a. *αἰνεῖται* *laudabile* (LXX. Vulg.), und dies nicht sehr verschieden von *laudetur*. Die weissagende Fassung *laudabitur* ist zusammenhangswidrig (vgl. übrigens Köhler zu Mal. 1, 11).

V. 4—6. Diese Preiswürdigkeit wird nun begründet. Der Anfang erinnert an 99, 2. Zwischen *גִּיּוֹם* und *יְהוָה* steht *Pasek*, um beide auseinanderzurücken. Die Gesamtheit der Völker ist groß, aber J. ist über sie erhaben; die Himmel sind herrlich, aber Jahve's Herrlichkeit ist über sie erhaben — man hat nicht nach 148, 13 zu erkl., sondern *גִּיּוֹם* gehört nach 57, 6. 12 als Präd. auch zu 4^b. Er ist der Unvergleichliche welcher seinen Sitz in der Höhe aufgeschlagen, zugleich aber seinen Blick tief hernieder richtet (Ausdruck nach Ges. §. 142 Anm. 1) im Himmel und auf der Erde, d. h. nichts im Gesamtbereich der unter ihm befindlichen Creatur entgeht seinem Blicke und nichts ist so niedrig, daß es von ihm unbeachtet bliebe, vielmehr ist gerade das Niedrige, wie die folg. Str. in Geschichtsbildern vergegenwärtigt, sein sonderliches Augenmerk. Gegen die Verbindung des *וְיֹאמַר* mit dem fragenden „Wer ist wie J. unser Gott“ nach Dt. 3, 24 sträubt sich der Ban von v. 5—6.

V. 7—9. Die Ged. 7^a und 8^a sind aus dem Liede Hanna's herübergepflanzt; *יְהוָה* nach 1 K. 16, 2 vgl. 14, 7 Bild des niedrigen Standes (Hitz.) und *אֶשְׁמֵר* (v. *שָׁמַר*) Bild der tiefsten Armut und Verlassenheit, denn auf

der *mezbele* (dem Dünger- oder Aschenhaufen) liegt in Syrien und Palästina der von der Gesellschaft Ausgeschlossene, am Tage die Vorübergehenden um Almosen anrufend und Nachts sich in die von der Sonne erwärmte Asche bergend (Iob S. 365). Die Gedankenbewegung v. 8 folgt, wie v. 1, dem Schema der Epizeuxis. Mit dem Liede Hanna's steht dem D. Hanna's Erhebung aus Kummer und Schmach vor Augen. Er wiederholt aber nicht die bezüglichlichen Worte ihres Liedes 1 S. 2, 5., sondern kleidet seine Verallgemeinerung ihres Erlebnisses in eigne Worte. Wenn er wollte, daß man עֲקָרָה n. d. F. עֲטָרָה außer genit. Verbindung fasse, warum schrieb er nicht עֲקָרָה חֲבִירָה מוֹשִׁיבֵי חֲבִירָה wäre dann s. v. a. חֲבִירָה 68, 7. עֲקָרָה חֲבִירָה heißt das Weib welches Eheweib und also Hausfrau (בְּעֵלָה) חֲבִירָה, aber doch nicht Hausmutter ist. Diese hat im Hause des Gatten keinen festen Stand, es fehlt ihrem Verhältnis zum Gatten das feste Band. Bescheert ihr Gott Kinder, so macht er sie ebendamit erst recht eingewohnt und eingewurzelt. In dem Prädicatsbegriff אִם חֲבִירָה שְׂמֵחָה haftet die Bestimmtheit am 2. Gliede der Wortkette wie Gen. 48, 19. 2 S. 12, 30 (vgl. den umgekehrten Fall Jer. 23, 26 חֲשֵׁקֶר הַמָּאִי die Erlogenes Weissagenden), also: eine Mutter der Kinder. Der D. vergegenwärtigt sich die Sache so lebhaft, daß er auf die Kinder, mit denen Gott sie segnet, wie mit Fingern hinweist.

PSALM CXIV.

Die Naturbewegung vor Gott dem Erlöser aus Aegypten.

- 1 Als Israel auszog aus Aegypten,
Jakobs Haus aus fremdsprachigem Volke,
- 2 Da ward Juda sein Heiligtum,
Israel sein Reichsgebiet.
- 3 Das Meer sah's, da floh es,
Der Jordan wandte sich rückwärts,
- 4 Die Berge hüpfen wie Widder,
Die Hügel wie junge Schafe.
- 5 Was ist dir, Meer, daß du fliehst?
O Jordan, daß du zurück dich wendest!
- 6 Ihr Berge, daß ihr hüpfet wie Widder?
Ihr Hügel, wie die jungen Schafe! —
- 7 Vor des Herrn Antlitz zittere, Erde,
Vor dem Antlitz des Gottes Jakobs,
- 8 Der den Fels wandelt in Wasserweiher,
Kieselgestein in Wasserquellen!

Dem allgemeinen Halleluja 113 tritt ein geschichtliches an die Seite, gleichfalls v. 8 mit *Chirek* und dazu noch *Cholem compaginis* geschmückt, im jüd. Ritual der Festps. des 8. Passatages. Die Gottesthaten der Zeit des Auszugs werden hier in ein ebenso majestätisches als liebliches Miniaturbild zusammengedrückt. Es sind vier Tetrastiche, die sich mit Vogelschnelle in vier Flügelschlägen vorüberbewegen. Die Kirche singt diesen Ps. in einem von den 8 Psalmentönen verschiedenen *tonus peregrinus*.

V. 1—4. Aegypten heißt **לְבַן** (v. **לָבַן** verw. **לָבַן**, **לָבַן**), weil es eine für Israel unverständliche (81,6) und wie stammelnde Sprache redete. LXX und ebenso Trg.: *ἡ λαοῦ βαρβάρου* (v. sanscr. *barbaras*, so schallnachahmend wie *balbus*, vgl. Fleischer zu Levy's Chald. Wörterbuch 1, 420). Das erlöste Volk heißt **יְהוּדָה** inwiefern es Gott zu seinem **קֹדֶשׁ** machte, indem er in dessen Mitte sein **מִקְדָּשׁ** (Ex. 15, 17) aufrichtete, denn Jerusalem (*el-kuds*) war benjaminitisch-judäisch und galt seit David geradezu als judäisch. Inwiefern Er aber dieses Volk zu seinem Reiche machte (**מִשְׁלָלֵי** amplificativer Plur. mit **פ** *patach.*), indem er sich zu dem durch ein geoffenbartes Gesetz eigentümlich verfaßten als seinem Eigentumsvolk in Königsverhältnis stellte (Dt. 33, 5), heißt es **רִשְׁוֹן**. Das Präd. lautet **יָרְדֵּן**, denn Völker werden mit Land und Stadt zusammen weiblich vorgestellt (vgl. Jer. 8, 5). Die Grundlegung jenes neuen heilsgeschichtlichen Anfangs vollzog sich unter majestätischen Wundern, indem die Naturwelt in dienstbare Mitwirksamkeit und Mitleidenschaft versetzt ward (vgl. 77, 15 ff.). Die Spaltung des Schilfmeers eröffnet und die Spaltung des Jordans beschließt den Zug durch die Wüste nach Canaan; das Meer wich seitwärts, der Jordan machte Halt und stauete sich nordwärts, damit das erlöste Volk hindurchzöge. Und in der Mitte zwischen diesen großen Wundern des Auszugs und Einzugs erhebt sich das nicht minder große Gesetzgebungswunder: das Hüpfen der Berge gleich Widdern, der Hügel gleich **בְּנֵי-צֹאן** d. i. Lämmern (Weish. 19, 9) malt die Erschütterung des Sinai und seiner Umgebung Ex. 19, 18 vgl. oben 68, 9 und zum Bilde 29, 6.

V. 5—8. Der D., indem er fragt: was hast du, Meer, daß du fliehst . . . lebt und webt in dieser Vorzeit wie ein Zeitgenosse, oder die Gegenwart und die Vorzeit fließen ihm zusammen, weshalb sich auch seine Selbstbeantwortung der gestellten Frage zu einem triumphierenden Machtruf gestaltet. Der Herr, der so wundermächtige Gott Jakobs ist vor dem die Erde zittern muß. **אֵיךְ** hat nicht den Art., weil es im folg. **רָעָה** (**אֵלֶיךָ**) seine Vervollständigung findet — die gleiche *epizeuxis* wie 113, 8. 94, 3. 96, 7. 13. **יְהוָה** hat außer Genitivverhältnis verbindendes *i* und in **יְהוָה** in solchem verbindendes *o*, welches überh. nur in genitiverischer Wortkette vorkommt, außer hier und **בְּנֵי בָרָךְ** Num. 24, 3. 15 (nicht aber Spr. 13, 4 „seine, des Faulen, Seele“) nur in der seit Gen. 1, 24 häufigen Benennung des Wildes **יְהוָה-אֲרָץ**. Der Ausdruck erinnert an 107, 35. **יְהוָה** ist aus Ex. 17, 6 und **הַלְבִּישׁ** (LXX *τῇ ἁκατόμου* das Schroffe)¹ steht nach Dt.

1) Man vergleiche gew. **חַלְנָבוּס** *chalnabūs* [der karäische Lexikograph Abraham b. David schreibt **חַלְנָבוּס**], aber dieses verschollene Wort mag als Compos. aus **חַלְס** schwarzgrau s. und **חַנְבִּיס** hart s. urspr. einen harten schwarzgrauen Stein bed., während **חַלְמִישׁ** als eine Vermischung der Verbalstämme **חָלַס** hart s. und **חָלַס** schwarzbraun s. (wie **חַלְמוֹד** Felsblock der Verbalstämme **חָלַד**

hart s. und **חָלַד** massiv s.) erscheint; **חַלְסָה** heißt in Hauran die Hausthüre und der Fensterladen, wenn diese aus einer massiven Doleritplatte bestehen, wahrseheinl. von der schwärzlichen Farbe. Viell. ist **חַלְמִישׁ** der antike Name des Basalts; bei der Härte dieses einem Erzgusse ähnlichen Gesteins ist Durchbruch der Quellen ein großes Wunder. Wetzst. Andere Ansichten s. zu Jes. 49, 21. 50, 7.

8, 15 poetisch für לִבְּךָ Num. 20, 11.; denn diese beiden Wasserspendungsgeschichten sind es, auf welche der D. zurückweist. Aber warum gerade auf diese? Aus Felsgestein Wasser hervorspringen zu lassen ist ein Thatbeweis der unbeschränkten Allmacht und der den Tod in Leben umschaffenden Gnade. Möge denn die Erde vor dem Herrn, dem Gotte Jakobs zittern. Vor ihm hat sie gezittert und vor ihm möge sie zittern. Denn der er gewesen, ist er noch immer, und wie er vormals gekommen, kommt er wieder.

PSALM CXV.

**Ruf zu dem Gott Israels, dem Lebendigen, um Ehrenrettung
seines Namens.**

- 1 Nicht uns, Jahve, nicht uns,
Sondern deinem Namen gib Ehre
Ob deiner Gnade, deiner Wahrheit.
- 2 Warum sollen sagen die Heiden:
„Wo ist doch ihr Gott?“
- 3 Und unser Gott ist im Himmel,
Alles was er will führt er aus.
- 4 Ihre Götzen aber sind Silber und Gold,
Machwerk von Menschenhänden.
- 5 Sie haben einen Mund und reden nicht,
Haben Augen und sehen nicht,
- 6 Haben Ohren und hören nicht,
Haben eine Nase und riechen nicht.
- 7 Ihre Hände, damit tasten sie nicht,
Ihre Füße, damit schreiten sie nicht,
Sie sprechen nicht mit ihrer Kehle.
- 8 Ihnen gleich werden ihre Macher,
Jeder der auf sie vertraut.
- 9 Israel, vertrau' auf Jahve,
Ihre Hülfe und ihr Schild ist Er.
- 10 Haus Ahrons, vertraut auf Jahve,
Ihre Hülfe und ihr Schild ist Er.
- 11 Jahve-Fürchtende, vertraut auf Jahve,
Ihre Hülfe und ihr Schild ist Er.
- 12 Jahve hat unsrer gedacht, wird segnen —
Wird segnen das Haus Israels,
Wird segnen das Haus Ahrons,
- 13 Wird segnen die Jahve-Fürchtenden,
Die Kleinen mit den Großen.
- 14 Hinzuthun wird Jahve zu euch,
Zu euch und euren Kindern.
- 15 Gesegnet seid ihr Jahve
Dem Schöpfer Himmels und der Erde.
- 16 Der Himmel ist Himmel für Jahve
Und die Erde hat er gegeben den Menschenkindern.
- 17 Nicht die Verstorbenen rühmen Jäh,
Und nicht alle Hinabfahrende zur Todtenstille;
- 18 Wir aber, wir werden benedixen Jäh
Von jetzund bis in Ewigkeit,
Hallelujah.

Dieser Ps., der mit dem vorigen kaum etwas anderes gemein hat, als daß בִּית יִצְחָק 114,1 hier v. 12 f. zergliedert wird, erscheint in LXX Syr. Ar. Aeth. mit ihm zu Einem verbunden, so wie hinwieder Ps. 116 in zwei zerspalten wird. Diese Willkür richtet sich selber. Dennoch begünstigt sie Kimchi und sie hat in nicht wenig hebr. Handschriften Eingang gefunden.

Es ist ein Gebet Israels um Gottes Beistand wahrsch. angesichts eines Kriegszugs gegen heidnische Feinde. Die zwei mittleren Sinngruppen von den vier sind von gleichem Umfang. Ewalds Vermuthung, daß während der Ps. gesungen ward, die Opferhandlung vor sich ging und daß v. 12 eine priesterliche Stimme die gnädige Aufnahme des Opfers ausspricht, ist ansprechend. Der Stimmenwechsel tritt aber, wie auch Olsh. annimmt, schon mit v. 9 ein.

V. 1—2. Es handelt sich nicht sowol um die Ehre Israels, welches der Ehre nicht werth ist (Ez. 36, 22 f.) und in der Schmach eine wolverdiente Züchtigung zu erkennen hat, als um die Ehre Dessen, der nicht auf die Dauer die Schmähung seines heiligen Namens zulassen kann. Er will daß sein Name geheiligt werde. In dem Bewußtsein der Einheit mit diesem Willen stellt der D. seine Bitte, inwiefern sie doch zugleich Bitte für Israel ist, auf Gottes χάρις und ἀλγῖα als auf zwei Säulen. Das zweite בָּרַךְ hat nach ausdrücklicher Bem. der Masora kein ך, obwol LXX Trg. ein solches einsetzen. Der Ged. v. 2 gestaltet sich nach 79, 10 oder nach Jo. 2, 17 vgl. Ps. 42, 4. Mi. 7, 10. אֲדַבֵּר ist gleicher Stil wie נִגְדֵה־נָּא 116, 18., vgl. in der älteren Sprache אֲלֵ־נָּא, אֲסֵ־נָּא u. dgl.

V. 3—8. Mit וְאֵלֵהֶם setzt der D. im Namen Israels der höhnischen Frage der Heiden das glaubensfreundige Bekenntnis der Erhabenheit Jahve's über die Götzen entgegen. Israels Gott ist im Himmel, also überirdischen Wesens und Lebens, und der schlechthin Unbeschränkte, in freier Selbstbedingung Allesvermögende: *quod vult, valet* (3^b = 135, 6. Weish. 12, 18 u. ö.). Die Schnitzgötter (עֲצָב v. עֲצָב verw. הָצַב, קָצַב) der Heiden dagegen sind todte Bilder, die alles Lebens ermangeln, auch des sinnlichen, dessen äußerliche Werkzeuge ihnen angebildet sind. Daß יִרְיָאם und רִגְלִיָּאם s. v. a. יִרְיָאם להם, יִרְיָאם sein könne, läßt sich nicht mit Koh. 5, 16 beweisen; es sind entw. Subjekte, welche das *apodosis* (vgl. Gen. 22, 24. Spr. 23, 24. Hab. 2, 5) hervorhebt oder, da die beiden Vv. weniger ihres Genus halber (יִרְיָאם und רִגְלִיָּאם sind Fem., aber der hebr. Genusgebrauch ist sehr frei und undurchgebildet) als im Hinblick auf 7^c die Idole selbst zum Subj. haben, *casus absoluti* (Ges. §. 145, 2): anlangend ihre Hände etc. יָמִישׁוֹן ist die von מִישׁ in מִישׁ überschwankende energische Futurform für יָמִישׁוֹן. Daß ihnen die Sprache fehlt, wird 7^c noch einmal gesagt, denn die andern Verneinungen sprechen ihnen das Leben, diese zugleich die Persönlichkeit ab. Wie wenig der heidnische Cultus zwischen Bild und Abgebildetem schied, konnte der Verf. aus eigener Erfahrung wissen. Demnach erscheint ihm wie den späteren Profeten der Götzendienst als das Aeußerste der Selbstverdummung und der Vernichtung menschlichen Bewußtseins, und das Endgeschick der Götzendiener ist, wie er v. 8 sagt, daß sie ihren Götzen gleich werden, also: ihres Bewußtseins, Lebens, Daseins beraubt, sie werden zunichte, wie jene ihre

Nichtse (Jes. 44, 9). Dieser ganze Abschnitt des Ps. wiederholt sich in Ps. 135 (v. 6. 15—18).

V. 9—14. Nach diesem Bekenntnis Israels erhebt sich nun eine an Israel sich richtende Stimme. Die Dreitheilung: Israel, Haus Ahrons, Jahve-Fürchtende ist wie 118, 2—4; in Ps. 135 tritt zum Hause Ahrons noch **יִרְאֵי יְהוָה** hinzu; die Jahve-Fürchtenden, die auch da an letzter Stelle stehen, sind wahrsch. die Proselyten (in der AG **σεβόμενοι τὸν θεόν** oder bloß **σεβόμενοι**¹⁾); jedenfalls sind diese eingeschlossen, auch wenn Israel v. 9 die Laienschaft bedeuten sollte, denn der Begriff von **יִרְאֵי יְהוָה** ragt über Israel hinaus. Daß der dreimalige Refrain der Aufforderung nicht so wie 33, 20 lautet: *unsere Hülfe und Schild ist Er*, läßt sich aus antiphonischem Gesang erklären; sofern aber der Ps. Gottes Schutz und Trutz zu einem Kriegszug erhebt, so läßt sich die hoffnungsgewisse Aussage *ihre Hülfe und Schild ist Er* mit Hitz. auf das ausgezogene oder ausziehende Heer bez. Es ist die selbe Stimme, welche Israel getrost sein heißt und dem Volke mit **וְיָרֵא יְהוָה** (vgl. **עָתָה יִרְאֵי יְהוָה** 20, 7) die wolgefällige Aufnahme des Opfers verkündigt, viell. gleichzeitig mit der Darbringung des Gedenktheils (**זִכְרוֹן**) des Speisopfers (38, 1). Das an die Spitze gestellte **יְהוָה** besondert sich der dreifachen Aufforderung entsprechend dreifach. Die v. 14 hinzutretende besondere Segensverheißung ist, wie 2 S. 24, 3., Echo von Dt. 1, 11. Das verkürzte Fnt. **יִסָּף** fassen wir getröstend, denn als Optativ stünde es hier zu vereinzelt. Trotz aller Bedrückung seitens der Heiden wird Gott sein Volk immer zahlreicher, widerstandsfähiger, furchtgebietender machen.

V. 15—18. Die Stimme des Trostes setzt sich v. 15 fort, wird aber, indem sie sich mit der neugestärkten Glaubensstimmung der Gemeinde verschmilzt, zur Stimme der Hoffnung. Schöpfer Himmels und der Erde heißt hier J., weil sich danach der Werth und die Größe seines Segens bemißt. Den Himmel hat er sich vorbehalten, die Erde aber den Menschen gegeben. Diese Scheidung von Himmel und Erde ist der Grundcharakter der nachflutlichen Geschichte. Der Thronsz Gottess ist im Himmel und die Verheißung, die für alle Menschheit an die Patriarchen ergeht, lautet nicht auf den Himmel, sondern auf Besitznahme der Erde (37, 22). Die Verheißung hat noch das Diesseits zur Schranke, wogegen im N. T. diese Schranke aufgehoben ist und die **αληθινοῦς** Himmel und Erde umfaßt. Diese älteste Beschränktheit spricht sich weiter v. 17 aus, wo **רִיבְיָה** wie 94, 17 das stille Land des Hades bed. Von einer Gott ohne Unterlaß preisenden himmlischen Ekklesia nicht bloß der Engel, sondern auch der Geister aller im Glauben verstorbenen Menschen weiß das A. T. nichts. Indes fehlte es nicht an Fingerzeigen nach oben, welche die nach-exilische Gemeinde schon besser verstand als die vorexilische. Jener dämmerte schon der neutest. Aufgang. Es kann deshalb befremden, hier den Ton von 6, 6. 30, 10. 88, 11—13 angestimmt zu finden, obschon der

1) Die Benennung **σεβόμενοι** kommt jedoch nicht vor, wenn man nicht Act. 10, 2 hieher ziehen will, aber in lat. Inschriften bei Orelli - Hentzen Nr. 2523 und bei Auer in der Zeitschr. für kathol. Theol. 1852 S. 80 heißt der Proselyt (*religionis Judaicae*) *metuens*.

Nachhall jener älteren Ps. hier nur die dunkle Folie des Bekenntnisses ist, welches die Gemeinde v. 18 von ihrer Unsterblichkeit ablegt. Die Gemeinde Jahve's als solche stirbt nicht. Daß sie auch, inwiefern sie in ihren jeweiligen Gliedern hinstirbt, nicht im Tode bleibt, konnte der Psalmist aus Jes. 26, 19. 25, 8 wissen. Der Schluß des Psalms aber zeigt, daß solche Weissagungen, die das Jenseits lichten, nur allmählich zu Bestandtheilen des Gemeindebewußtseins und, so zu sagen, zu Dogmen wurden.

PSALM CXVI.

Danklied eines dem Tode Entronnenen.

- 1 Lieb hab' ich, denn es höret Jahve
Meinen Ruf, mein brünstig Flehn.
- 2 Denn er hat mir zugeneigt sein Ohr,
So will ich lebenslang anrufen.
- 3 Umringt hatten mich Todes-Stricke
Und Hades-Beengnisse mich betroffen,
Drangsal und Jammer erfuhr ich.
- 4 Den Namen Jahve's rief ich da an:
O Jahve, errette meine Seele.
- 5 Huldvoll ist Jahve und gerecht,
Und unser Gott ein Erbarmender.
- 6 Ein Hüter der Einfältigen ist Jahve,
Ich war herabgekommen und er schaffte Heil mir.
- 7 Kehre ein, meine Seele, zu deiner Ruhe,
Denn Jahve thut wol an dir.
- 8 Ja du hast entledigt meine Seele von dem Tode,
Mein Auge von Thränen,
Meinen Fuß vom Sturze.
- 9 Ich werde wandeln vor Jahve
In den Landen der Lebendigen.
- 10 Ich glaube nun wenn ich sprechen muß:
„Ich, ich bin gebeugt gar sehr“.
- 11 Ich habe mir gesagt in meinem Zagen:
„Alle Menschen sind Lügner.“
- 12 Wie kann ich erwidern Jahve
All seine Wolthaten an mir!
- 13 Den Kelch des Heils will ich erheben
Und den Namen Jahve's ausrufen.
- 14 Meine Gelübde will ich Jahve bezahlen,
Will's angesichts seines ganzen Volkes.
- 15 Theuer ist in den Augen Jahve's
Das Hinsterben seiner Frommen.
- 16 Ja, o Jahve, denn ich bin dein Knecht,
Bin dein Knecht, Sohn deiner Magd,
Du hast gelöst meine Fesseln.
- 17 Dir werd' ich opfern Dankesopfer
Und den Namen Jahve's ausrufen.
- 18 Meine Gelübde will ich Jahve bezahlen,
Will's vor seinem ganzen Volke,
- 19 In den Vorhöfen des Hauses Jahve's,
Inmitten deiner, o Jerusalem!
Halleluja.

Ein anderer anonym mit הללירר schließender Ps., nicht ein Bittlied mit hoffnungsvoller Aussicht, wie Ps. 115, sondern ein Danklied mit frischer Erinnerung an so eben bestandene Todesgefahr, und nicht, wie Ps. 115, aus dem Munde der Gemeinde, sondern eines Einzelnen, der sich von der Gemeinde unterscheidet. Es ist ein einzelner Geretteter, welcher hier in der Sprache zärtlichster Liebe die erfahrene Gnade preist. Die LXX hat dieses tiefinnige Lied halbirt 116, 1—9. 10—19 und zwei Hallelujaps. daraus gemacht, wogegen sie Ps. 114 und 115 zu Einem verbindet. Deutlich sondern sich 4 Sinnabschnitte, deren Anfänge einander entsprechen (v. 1 u. 10, 5 u. 15). Dreimal wiederholt sich אָתָּרָא ד' וּבְשֵׁם ה', welches das erste Mal rückwärts blickt, dann aber zu immer volltönenderem Dankgelübde anschwellt. Späte Entstehungszeit bekundet sich nicht allein in stark aramäischer Färbung der mit allerlei Zierraten versehenen Sprachform, sondern auch in vielen Lehnstellen aus vorexilischen Psalmen. Gleich der Anfang und noch mehr der Fortgang der 1. Gruppe erinnert an Ps. 18 — ein wichtiger Fingerzeig für die Auslegung.

V. 1—4. Nicht allein ist אָתָּרָא כִּי „ich liebe (habe es gern) daß“, wie *ἀγαπῶ* τί: Thucyd. VI, 36., wider den Sprachgebrauch, sondern der Ged. „ich liebe daß J. mich erhört“ ist auch platt und matt und unpassend zu der Fortsetzung in v. 2. Da v. 3. 4 aus 18, 5—17 geflossen, so ist אָתָּרָא nach אָתָּרָא 18, 2 zu verstehen, so daß es zwar nicht grammatisch, aber logisch das folg. יְיָ zum Obj. hat. Der D. liebt diesen prägnanten Gebrauch des Verbums ohne ausgedrücktes Obj., vgl. אָתָּרָא v. 2., אָתָּרָא v. 10. Das *Pasek* hinter וְשֵׁם will die Verflöbung des Auslauts *a'* mit dem Anlaut *a* von אֲרִי verhüten (vgl. 66, 18. 5, 2 bei Baer). In 1^b wehrt die Accentuation der Uebers. *vocem orationis meae* (Vulg. LXX) durch das *Mugrasch*; das *i* von קִי will also wol so wenig als Lev. 26, 42 der archaische Bindelaut sein (Ew. §. 211^b), der D. hat die genitivische Wortfügung 28, 6 in permutative umgesetzt. Das 2. כִּי, dem 1. an die Seite tretend, setzt die Begründung rückblickend fort. „In meinen Tagen“ ist wie Jes. 39, 8. Bar. 4, 20 vgl. בְּיָמַי 63, 5 u. ö. = so lange ich lebe. Man vernimmt schon hier den Ton von Ps. 18 (v. 2), der in v. 3. 4 sich geradezu entlehnungsweise fortsetzt. Statt וְהָלַי (וְהָלַי) dort heißt es hier וְהָלַי *angustiae* Plur. v. מִצָּרִי n. d. F. מִצָּרִי wie 118, 5. Thren. 1, 3 (Böttcher *de inferis* §. 423); Hades-Engen sind Todesgefahren denen kaum zu entrinnen. Die Futt. וְהָלַי וְהָלַי besagen kraft des Zus. Mitvergangenheit. אָנָּה (nämlich בְּקֶשֶׁת בִּלְיָשׁ d. i. in bittender Bed.) ist hier und außerdem noch 5 mal, wie die Masora bem., mit ה statt א geschrieben; es hat in der ersten Silbe sein festes *Metheg*, wonach *anna* (wie בָּתִּים *battim*) zu sprechen ist, und nicht nur wegen des folg. יְיָ = אֱלֹהֵי (s. zu 3, 8), sondern allüberall betonte Ultima, denn auch da wo es (indem das *Metheg* sich in einen Diener verwandelt hat) mit zwei verschiedenen Acc. versehen ist wie Gen. 50, 17. Ex. 32, 31 gibt der zweite die Tonsilbe an.¹ Statt nun

1) Kimchi, die Bestimmung des *Metheg* verkennend, hält אָנָּה (אָנָּה) für *Milel*. Aber das palästinische und das babyl. Punktationssystem stimmen hierin zusammen, daß das bittende אָנָּה (אָנָּה) *Milra*, das fragende אָנָּה *Milel* ist (mit nur zwei Ausnahmen in unserem nach der paläst. Masora fixirten Texte, näml. 139, 7. Dt. 1, 28., wo das folg. Wort mit א anlautet); und diese Betonungen sind der Entstehung beider Partikeln gemäß. Daß die Punktation da wo אָנָּה zwei Accente hat der richtigen Be-

zu wiederholen: und J. erhörte mich, ergeht sich der D. in lobpreisendem Bekenntnis der allgem. Wahrheiten, welche die erfahrene Gebetserhörung ihm zu lebendigem Bewußtsein gebracht hat.

V. 5—9. Zu וַיִּנּוּן und מְרִחָם (רַחֵם) gesellt sich hier wie 112, 4 צָדִיק, welches alles das in sich begreift, was Ex. 34, 6f. von יְרֵב־חַסֵּד וְאֵמֶת an Jahve über sich selbst aussagt. Seine Liebe ist bes. den Einfältigen (LXX τῶν ἁπλοῶν vgl. Mt. 11, 25) zugewandt, welche seiner Obhut bedürfen und sich ihr überlassen; מְרִחָם ist wie Spr. 9, 6 eine aus מְרַחֵם und מְרַחֵם gemengte Schreibung. Auch der D. hat in ohnmächtiger Bedürftigkeit diese Liebe erfahren; מְרִחָם ist hier auf *ult.*, nicht wie 142, 7 auf *penult.* betont: die Betonung richtet sich nach noch unaufgehelltem phonetischen oder rhythmischen Gesetze (s. zu Iob 19, 17)¹; מְרִחָם ist aufgelöste Hifilform, deren Gebrauch in jüngerer Sprachzeit vulgär wurde, aber auch der älteren, zumal in der Poesie nicht fremd ist 45, 18 vgl. 81, 6. 1 S. 17, 47. Jes. 52, 5. In v. 7 vernehmen wir die aus Ps. 42. 43. 103 bekannte Form des Selbstgesprächs. מְרִחָם ist hier wie auch sonst zweimal *Milra*. Der Plur. מְרִחָם bed. volle Ruhe, wie sie nur in Gott gefunden wird, und das Suff. in der Anrede der Seele lautet wie 103, 3—5 *ajchi* für *ajich*. Das Perf. מְרִחָם besagt Erfahrungsthatsächliches und wird v. 8 in rückblickenden Perf. begründet. In v. 8—9 hört man 56, 14 erweitert wieder, und nimmt man 27, 13 hinzu, so sieht man der Gedankenentstehung des D. auf den Grund. מְרִחָם gehört noch entschiedener, als מְרִחָם, unter die Auflösungen, die in der jüngern Sprachzeit sich häufen. In v. 9 spricht der D. die Folge der göttlichen Rettung aus. Das *Hithpa.* מְרִחָם bez. das freie und wolgemute Dahergehen und statt מְרִחָם 27, 13 heißt es hier מְרִחָם: die Lande d. h. das weite Land der Lebendigen. Da ergeht er sich, ungehemmten Fußes und Blickes, angesichts Jahve's d. i. immer vor Augen habend seinen Retter vom Tode.

V. 10—14. Da מְרִחָם nichts einführt was Glaubensgegenstand werden könnte, so steht מְרִחָם hier absolut: Glauben haben oder fassen, wie es Iob 24, 22. 29, 24 mit לֹא „ohne Glauben sein d. i. verzagen“ bed. Aber wie nun weiter? LXX übers. ἐπιστεῦσα, διό ἐλάλησα, was der Ap. 2 Cor. 4, 13 verwendet, ohne daß wir deshalb mit Lth. *Ich glaube, Darum rede ich* übers. müssen; כִּי bed. nicht διό. Indes ließe sich כִּי dem Sinne nach mit לֹא vertauschen, wenn mit Hgst. zu übers. wäre: „ich glaubte, denn ich redete, ich war aber sehr geplagt“; aber diese Aussage fügt sich nicht in diesen Zus. und hat auch syntaktisch weder Hand noch Fuß. Eher ließe sich erklären: „ich habe geglaubt, daß ich noch reden d. i. noch einmal Gottes Rettung zu rühmen haben würde; aber dagegen spricht der dann nur lose Zus. der Parallelglieder. Auch der Erklärungsversuch Hitzigs *Ich vertraue, als daß* (כִּי wie Jer. 12, 1) *ich spräche: ich bin gebeugt sehr* d. h. „habe hinfort Vertrauen, so daß ich mich zu keiner

tonung nicht gewiß sei, insinuirt Pinsker, Einleit. S. XIII, dem paläst. System nur aus mangelnder Kenntniss des Sachverhalts.

1) Die Nationalgrammatiker, so weit wir sie kennen, geben keinen Aufschluß; de Balmis glaubt diese *Milra*-Formen: מְרִחָם, מְרִחָם u. dgl. für Infinitive halten zu müssen, constatirt aber zugleich die hier bestehende Verschiedenheit der Ansichten n.

Aeußerung des Kleinmuts hinreißen lassen werde“ empfiehlt sich nicht, da 10^b klagende, aber deshalb noch nicht kleinmütige Aussage der Wirklichkeit ist. Vorausgesetzt daß **הִיאֲמַנְתִּי** und **אֲמַנְתִּי** 11^a auf gleicher Zeitlinie stehen, scheint erkl. werden zu müssen: *Ich faßte Glauben, denn ich sprach* (mußte sprechen), aber **אֲדַבֵּר**, durch **כִּי** von **הִיאֲמַנְתִּי** abgesperrt, sträubt sich gegen mitvergangenheitliche Färbung. So wird also v. 10 das Ergebnis des bisher Erlebten enthalten: *Ich habe Glauben gefaßt und glaube hinfort, wenn ich spreche* (zu sprechen habe, sprechen muß): *Ich bin tief gebeugt* (**כָּנִי**) wie 119, 67 vgl. **عَنِ** niedergebeugt s., insbes. in Gefangenschaft, wovon **الْعَنَاةُ** die Niedergebeugten). Dagegen gibt sich v. 11 als Rückblick. Er glaubt jetzt, denn des Vertrauens auf Menschen ist er gründlich entwöhnt: *Ich sagte in meinem Zagen* (aus 31, 23), der Folge meiner tiefen Niedergeschlagenheit: *alle Menschen sind Lügner* (**כָּל־אֲדָמָה שֶׁשֶׁקֶר** Röm. 3, 4). Im Stiche gelassen von allen den Menschen, von denen er Beistand und Hülfe erwartete, erfuhr er die Wahrheit und Treue Gottes. Ueber diesen Ged. hinwegschreitend fragt er v. 12 wie er Gotte alle seine Woltaten danken soll. **כִּי** ist adverb. Acc. für **כִּי־כֵן** wie Gen. 44, 16., und das Subst. **כִּי־כֵן**, an sich eine jüngere Bildung, hat obendrein das im Hebräischen sonst beispieldlose chaldäische Pluralsuff. **ֻהִי**. Wie allein er seinem Retter danken kann und will, sagt der D. v. 13 mit einem von dem Passa (Mt. 26, 27), dem Erinnerungsmahle an die äg. Erlösung, entnommenen Bilde. Kelch des Heils ist der, welcher unter Dank für das erlebte mannigfaltige und reiche Heil (**יְשׁוּעוֹת**) emporgehoben und getrunken wird; **כִּי־כֵן** ist ja der übliche Ausdruck für feierliche und öffentliche An- und Ausrufung des Namens Gottes. In v. 14 wird dieser Dank näher als **כִּי־כֵן** bez., welche der D. nun entrichtet; mit den **כִּי־כֵן** verband sich ein gemeinsames und fröhliches Essen und Trinken angesichts Gottes. **כֵּן** (s. 115, 2) gibt in freier Verwendung dem Worte bei dem es steht lebhaftere Farbe. Weil es ihn treibt, frank und frei vor der ganzen Gemeinde zu danken, steht **כֵּן** bei **כִּי־כֵן** hat noch dazu das intentionelle *ah*.

V. 15—19. Aus dem Erlebten ergibt sich dem D. daß die Frommen Jahve's unter dessen besonderster Vorsehung stehen. Statt **הִיאֲמַנְתִּי** wählt der solche Zierraten liebende D. die pathetische Form **הִיאֲמַנְתִּי** und demzufolge statt der genit. Annexion (**בִּי**) die Verbindung mit **ל** der Zugehörigkeit. Eig. sollte es **כֵּן** oder **כֵּן** heißen wie in der Grundstelle 72, 14. Aber die Bem. von Grotius: *quae pretiosa sunt, non facile largimur* paßt auch auf **הִיאֲמַנְתִּי**. Der Tod seiner Frommen ist Gotte nicht wolfeil, er läßt es nicht leicht dazu kommen, er läßt die Seinen sich nicht durch den Tod entreißen.¹ Hierauf fährt der D. bittend fort: *ānāh Adonaj*; die Bitte selbst ist nicht in **אֲנִי** enthalten — denn er ist ein bereits Geretteter und das Perf. als Precativ beschränkt sich auf solche im Tone des

1) Die apost. Constitutionen VI, 30 empfehlen die Anstimmung dieser und anderer Psalmworte beim Leichenbegängnis gläubig Entschlafener (vgl. Augusti, Denkwürdigkeiten 9, 563); sie singend ging unter Kaiser Decius der antiochische Bischof Babylas, seliger Hoffnung voll, in den Tod.

Ausrufs gesprochene Aussagen wie Iob 25, 16 — sondern bleibt unausgesprochen: sie liegt in diesem innigen *ānnāh* wie eingewickelt: o bleibe mir doch so hold, wie du dich mir erwiesen. Der D. freut sich und ist stolz darauf, sich Gottes Knecht nennen zu dürfen; mit אֲנִי עַבְדְּךָ gedenkt er seiner frommen Mutter (vgl. 86, 16), ein Fem. עַבְדָּה bildet das Hebr. nicht, אִמָּה bed. die Magd, die nicht als solche auch عَبْدَةٌ Sklavin ist. Zu צוֹחֵר tritt nach aram. aber auch im älteren Hebräisch (z. B. Iob 19, 3. Jes. 53, 11) vorkommender Weise statt des Acc. das Dativ-Obj. לְמוֹסְרִי (v. מוֹסְרִים für das üblichere מוֹסְרִי). Das Vorhaben, dem Gnadenreichen öffentlich zu danken, lautet nun hier am Schlusse volltönender. Da der Tempel und die Gemeinde so betont sind, so sind eig. Gelübbedankopfer gemeint. In בְּרוּכְךָ (wie 135, 9) haben wir am Suff. das altertümliche und aramäische i (vgl. v. 7) zum 3. Male. Mit אָנָּה schmiegt sich der D. an Jahve, mit אָנָּה an die Gemeinde, mit בְּרוּכְךָ an die h. Stadt. Der Eine Ged., der seine ganze Seele füllt und in den sein seelenvolles Lied aushallt, ist הַלְלִיָּהּ.

PSALM CXVII.

Einladung der Völker zum Eingang in das Reich Gottes.

- 1 Lobet Jahve, alle Völker,
Preiset ihn, all ihr Nationen!
- 2 Denn mächtig ist über uns seine Gnade
Und Jahve's Wahrheit währt ewig,
Halleluja.

Auf den in הלליוֹרֵה auslautenden Dankpsalm folgt dieser kleinste aller Ps., ein Halleluja an die Heidenwelt, gerade in seiner Kleinheit eins der großartigsten Zeugnisse von der Macht, mit welcher mitten im A. T. der Weltberuf der Offenbarungsreligion an der volklichen Schranke rüttelt, vom Ap. Röm. 15, 11 zum *locus classicus* für die gnadenrathschlußmäßige Theilnahme der Heiden an dem verheißungsgemäßen Heile Israels gestempelt.

Auch dieser kleinste Ps. hat sprachlich sein Eigentümliches: אֲמִים (aram. אֲמִיָּא, arab. أُمَم) ist dem alttest. Hebräisch sonst fremd; es kennt nur אֲמִיָּא als Benennung ismaelitischer oder midianitischer Stämme. בְּלִי-אִים sind wie 72, 11. 17 alle Völker ohne Unterschied, כָּל-הָאֲמִים alle Nationen ohne Ausnahme. Der Aufruf begründet sich aus der Macht der Gnade Jahve's, welche über Israel sich gewaltig erweist d. h. durch ihre Intensität und Fülle menschliche Sünde und Schwachheit überreichlich deckend (vgl. 103, 11 vgl. ὑπερεκπλησσειν Röm. 5, 20. ὑπερεκπλησσειν 1 Tim. 1, 14), und aus dessen Wahrheit, vermöge welcher die Geschichte bis in die Ewigkeit hinein in Bewährung seiner Verheißungen aufgeht. Gnade und Wahrheit sind die zwei göttlichen Mächte, welche sich in Israel einst vollkommen enthüllen und entfalten und von Israel aus die Welt erobern sollen.

PSALM CXVIII.

Festpsalm bei der Weihe des neuen Tempels.

(Beim Aufbruch)

- 1 Danket Jahve, denn er ist freundlich,
Ja seine Gnade währet ewiglich.
- 2 Es möge sprechen Israel:
„Ja seine Gnade währet ewiglich“.
- 3 Es mögen sprechen die vom Hause Ahrons:
„Ja seine Gnade währet ewiglich“.
- 4 Es mögen sprechen die Jahve-Fürchtenden:
„Ja seine Gnade währet ewiglich“.

(Auf dem Wege)

- 5 Aus der Beengnis rief ich Jah,
Es erhörte auf weitem Plan mich Jah.
- 6 Jahve ist für mich — ich fürchte nicht,
Was können mir Menschen thun?
- 7 Jahve ist für mich als meine Helferschaft,
So werd' ich weiden mich an meinen Hassern.
- 8 Besser in Jahve sich zu bergen,
Als vertrauen auf Menschen.
- 9 Besser zu Jahve zu flüchten,
Als zu vertraun auf Fürsten.
- 10 Mögen alle Heiden mich umringen —
Im Namen Jahve's werd' ich fürwahr zerhaun sie.
- 11 Mögen sie mich umringen um und um —
Im Namen Jahve's werd' ich fürwahr zerhaun sie.
- 12 Mögen sie umgeben mich wie Bienen —
Sie erlöschen wie Dornenistfeuer,
Im Namen Jahve's werd' ich fürwahr zerhaun sie.
- 13 Du gabst mir zwar den Stoß zum Falle,
Aber Jahve hat mir geholfen.
- 14 Mein Stolz und Loblied ist Jah,
Und er ward mir zum Heile.
- 15 Ruf des Jauchzens und Heiles schallt in der Gerechten Hütten:
Die Rechte Jahve's behält den Sieg.
- 16 Die Rechte Jahve's ist hoch erhaben,
Die Rechte Jahve's behält den Sieg.
- 17 Nicht sterben, nein leben werd' ich
Und erzählen die Thaten Jah's.
- 18 Hart gerächtigt hat mich Jah,
Aber dem Tode mich nicht gegeben.

(Beim Eingang)

- 19 Öffnet mir der Gerechtigkeit Thore,
Daß ich eingehe in sie, danke Jah!

(Die den Festzug Empfangenden)

- 20 Das ist das Thor Jahve's,
Gerechte dürfen da hinein gehn.
- 21 Ich danke dir, daß du mich erhört hast
Und wardst mir zum Heile.
- 22 Der Stein, den verschmäht die Bauleute,
Ist geworden zum Eck- und Hauptstein.
- 23 Von Jahve ist das geschehen,
Wunderbar ist's in unsern Augen.

- 24 Dies ist der Tag, den Jahve gemacht hat,
Laßt uns frohlocken und uns freuen seiner!
25 O Jahve, schaffe Heil doch,
O Jahve, gib Gedeihn doch!!
26 Gesegnet sei der da kommt im Namen Jahve's,
Wir segnen euch vom Hause Jahve's.
27 Gott ist Jahve und hat uns Licht gespendet —
Bindet das Festopfer mit Seilen
Bis an die Hörner des Altars!

(Antwort der Gekommenen)

- 28 Mein Gott bist du, so will ich dir danken,
Meine Gottheit, ich will dich erhöhen.

(Alle zusammen)

- 29 Danket Jahve, denn er ist freundlich,
Ja seine Gnade währet ewiglich.

Was der Schluß des Ps. 117 von Gottes Wahrheit sagt, daß sie ewig währe, sagt der Anfang des Ps. 118 von ihrer Schwester, der Gnade. Es ist der Schlußpa. des mit Ps. 113 beginnenden *Hallel*, das dritte *Hodu* (s. zu Ps. 105) — Luthers Lieblingsps.: sein schönes *Confitemini*, das „ihm aus solchen Nöthen geholfen, daraus ihm weder Kaiser noch König noch kein Mensch auf Erden hätte helfen können.“ Mit der Auslegung dieses seines edelsten Kleinods, seines Schutzes und Schatzes beschäftigte er sich in der Einsamkeit seines Patmos.

Es ist ohne Zweifel ein nachexilisches Lied. Hupf. verschwemmt auch hier alles in vage Allgemeinheit, aber die nachexilische Gesch. bietet, ohne daß wir mit de Wette Hitz. in die Maccabäerzeit herabzugehen brauchen drei mögliche Anlässe: 1) die erste Laubenfestfeier im 7. Mon. des 1. J. der Heimkehr, als nur erst ein einfacher Altar an h. Stätte errichtet war Ezr. 3, 1—4 (zu unterscheiden von einer späteren genau gesetzlichen und großartigen Laubenfestfeier Neh. c. 8). So Ew. 2) die Grundsteinlegung des Tempels im 2. Mon. des 2. J. Ezr. 3, 8 ff. So Hgst. 3) die Einweihung des vollendeten Tempels im 12. Mon. des 6. J. des Darius Ezr. 6, 15 ff. So Stier. Diese zeitgeschichtlichen Beziehungen haben alle drei mehr oder weniger für sich. Für die erste spricht besonders, daß zur Zeit des zweiten Tempels v. 25 der Festruf war, unter welchem der Brandopferaltar an den 6 ersten Tagen des Laubenfestes einmal und am 7. Tage siebenmal feierlich umgangen ward; dieser 7. Tag hieß רבא הושענא und nicht blos die Laubenfestgebete, sondern selbst die Bachweidenzweige (mit Einschluß der Myrten), die an den Palmzweig (Lulab) gebunden sind, hießen הושענא (aram. הושעני).¹ Für die zweite zeitgesch. Bez. spricht, daß die Erzählung geradezu auf unsern Ps. zu deuten scheint, indem sie sagt: Und es legten die Bauleute den Grund des Tempels Jahve's und aufgestellt waren dabei die Priester in Amtstracht mit Trompeten und die Leviten, die Nachkommen Asafs, mit Cymbeln, zu preisen Jahve nach Anleitung Davids des Königs Israels, und sie stimmten an בְּהַלֵּל וּבְהוֹדוֹת לַיהוָה כִּי טוֹב כִּי־לְעוֹלָם חֲסֵד בְּלִי־יִשְׁרָאֵל, und alles Volk erhob grosses Jauchzen לַיהוָה בְּהַלֵּל darob dass gegründet das Haus Jahve's. Aber beide Herleitungen des Ps. haben dies gegen sich, daß v. 19 u. 20 das schon fertige Tempelgebäude voraussetzen; dagegen sprechen für die dritte die unverkennbaren Hindeutungen auf die Erlebnisse beim Tempelbau: die Intriguen der Sa-

1) s. meine Talmudischen Studien VI (Der Hosanna-Ruf) in der Luth. Zeitschrift 1855 S. 653—656.

maritaner, die Feindseligkeit der Nachbarvölker und die Launenhaftigkeit der persischen Könige. Bei dieser Bez. des Ps. auf die nachexilische Tempelweihe machen nun auch v. 19, 20 keine Schwierigkeit; v. 22 begreift sich besser als angesichts des nun emporgestiegenen Tempelgebäudes, denn als angesichts des Grundsteins gesprochen, und das vielgedeutete עֲרִיקוֹתָיו וְחִזְבוֹתָיו v. 27 tritt in das Licht von Ezr. 6, 17.

Der Ps. zerfällt in zwei Hälften. Die 1. Hälfte v. 1—19 singt der von Priestern und Leviten abgeholte Festzug, der mit den Opferthieren nach dem Tempel hinaufzieht. Mit v. 19 steht er am Eingang. Die 2. Hälfte singt die den Festzug in Empfang nehmende Levitenschaft v. 20—27. Hierauf ist v. 28 die Antwort der Angekommenen und v. 29 Schlußgesang aller. Diese antiphonische Anlage wird schon von Talmud (*b. Pesachim* 119^a) und Midrasch erkannt. Der ganze Ps. hat auch übrigens eine eigentümliche Formung. Er ist den Maschalpsalmen ähnlich, denn jeder V. hat für sich seinen geschlossenen Sinn, eignen Duft und eigne Farbe; ein Gedanke fügt sich an den andern wie Zweig an Zweig, Blume an Blume.

V. 1—18. Der Hodu-Ruf ergeht erst an Alle und Jeden, dann werden die gesamte Laienschaft Israels und die Priesterschaft, zuletzt (wie es scheint) die den Offenbarungsgott fürchtende Proselytenschaft (s. zu 115, 9—11) dringend gemahnt, ihn im Echo zurückzugeben; denn כִּי לְעִלְמָא חֲסִדוֹ ist die erforderliche Hypophone. In v. 5 beginnt denn auch Israel wie Ein Mann die ewig gnadenreiche Freundlichkeit Gottes zu preisen. הָיָה, dessen י nach קָרָאֵי leicht unhörbar werden könnte, hat wie 18^a Nachdrucks-Dagesch und הַמִּצָּר hat bei צַר den orthophonischen Strich (das sogen. נָקַל), welches auf die richtige Tonsilbe des mit *Dechi* versehenen Worts hinweist.¹ Statt צָנְנִי ist hier צָנְנִי vocalisirt, was auch sonst nicht allein bei trennenden, sondern auch (obwol inconsequent) bei verbindenden Acc. vorkommt.² Die Constr. ist prägnant (wie 22, 22. 28. 1. 74. 7. 2 S. 18, 19. Ezr. 2, 62. 2 Chr. 32, 1): er erhörte mich, indem er mich auf freien Raum versetzte (18, 20). Beide Zeilen enden auf הָיָה, indes wird statt הָיָה בְּמִרְחֶבָה von der Masora die LA בְּמִרְחֶבָה bezeugt (s. Baers *Psalterium* p. 132 s.); sie hat schon im Talmud (*b. Pesachim* 117^a) ihre Vertreter und bed., indem יי den höchsten Steigerungsgrad ausdrückt, die schrankenlose Weite, wie מִרְחֶבֶתִּי Jer. 2, 31 das tiefste Dunkel. Schon LXX scheint מִרְחֶבֶתִּי so als Ein Wort gelesen zu haben (*εις πλατυσμόν*, S. *εις εὐχρηστικότητα*), Trg. und Hier. aber übers. wie wir, es ist doch wirklich unwahrscheinlich, daß in einemunddemselben Verse der Gottesname nicht in gleicher Potenz gebraucht sein sollte. In v. 6 klingt Ps. 56

1) s. Baers *Thorath Emeth* p. 7 Anm. und p. 21 Ende der 1. Anm.

2) Hitz. zu Spr. 8, 22 betrachtet die Vocalisation צָנְנִי als durch *Dechi* veranlaßt, und zwar hat צָנְנִי an u. St. *Tarcha* und 1 S. 28, 15 *Munach*, aber es ist an u. St., wenn man nach der Masora בְּמִרְחֶבֶתִּי als Ein Wort liest, צָנְנִי vielmehr mit *Mugrasch* zu accentuiren, und 1 S. 18, 15 findet sich neben צָנְנִי die LA צָנְנִי (z. B. in *Bibl. Bomberg*. 1521). Indes zeigen צִרְסָנִי 17, 3 und הִרְנִי Iob 30, 19 (nach Kimchi's *Michlol* 30^a) bei *Mercha*, daß die Vocalisation bei verbindenden wie bei trennenden Accenten zwischen *ā* und *ā* schwankt, obwol *ā* eig. nur bei trennenden Acc. berechtigt ist, und צָנְנִי auch wirklich nur in *p.* vorkommt.

(v. 10.; 5. 12) wieder und in v. 7 liegt Ps. 54 (v. 6) dem jüngeren D. im Sinne. Dort ist es noch deutlicher, als hier, daß J. mit dem **בְּצָרִי** nicht als *unus e multis* bez. sein soll, sondern als ein Helfer, der die größte Menge von Helfern aufwiegt. Diesen hülfreichen Beistand Jahve's gegenüber den Befeindungen der Samaritaner und Satrapen hatte das jüd. Volk während des Tempelbau's erfahren und zugleich gelernt, was v. 7. 8 (vgl. 146, 3) aussprechen, daß Vertrauen auf J. (wofür **בְּיָהוָה** das eig. Wort ist) sich bewährt, Vertrauen auf Menschen dagegen und insbes. Fürsten trügerisch ist, denn unter Pseudosmerdis wurde das unter Cyrus begonnene und schon unter Cambyses verdächtige Werk verpönt. Aber unter Darius wurde es wieder frei: J. bewies, daß er Weltereignisse und Menschenherzen zu Gunsten seines Volkes lenke, so daß seinem Volke daraus die v. 10 ausgesprochene Zuversicht weltüberwindender Obmacht erwachsen ist. Die perfektisch ausgedrückten Sätze 10^a. 11^a. 12^a sind mehr hypothetisch, als faktisch gemeint. Das Perf. hebt sich hier durch das folg. Fut. als hypoth. Tempus heraus. **בְּלִי-יָמִים** bed. wie 117, 1 Heiden aller Art. (im Aram. u. Arab. mit **י**) heißen sowol Bienen als Wespen, die bes. zur Erntezeit sich lästig machen. Das Suff. von **אֲכִילִם** (v. **אָכַל** = **אָכַל** abhauen, zerhauen) lautet wie Ex. 29, 30. 2, 17 und auch bei conj. Acc. 74, 8.; jedoch ist hier die LA **אֲכִילִם** wie **אֲכִילִי** Hab. 2, 17 verbürgter (s. Ges. Lehrgeb. S. 177), welche Norzi Heidenh. Baer aufgenommen haben. **יָרֵא** ist das begründende und dann geradezu bestätigende und versichernde 128, 2. 4., welches hier nach vorausgeg. **יָרֵא** ebenso verwendet und gestellt ist wie 1 S. 14, 44 im Schwure; überhaupt hat **יָרֵא**, wie Redslöb nachgewiesen, nicht urspr. relative, sondern positive (setzende) Bed., indem **יָרֵא** ebensowol Deutelaute ist, wie **יָרֵא**, **יָרֵא**, **יָרֵא** (vgl. *ἐξεί, ἐξίτρος, εἰτρος, ecce, hic, illic* mit dor. *τηγελ, τηγος*). Der Begriff des ringsum Umringens ist 11^a durch Zusammenstellung zweier Formen des gleichen Zeitworts (Ges. §. 67 Anm. 10) gesteigert, wie Hos. 4, 18. Hab. 1, 5. Zef. 2, 1 u. 8. Das Bild von den Bienen ist aus Dt. 1, 44. Das Perf. **יָרֵא** (vgl. Jes. 43, 17) besagt ihre sofort geschehende und unversehens geschehene Vertilgung; das *Pu.* deutet auf die über sie kommende Strafmacht: sie werden ausgelöscht *exstinguuntur* wie Dornenfeuer, dessen prasselnde Flamme so schnell zusammenhaucht als sie aufgeflackert ist (58, 10). In v. 13 richtet sich die Anrede Israels an die feindliche Weltmacht, wie der Gegens. zeigt. Sie stieß, ja stieß zwar (*inf. intens.*) Israel daß es stürze (**יָרֵא**, s. über die Punktation zu 40, 15), aber Jahve's Hülfe ließ es nicht dahin kommen. Darum erneut sich in Israels Herz und Mund das Lied am Schilfmeer; v. 14 ist (wie Jes. 12, 2) aus Ex. 15, 2., **יָרֵא** (in HSS auch **יָרֵא** geschrieben) ist Nebenform von **יָרֵא** (Ew. §. 255^a) und bed. hier das mit dem Besitze der Gewalt sich verbindende hohe Selbstbewußtsein: den Stolz und dessen Ausdruck den Ruhm; über **יָרֵא** s. zu 16, 6. Wie damals, ist Jubel- und Heiles- (d. i. Rettungs- und Sieges-) Ruf in Gerechter Hütten: die Rechte Jahve's — singt man da — **יָרֵא** (Num. 24, 18) übet Tapferkeit, erweist sich thatkräftig, gewinnt (behauptet) den Sieg. **יָרֵא** ist *Mitra* und also Adj.: *victoriosa* (Ew. §. 120^d) v. **יָרֵא** = **יָרֵא** (wie **יָרֵא** v. **יָרֵא**); *prt. Pil.* (vgl. Hos. 11, 7) ist es nicht, da die Abwerfung des *Mem*

part. beim *Po.* und *Pu.*, aber sonst nicht beim *Pil.* (רוֹמֵם = מְרוֹמֵם v. רוֹם) vorkommt, auch ergibt das Wort als *adj. participiale Kal* einen einfachen Sinn, *romēmāh* ist nur die vollere Form für *ramāh* Ex. 14, 8 (vgl. *ramāh* Jes. 26, 11). Nicht eigener Kraft gilt der Siegesjubil Israel, sondern der Thatkraft der Rechten Jahve's. An den Rand des Abgrunds gekommen ist Israel seiner Unsterblichkeit durch Ihn von neuem gewiß geworden. Gott hat es zwar recht hart gezüchtigt (יִכְרֹץ mit Suff. *anni* wie Gen. 30, 6 und יָחַ mit Nachdrucks-*Dagesch*, welches weder verdoppelt noch verbindet, vgl. v. 5. 94, 12), aber doch mit Maßen (Jes. 27, 7 f.). Er hat es nicht dem Tode verfallen lassen, sondern seinem hohen Berufe aufbehalten, die großen Thaten Gottes zu sehen und aller Welt zu verkündigen. Unter solchem Lobpreis Jahve's ist der Tempelweihfestzug oben an der Umfassungsmauer des Tempels angelangt.

V. 19—29. Gerechtigkeits-Thore heißen die Tempelthore, weil sie der Eingang zu der Stätte heilsordnungsmäßigen Wechselverkehrs Gottes und seiner Gemeinde sind. Erst ist von שַׁעֲרֵי צֶדִיק, dann von Einem שַׁעַר, dem Haupteingang, die Rede. Die Eingehenden müssen צִדִיקִים sein, nur Conformität mit dem göttlichen Liebeswillen gibt das Anrecht. Ueber die Formung des Folgesatzes 19^b s. Ew. §. 347^b. In dem Tempelgebäude hat Israel ein Spiegelbild dessen vor sich, was es, dem Strafzustande entnommen, durch die Gnade seines Gottes geworden. Mit dem Jubel der Menge über den glücklichen Anfang des Wiederaufbau's mischte sich bei der Grundsteinlegung lautes Weinen Vieler von den greisen Priestern, Leviten und Stammhäuptern, welche noch den ersten Tempel gesehen hatten (Ezr. 3, 12 f.), es war die Kummerlichkeit der Gegenwart, welche sie so wehmütig stimmte, die Erwägung der niederdrückenden Zeitverhältnisse, deren Misverhältnis ihnen bei Erinnerung an den vorigen Tempel, das unvergleichlich herrliche Denkmal der davidisch-salomonischen Königsmacht, so überwältigend auf die Seele fiel.¹ Und auch weiterhin thürmte sich vor Serubabel, dem Leiter des Baues, ein großer Berg auf, kolossale Schwierigkeiten und Hemmnisse erhoben sich zwischen der Machtlosigkeit der gegenwärtigen Stellung Serubabels und der Vollendung des zwar angefangenen, aber gestörten Tempelbaues. Diesen Berg hat Gott zur Ebene umgestaltet und Serubabel befähigt, den Gipfel- und Schlußstein (הָאֶבֶן הָאַחֵרָה) aus seiner bisherigen Verborgenheit hervorzubringen und so den Bau zu vollenden, der nun unter lautem Ausbruch unaufhörlichen Zujauchzens geweiht wird Zach. 4, 7. Auf jene mismutige Misachtung des geringen kümmerlichen Anfangs, welche bei der Grundsteinlegung und dann weiter bei Unterbrechung des Baues sich in den Bauleuten (Ezr. 3, 10) regte, deutet v. 22 zurück. Jener misachtete Grundstein ist dennoch zu ראשׁ סֵפֶה d. i. zum Ecken-Hauptstein (Job 38, 6) geworden, der, an der Ecke gelegt, das stattliche Gebäude stützt und schützt — ein Bild der Macht und Hoheit, wozu Israel aus tiefer Erniedrigung heraus inmiten der Völkerwelt gelangt ist. Bei dieser nur mittelbaren Bez. der Aus-

1) Kurtz in seiner Bestreitung unserer Auffassung reducirt die Weinenden auf „etliche wenige“, aber der Bericht sagt das gerade Gegentheil.

sage auf Israel entgehen wir der bei unmittelbarer Bez. auf das von den Heiden verschmähte Volk in Verlegenheit setzenden Frage, wie die Heiden הַגִּימִי heißen können. Kurtz antwortet: „Zu dem Bau, den die Heidenwelt aufzubauen für ihre Lebens- und Geschichtsaufgabe hält, naml. dem babyl. Thurme der Weltmacht und Weltherrlichkeit, hat sie Israel nicht brauchen können und wollen . . .“, aber diese Stellungsverknüpfung ist ohne biblischen Halt und ohne geschichtliche Wahrheit, denn auf die Incorporation Israels hat das Weltreich nach Maßgabe der politischen Verhältnisse gerade so viel Werth gelegt, wie auf die jedes andern Volkes. Ferner: Ist Israels eigne Misachtung des geringen Anfangs einer anbrechenden neuen Zeit gemeint, so erklärt sich nun auch besser, wie bei der Beziehung der Aussage auf Jesum den Christ Mt. 21, 42—44. Mr. 12, 10f. Act. 4, 11 (ὅτι ὑμῶν τῶν οἰκοδομούντων) 1 P. 2, 7 die Bauleute eben nicht die Heiden, sondern die Obern und Glieder Israels selbst sind. Wie diese Beziehung auf Christum vermittelt ist, sehen wir aus 1 P. 2, 6. Röm. 9, 33., naml. durch Jes. 28, 16., wo Jahve spricht: *Siehe ich bins der gegründet in Zion einen Stein, einen Stein der Bewährung, einen köstlichen Eckstein wolgegründeter Gründung — wer da glaubt, wird nicht wanken.* Im Lichte dieser messianischen Weiss. Jesaja's gewinnt auch v. 22 unseres Ps. messianischen Sinn, welcher daran seine Berechtigung hat, daß die Gesch. Israels sich in der Gesch. Christi gipfelhaft recapitulirt oder nach Job. 2, 19—21 vgl. Zach. 6, 12f. noch genauer daran, daß er, der im Stande seiner Niedrigkeit Verachtete und Verworfenene, im Stande seiner Verklärung der ewige herrliche Tempel geworden ist, in welchem die ganze Fülle der Gottheit leibhaftig wohnt und mit der einmal für immer versöhnten Menschheit geeint ist. In der Freude der Gemeinde über den nach drei Tagen des Begräbnisses erstandenen Tempel des Leibes Christi kam also die Freude zur Vollendung, welche hier vorbildlich sich in den Worten ausspricht: „Von bei J. d. i. durch die ihm beiwohnende Macht ist dies geschehn, wunderbar ist's geworden (hinausgeführt) in unsern Augen“; nicht נִפְלְאוּ, sondern נִפְלְאוּ, wie הָאֵל Gen. 33, 11. קָרָא v. קָרָא = קָרָה Dt. 31, 29. Jer. 44, 23. קָרָא v. קָרָא rufen Jes. 7, 14. Man hört hier Jes. 25, 9 durchklingen, wie oben v. 19f. Jes. 26, 1f. Der Gott Israels hat der Geschichte diese für sein Volk ehrenvolle Wendung gegeben.¹ Mit um so innigerer Zuversicht kann es ihn nun um ferneres Heil und Gedeihen anflehen: אָנָּה (sechsmal אָנָּה) ist wie überall (s. zu 116, 4) *Milra*; הַיְיָ ist regelmäßig auf *penult.* betont und zieht das folg. אָנָּה mittelst *Dag. forte conj.* an sich, הַיְיָ dagegen ist nach der Masora und andern alten Zeugnissen *Milra* und אָנָּה undagessirt, ohne daß Norzi einen Grund für diese verschiedene Betonung anzugeben weiß. Nach dieser Gebetslosung des Dankfestes segnen in v. 26 die Empfangenden die Kommenden (דְּחִי mit *Dechi*) im Namen Jahve's d. i. heißen sie in dessen Namen willkommen; וְהַיְיָ ist wie הַיְיָ 68, 27 s. v. a. ihr die ihr seinem Hause und der um dasselbe gescharten Gemeinde an-

1) Der Vers *ἡ ἡμέρα ἣν ἐποίησεν ὁ κύριος κτλ.* war nach Chrysostomos eine altherkömmliche Hypophone der Gemeinde. Er hat eine glorreiche Geschichte.

gehört. In dem Munde des Jesum als den Messias bewillkommenden Volkes war das *Ωσαννά* ein *God save the king* (s. zu 20, 10), sie schüttelten dazu Palmzweige wie Lulab's zu dem Freudenrufe des Laubfestes und riefen ihm *ἐλογητὸς ὁ ἐρχόμενος ἐν ὀνόματι κυρίου* als dem ersehnten Festgaste entgegen Mt. 21, 9. Nach dem Midrasch sind es v. 26 die Jerusalemer, welche so die Wallfahrer begrüßen. Im urspr. Sinne des Ps. aber ist es die Leviten- und Priesterschaft oben auf dem Tempelberge, welche so die heraufgezogene Gemeinde empfängt. Die vielen Opferthiere, welche sie mitbrachte, werden Ezr. 6, 17 aufgezählt. Auf Grund dessen, daß J. sich als *לֵא* den schlechthin Mächtigen erwiesen dadurch daß er seinem Volke Licht gewährt hat, näml. der Gnade, der Freiheit, der Freude, ergeht dann der Aufruf *אֲסִירֵינוּ*. Die LXX übers.: *συστήσασθε ἑορτήν ἐν τοῖς πυλάουσιν*, was vom Ps. Rom. wiedergegeben wird: *constituite diem solemnem in confréquentationibus*, wie auch Eus. Theod. u. Chrys. (obwol dieser schwankend) erkl., vom Ps. Gall. dagegen: *in condensis*, wie auch Apollinaris und Hier. (*in frondosis*) es verstehen. So sehr aber die letzterer Erkl. folgende Uebers. Luthers *Schmücket das Fest mit Meigen* (Maien) *bis an die hörner des Altars* unserem deutschen Geschmacke zusagt, so ist sie doch unhaltbar, denn *אֲסִירֵינוּ* kann nicht bed. mit Festons u. dgl. umwinden, auch würde es in dieser Bed. nicht recht zu *אֲסִירֵינוּ* passen.¹ So übers. also diesmal Ambr. Lobwasser verhältnismäßig richtiger, obgleich geschmacklos: Der Herr ist groß und stark von Kräften, Der uns erleuchtet alle klar, *Eure Schlachtochsen thut anheften An die Hörner bei dem Altar*. An die Hörner?! So übers. auch Hitz. u. A. Aber solche Anbindung ist unerhört. Und kann *אֲסִירֵינוּ* an etwas anbinden bed.? Und wozu sollen sie angebunden werden? Damit sie nicht fortlaufen?! Hgst. v. Lg. lassen wenigstens das *אֲסִירֵינוּ הַיְּמִינִי* außer Bez. zu dieser Vorsichtsmaßregel, indem sie erklären: bis es (das Festopferthier) die Hörner des Altars hinaufgehoben und geopfert wird. Aber wie viel wird da diesen Worten aufgebürdet! Nein, *אֲסִירֵינוּ* bez. die Festopferthiere und dieser war eine so große Zahl (nach Ezr. a. a. O.: 712), daß der ganze Raum des Priestervorhofs voll davon wurde und die Bindung derselben also bis an die Altarhörner hin zu geschehen hatte. Richtig Ainsworth (1627): *unto the hornes, that is, all the Court over, untill you come even to the hornes of the altar, intending hereby many sacrifices or boughs*. Der Sinn der Aufforderung ist also: bringt eure Hekatomben her und setzt sie zur Opferung in Bereitschaft.² Die Worte „bis an die Hörner des Altars hin“ haben den Hauptton. In v. 28 (vgl. Ex. 15, 2) antwortet der Festzug gemäß dem Charakter des Festes, und hierauf schließt der Ps. entsprechend seinem Anfang mit einem allstimmigen *Hodu*.

1) Symmachus hat das gefühlt, denn statt *συστήσασθε ἑορτήν ἐν τοῖς πυλάουσιν* (*in condensis*) der LXX übers. er mit Umstellung der Begriffe *συνδύσατε ἐν πανηγύρει πυλάσματα*. Chrys. erklärt das: *στεφανώματα καὶ κλάδους ἀνάψατε τῷ ναῷ*, denn Montfaucon, der das für die Uebers. der *Sexta* hält, ist im Irrtum.

2) In der jüd. Ritualsprache ist *Isru-chag* Name des auf den letzten Festtag folgenden Nachfesttages geworden; Ps. 118 ist der übliche Psalm für die *Isru-chag* *יִסְרוּחָג*.

PSALM CXIX.

Zweiundzwanzigfache Spruchsnur eines um seines Glaubens willen Verfolgten.

Alef.

- 1 All Heil denen deren Wege unsträflich,
Die einhergehn im Gesetze Jahve's!
- 2 All Heil denen die seine Zeugnisse wahrnehmen,
Die mit ganzem Herzen sich sein befeßen,
- 3 Auch nicht verüben Ungerechtigkeit —
Auf seinen Wegen gehen sie einher.
- 4 Anbefohlen hast Du deine Ordnungen,
Sie zu beobachten ernstlich.
- 5 Ach daß doch meine Wege gerichtet wären
Zu beobachten deine Satzungen.
- 6 Alsdaun werd' ich nicht zuschanden werden,
Wenn ich hinblicke auf all deine Gebote.
- 7 Aufrichtigen Herzens will ich dir danken,
Wenn ich lerne die Rechte deiner Gerechtigkeit.
- 8 An deine Satzungen werd' ich mich halten,
Verlasse mich nicht gänzlich.

Beth.

- 9 Gestehn in reinem Wandel — wie wirds dem Jüngling möglich?
Wenn er sich hält nach deinem Worte.
- 10 Gemüht um dich bin ich mit ganzem Herzen,
Laß mich nicht abirren von deinen Geboten.
- 11 Bewart halt ich im Herzen deine Aussage,
Auf daß ich nicht sündige an dir.
- 12 Benediet sei'st du, Jahve,
Lehre mich deine Satzungen.
- 13 Gericht thu' ich mit meinen Lippen
Von allen Rechten deines Mundes.
- 14 Sei deiner Zeugnisse Weg empfind' ich Wonne,
Wie über irgend ein Besitztum.
- 15 Sei deinen Ordnungen soll mein Sinnen weilen
Und mein Blick bei deinen Pfaden.
- 16 Sei deinen Satzungen sei meine Lieblingslust,
Nicht will ich vergessen deines Wortes.

Gimel.

- 17 Gütig zeig dich deinem Knechte, daß ich lebe,
So will ich beobachten dein Wort.
- 18 Gib offne Augen, damit ich erblicke
Wunderdinge aus deinem Gesetze.
- 19 Gast bin ich auf dieser Erde,
Verbirg nicht vor mir deine Gebote.
- 20 Gemalmt ist meine Seel' in Sehnsucht
Nach deinen Rechten allezeit.
- 21 Gedrohet hast du den Uebermütigen,
Verflucht sind die von deinen Geboten abirren.
- 22 Gehöhn und Schimpf ziehe hinweg von mir,
Denn deine Zeugnisse beacht' ich.
- 23 Gleichviel ob Fürsten sitzen, sich wider mich bereden:
Dein Knecht sinnt über deine Satzungen.
- 24 Gleichwol sind deine Zeugnisse mein Ergötzen,
Die Leute meines Rathes.

Daleth.

- 25 Dahingelegt in den Staub ist meine Seele,
Belebe mich nach deinem Worte.
26 Darlegt' ich meine Wege und du erwidertest mir,
Lehre mich deine Satzungen.
27 Den Weg deiner Ordnungen mache mich verstehen,
So will ich sinnen über deine Wunder.
28 Dahinschmilzt meine Seele vor Kummer,
Richte mich auf nach deinem Worte.
29 Den Weg der Lüge thu' fern von mir,
Und mit deiner Unterweisung begnade mich.
30 Den Weg der Treue hab' ich erwählt,
Deine Rechte gemacht zum Augenmerk.
31 Dahingegeben bin ich an deine Zeugnisse;
Jahve, mache mich nicht zuschanden.
32 Den Weg deiner Gebote lauf' ich,
Denn du weitest mir das Herz.

He.

- 33 Handleite mich, Jahve, den Weg deiner Satzungen,
Daß ich ihn einhalte bis aufs Letzte.
34 Hellen Verstand gib mir, daß ich ware dein Gesetz
Und es beobachte mit ganzem Herzen.
35 Einführe mich auf dem Steige deiner Gebote,
Denn an dem hab' ich Lust.
36 Herzliche Neigung gib mir zu deinen Zeugnissen,
Und nicht zum Eigennutz.
37 Halte ab meine Augen zu sehn auf Eitles,
Kraft deiner Wege belebe mich.
38 Heiß' erfüllen sich deinem Knechte deine Zusage,
Als welche wirkt daß man dich fürchte.
39 Hinweg nimm meine Schmach, vor der mir grauet,
Denn deine Rechte sind gut.
40 Heftig verlangt mich ja nach deinen Ordnungen,
Kraft deiner Gerechtigkeit belebe mich.

Vav.

- 41 Und überkommen mögen mich deine Gnaden, Jahve,
Dein Heil gemäß deiner Zusage,
42 Und Rede stehen werd' ich meinem Schmäher,
Denn ich vertraue auf dein Wort.
43 Und entziehe nicht meinem Munde das Wort der Wahrheit gänzlich,
Denn auf deine Rechte harr' ich.
44 Und ich möchte beobachten dein Gesetz beständig,
Auf immer und ewig,
45 Und möchte einhergehn auf weitem Raum,
Denn nach deinen Ordnungen frag' ich.
46 Und will reden von deinen Zeugnissen vor Königen,
Und werde nicht zuschanden werden.
47 Und werde mich ergötzen an deinen Geboten,
Die ich liebgewonnen,
48 Und aufheben meine Hände zu deinen Geboten [die ich liebgewonnen],
Und über deine Satzungen sinnen.

Sain.

- 49 Sei eingedenk' des Worts an deinen Knecht
Darob daß du mich hoffen heißest.
50 Sei das mein Trost in meinem Elend,
Daß dein Wort mich neubelebt hat.

- 51 Spottſüchtig ſind Uebermüt'ge mir begegnet —
Von deinem Geſetze bin ich nicht abgewichen.
52 So oft ich dachte deiner Rechte von Ur her, Jahve,
Da tröſtete ich mich.
53 Siedheiß ergriff mich Unmut ob der Frevler,
Die dein Geſetz verlaſſen.
54 Süße Lieder ſind mir deine Satzungen
Im Hauſe meiner Pilgrimschaft.
55 Spät in der Nacht deines Namens, Jahve, gedenkend
Hielt ich Treue deinem Geſetze.
56 So iſt beſchieden mir:
Daß ich deine Ordnungen ware.

Heth.

- 57 Herr! mein Theil biſt du,
Ich gedenke zu beobachten deine Worte.
58 Herzinniglich ſieh' ich dich an:
Sei hold mir nach deiner Zusage.
59 Hin und her bedenkend meine Wege
Kehrt' ich meine Füße zu deinen Zeugnissen.
60 Haſtig und ohne Zaudern ſchick' ich mich an
Zu beobachten deine Gebote.
61 Herum um mich ſind Frevler-Stricke —
Dein Geſetz vergaß' ich nicht.
62 Halbnachts ſteh' ich auf zu danken dir
Ob der Rechte deiner Gerechtigkeit.
63 Hinzu zu allen die dich fürchten geſell' ich mich,
Und zu denen die deine Ordnungen beobachten.
64 Herr! deiner Gnade iſt voll die Erde,
Deine Satzungen lehre mich.

Teth.

- 65 Freulich haſt du gehandelt an deinem Knechte,
Jahve, nach deinem Worte.
66 Saktvolles Urtheil und Erkenntnis lehre mich,
Denn an deine Gebote glaub' ich.
67 Tief in Irrtum war ich, bevor ich zu leiden hatte,
Und nun beobachte ich deine Aussage.
68 Traut biſt du und traulich handelnd,
Lehre mich deine Satzungen.
69 Erg brauen wider mich Uebermütige —
Ich ware mit ganzem Herzen deine Ordnungen.
70 Ealzig wie Schmeer iſt ihr Herz —
Ich hab' an deinem Geſetze mein Ergötzen.
71 Langſam war's mir, daß ich mit Leiden belegt ward,
Damit ich lernte deine Satzungen.
72 Tauſende Goldes und Silbers ſind mir nicht ſo lieb,
Als das Geſetz deines Mundes.

Jod.

- 73 Ich bin von deinen Händen gewirkt und hergerichtet —
Mach mich verſtändig, daß ich lerne deine Gebote.
74 Indem die dich fürchten mich ſehen, mögen ſie ſich freuen,
Denn auf dein Wort harre ich.
75 Ich weiß, Jahve, daß Gerechtigkeit deine Gerichte
Und daß in Treue du mich gedemütigt.
76 Annewerden laß mich deine Gnade mir zur Tröſtung,
Nach deiner Verheißung an deinen Knecht.

- 77 Ja überkommen möge mich dein Erbarmen, daß ich lebe,
Denn dein Gesetz ist mein Ergötzen.
78 In Schande müssen's Uebermütige, daß sie mich niedergelogen, büßen —
Ich, ich sinne über deine Ordnungen.
79 In Gemeinschaft mit mir mögen treten die dich fürchten
Und die deine Zeugnisse kennen.
80 Immer und ganz hange mein Herz an deinen Satzungen,
Auf daß ich nicht zuschanden werde.

Kaf.

- 81 Krank vor Sehnsucht nach deinem Heil ist meine Seele,
Auf dein Wort harre ich.
82 Krank vor Sehnsucht sind meine Augen nach deiner Zusage,
Gedenkend: Wann wirst du mich trösten? —
83 Keineswegs, wenn schon wie ein Schlauch im Qualm geworden,
Vergesse deiner Satzungen ich.
84 Kurz sind ja deines Knechtes Tage,
Wann wirst du an meinen Verfolgern vollziehn Gericht? —
85 Klaffende Gruben haben Uebermütige mir gegraben,
Sie, die nicht geartet nach deinem Gesetze,
86 Keins deiner Gebote, das nicht treugemeint wär';
Lügnerisch verfolgen sie mich: hilf mir!
87 Raum fehlt etwas, daß sie mich hinweggetilgt im Lande,
Doch ich verlasse deine Ordnungen nicht.
88 Kraft deiner Gnade belebe mich wieder,
So will ich beobachten das Zeugnis deines Mundes.

Lamed.

- 89 Lebensbeständig auf ewig, Jahve,
Hat dein Wort seinen Stand im Himmel.
90 Fängs Geschlecht und Geschlecht währt deine Treue:
Du hast die Erde aufgestellt und sie besteht.
91 Leistend Folge deinen Entscheidungen steht man noch heute,
Denn alle Wesen sind deine Knechte.
92 Fängst, wenn dein Gesetz nicht mein Ergötzen,
Wär ich vergangen in meinem Elend.
93 Lebenslang vergess' ich nicht deiner Ordnungen,
Denn durch sie hast du mich neubelebt.
94 Laß Heil mir widerfahren, dein bin ich;
Deinen Ordnungen frag' ich ja nach.
95 Sauern mir Frevler auf, mich zu verderben —
Ich habe Acht auf deine Zeugnisse.
96 Soos alles Vollkommen ist, wie ich gesehen, Hinfall,
Doch dein Gebot ist ohne alle Schranken.

Mem.

- 97 Sinniglich lieb hab' ich dein Gesetz,
Den ganzen Tag ist es mein Sinnen.
98 Mehr als meine Feinde machen weise mich deine Gebote,
Denn auf ewig sind sie mein Theil.
99 Mehr als alle meine Lehrer bin ich einsichtig,
Denn deine Zeugnisse sind mir Ziel des Sinnens.
100 Mehr als Alte bin ich verständig,
Denn deine Ordnungen beacht' ich.
101 Meiden allen bösen Pfad lass' ich meine Füße,
Auf daß ich halte dein Wort.
102 Misachtend verlass' ich deine Rechte nicht,
Denn du hast mich unterwiesen.
103 Meinem Gaumen, wie lieblich sind ihm deine Zusagen,
Mehr als Honig meinem Munde!

- 104 Mit deiner Ordnungen Hülfe bin ich verständig,
Darum hass' ich allen Lügenpfad.

Nun.

- 105 Nur dein Wort ist Leuchte meinem Fuße
Und Licht meinem Steige.
106 Nachdem ich geschworen, hielt ich's aufrecht:
Zu beobachten die Rechte deiner Gerechtigkeit.
107 Nieder gebeugt bin ich gar sehr —
Jahve, belebe mich nach deinem Wort!
108 Nimm huldvoll auf, Jahve, meines Mundes Spenden,
Und deine Rechte lehre mich.
109 Nun und immerdar ist meine Seele in meiner Hand,
Doch dein Gesetz vorgess' ich nicht.
110 Nachstellen schlingenlegend Frevler mir,
Doch irr' ich von deinen Ordnungen nicht ab;
111 Nahm zum ewigen Besitztum deine Zeugnisse,
Denn sie sind meines Herzens Wonne;
112 Neigte mein Herz auszuüben deine Satzungen
Auf ewig, bis aufs Letzte.

Samech.

- 113 Seitwärts Hinkende hass' ich
Und dein Gesetz lieb' ich.
114 Sturmdach und Schild bist du mir,
Auf dein Wort harr' ich.
115 Steht ab von mir, ihr Uebelthäter —
Ich will waren meines Gottes Gebote.
116 Sei mein Halt nach deiner Zusage, so werd' ich leben,
Und laß mich nicht zuschanden werden an meiner Hoffnung.
117 Stütze mich, so widerfährt mir Heil,
Und schaun will ich auf deine Satzungen fort und fort.
118 Sonder Werth sind dir alle deinen Satzungen Entirrende,
Denn Lüge ist ihr Truggewebe.
119 Sämtliche Erden-Frevler schaffst du weg als Schlacken,
Darum hab' ich lieb deine Zeugnisse.
120 Starr von Schauer vor dir ist mein Fleisch,
Und vor deinen Rechten hab' ich Furcht.

Ajin (Een).

- 121 Erfüllt hab' ich Recht und Gerechtigkeit,
Nicht überlassen wirst du mich meinen Bedrückern.
122 Eintritt für deinen Knecht zum Guten,
Nicht mögen bedrücken mich Uebermütige.
123 Es schmachten meine Augen nach deinem Heile
Und nach der Zusage deiner Gerechtigkeit.
124 Erweis dich an deinem Knecht nach deiner Gnade,
Und deine Satzungen lehre mich.
125 Ein Knecht dir bin ich, gib mir Verstand,
Daß ich erkenne deine Zeugnisse.
126 Einzugreifen für Jahve ist an der Zeit:
Sie haben verungültigt dein Gesetz.
127 Ebendeshalb hab' ich lieb deine Gebote
Mehr als Gold und als Feingold.
128 Ebendeshalb heiß' ich gut alle Anordnungen von allem,
Allen Lügenpfad hass' ich.

Phe (Pe).

- 129 fernab vom Gewöhnlichen sind deine Zeugnisse,
Darum nimmt sie meine Seele war.

- 130 falten deine Worte sich auseinander, wird es helle,
Indem Einfältige Verstand gewinnen.
131 Fassungsbegierig that ich weit den Mund auf,
Denn nach deinen Geboten verlang' ich.
132 füge dich zu mir und begnade mich,
Wie es recht ist gegen die Liebhaber deines Namens.
133 festige meine Schritte durch dein Geheiß,
Und laß nicht herrschen über mich etwelches Unheil.
134 frei mache mich von Menschen-Drucke,
Und beobachten will ich deine Ordnungen.
135 Verkclare dein Antlitz gegen deinen Knecht
Und lehre mich deine Satzungen.
136 fluten von Wasser rinnen nieder meine Augen
Darob daß man nicht beobachtet dein Gesetz.

Zade.

- 137 Du eigen ist dir Gerechtigkeit, Jahve,
Und gerade sind deine Gerichte.
138 Nur Pflicht gemacht hast du in Rechtlichkeit deine Zeugnisse
Und in Treue gar sehr.
139 Vernichtung droht mir mein Eifern,
Denn vergessen haben deiner Worte meine Dränger.
140 Zusatzfrei gediegen ist deine Aussage,
Und dein Knecht hat sie lieb.
141 Zwar jung bin ich und verachtet,
Doch deiner Ordnungen vergess' ich nicht.
142 Du ewgen Zeiten ist deine Gerechtigkeit das Rechte
Und dein Gesetz Wahrheit.
143 Zwang und Drangsal haben mich betroffen,
Doch deine Gebote sind mein Ergötzen.
144 Du ewgen Zeiten sind deine Zeugnisse das Rechte,
Gib mir Verständnis, daß ich lebe.

Kof.

- 145 Kraftvollst rufe ich — erwidre mir;
Jahve, deine Satzungen will ich waren!
146 Komm mir zu Hilfe, wenn ich zu dir rufe,
Und beobachten will ich deine Zeugnisse!
147 Staum daß der Morgen graute, steht' ich schon;
Auf dein Wort harrete ich.
148 Keine Nachtwache beginnt, der meine Augen nicht zuvorkämen,
Zu sinnem über deine Aussage.
149 Stunde nimm von meinem Ruf nach deiner Gnade,
Jahve, deinen Rechten gemäß belebe mich.
150 Kommen heran Schandbarem Nachjagende,
Die von deinem Gesetze sich entfernen:
151 Kommt um so näher du, o Jahve,
Und all deine Gebote erwahren sich.
152 Klar ist vorlängst mir aus deinen Zeugnissen,
Daß du für ewig sie gegründet.

Resch.

- 153 Reiß heraus mich, ansehend mein Elend,
Denn deines Gesetzes vergess' ich nicht.
154 Rechtsbeistand sei mir und erlöse mich,
Deiner Aussage gemäß belebe mich.
155 Ruchlosen ist ferngerückt das Heil,
Denn nach deinen Satzungen fragen sie nicht.

- 156 Reich ist dein Erbarmen, Jahve,
Nach deinen Rechten belebe mich.
157 Recht viel sind meiner Verfolger und Dränger,
Von deinen Zeugnissen weich' ich nicht.
158 Richtete ich auf Treubruchige den Blick, so graute mir,
Dieweil deine Aussage sie nicht achten.
159 Rücksicht nimm, daß deine Ordnungen ich liebe,
Jahve, nach deiner Gnade belebe mich.
160 Rechn' ich, ist deines Wortes Summe Wahrheit,
Und ewig ist jeglich Recht deiner Gerechtigkeit.

Sin, Schin.

- 161 Schuldlos verfolgen Fürsten mich,
Aber vor deinen Worten schauert mein Herz.
162 Schwelgend in Freude bin ich über deine Aussage,
Wie einer der große Beute findet.
163 Scheinglauben hass' ich und habe davor Abscheu,
Dein Gesetz hab' ich lieb,
164 Schwinge siebenmal täglich preisend zu dir mich auf
Ob der Rechte deiner Gerechtigkeit.
165 Schatzreich an Frieden sind die dein Gesetz lieben,
Und an nichts kommen sie zu Falle.
166 Schauend erwartungsvoll auf dein Heil, Jahve,
Ueb' ich aus deine Gebote.
167 Scheu und streng hält meine Seel' über deinen Zeugnissen
Und liebgewonnen hab' ich sie sehr.
168 Scheu und streng halt' ich auf deine Ordnungen und Zeugnisse,
Denn all meine Wege sind dir gegenwärtig.

Thav (Tav).

- 169 Thronauf zu dir, Jahve, nahe mein Hilfschrei,
Nach deinem Worte gib mir Verständnis.
170 Thronauf zu dir komme mein Flehen,
Nach deiner Zusage rette mich.
171 Thauen von Lobpreis sollen meine Lippen,
Daß du deine Satzungen mich lehrest.
172 Thut sich auf der Mund, so gelte es deiner Aussage,
Denn all deine Gebote sind Rechtgemäßheit.
173 Thatkräftig mir zu helfen zeige deine Hand sich,
Denn deine Ordnungen hab' ich erwählt.
174 Theilszuhaben an deinem Heil, Jahve, ersehne' ich,
Und dein Gesetz ist mein Ergötzen.
175 Theilhaft neuen Lebens werde meine Seele zu preisen dich,
Und deine Rechte mögen mir beistehn.
176 Thät ich mich verirren — wie ein verloren Schaf suche deinen Knecht,
Denn deiner Gebote vergess' ich nicht.

An das in gnomenartigem Gewinde-Stil geschriebene *Hodu* Ps. 118 schließt sich der durchaus gnomisch-didaktische Ps. 119, der aus 176 masor. Vv., strofisch angesehen: Distichen besteht, welche nach den 22 Buchstaben des Alphabets in 22 Gruppen zerfallen (von den Alten *ὀγδοάδεις* oder *octonarii* dieses Ps. *literatus* s. *alphabetites* genannt), denn jede Gruppe enthält 8 Vv. (Distiche), deren jeder mit demselben Ordnungsbuchstaben beginnt ($8 \times 22 = 176$); die lat. Psalterien enthalten (wie *Psalt. Veronense* und urspr. wol alle alten griechischen) vor jeder Gruppe den Buchstabennamen, das syrische die Buchstabenzeichen, und in dem Complutenser Bibelwerke wie auch anderwärts beginnt mit jeder Gruppe eine neue Zeile. Der Talmud *b. Berachoth* sagt von diesem Ps.: ארריא ברסניא אלפין (er besteht aus 8 א

u. s. w.), die Masora nennt ihn **אלמא ביהא רבא**, der Midrasch darüber heisst **מדרש ביהא אלמא** und die Pesikta **מסיקתא דרשבנא אסי**. In unserer deutschen Bibelübers. hat er die treffende Ueberschr.: Der Christen gülde ABC vom Lob, Liebe, Kraft und Nutz des Wortes Gottes, denn es wird hier in unerschöpflicher Fülle ausinandergelegt was das Wort Gottes dem Menschen ist und wie der Mensch sich zu ihm zu verhalten hat; die Masora bemerkt, daß der Ps. nur den Einen v. 122 enthält, in welchem nicht wie in allen 175 andern sich irgend eine Bez. auf das Wort der Offenbarung findet¹ — eine durch den ganzen Ps. hindurchgehende vielgliedrige Synonymenkette. Bei dieser künstlichen fein ausgedachten und durchgeführten Anlage mag es auch nicht zufällig sein, daß die Anrede **יהוה** 22 mal vorkommt, wie Bengel bemerkt hat: *bis et vicesies pro numero octonarium*.

Es haben sich aber über diesen Ps. allerlei falsche Ansichten festgesetzt. Köster v. Gerl. Hgst. Hupf. verzichten auf Nachweisung irgendwelcher Planmäßigkeit und finden hier eine Spruchreihe ohne innern Fortschritt und Zus. Ew. beginnt gleich mit dem Irrtum, daß wir das lange Gebet eines alten erfahrenen Lehrers vor uns haben. Aus v. 9 f. ist aber klar, daß der D. selbst ein **נער** ist, was sich auch durch v. 99 und 100 bestätigt. Der D. ist ein junger Mann, der sich in einer deutlich beschriebenen Lage befindet: er wird gehöhnt, bedrückt, verfolgt, und zwar von Verächtern des göttlichen Worts (denn Abfall umgibt ihn ringsum), insbes. von einer der wahren Religion feindlichen Regierung v. 23. 46. 161.; er liegt in Banden (v. 61 vgl. 83), des Todes gewärtig (v. 109), und erkennt in seinem Leiden zwar Gottes heilsame Demütigung und Gottes Wort ist darin sein Trost und seine Weisheit, aber er sehnt sich auch nach Hülfe und fleht darum — der ganze Ps. ist ein Gebet um Beständigkeit inmitten einer gottlosen, entarteten Umgebung und in großer Trübsal, welche durch den Schmerz über den herrschenden Abfall gesteigert wird, und Gebet um endliche Errettung, welche in der Gruppe כ sich bis zu dem inständigen *wie lange!* steigert. Hat man diese scharf ausgeprägte Physiognomie des Ps. erkannt, so wird man den innern Fortschritt nicht vermissen. Nachdem der D. die Treue gegen Gottes Wort gepriesen (א) und als die Tugend aller Tugenden bez. hat, die dem Jüngling frommt und welcher er sich befeißigt (ב), bittet er inmitten höhrender und verfolgender Umgebung um die Gnade der Erleuchtung (ג), der Befestigung (ד), der Bewahrung (ה), treffenden und freudigen Bekenntnisses (ו); Gottes Wort ist sein Tichten und Trachten (ז), er hält sich zu denen die Gott fürchten (ח), und erkennt zwar das Heilsame seiner Demütigung (ט), aber bedarf des Trostes (י) und seufzt: *wie lange!* (כ). Ohne das ewige feste machtvolle Wort Gottes würde er verzagen (כ), dieses ist in schwieriger Lage seine Weisheit (כ), ihm hat er Treue geschworen und hält sie als Verfolgter (כ), verabscheut und verachtet die Abtrünnigen (כ). Er wird bedrückt, aber Gott wird ihn nicht unterdrücken lassen (כ), nicht das gottlose Treiben, das ihm Thränenströme erpreßt, über ihn herrschen lassen (כ), über ihn, den Kleinen (noch Jugendlichen) und Verachteten, den der Eifer über die herrschende Gottvergessenheit verzehrt (כ). Möchte Gott sein Rufen bei Tag und Nacht hören (כ), bald ihn erquickern mit seinem hilfreichen Erbarmen (כ), *dér*, von Fürsten verfolgt, fest an ihm hanget (כ), ihn suchen, das verein-

1) In jedem v. — lautet die masor. Bem. zu v. 122 — findet sich, ausgen. nur v. 122, einer der zehn (auf die zehn Grundworte des sin. Gesetzes deutenden) Ausdrücke: **אמירה**, **דבור**, **ערוה**, **דברך**, **משפט**, **פקיד**, **צווי** (Anbefehlung), **חוק**, **חוריה**, **צדק** (nach a. L.A. צדק).

zelte und so sehr gefährdete Schäflein (ר). Die Grundged. der einzelnen Ogdoaden sind damit nicht erschöpft und lassen sich wol noch geschickter wiedergeben, aber schon so zeigt sich, daß der Ps. nicht des Zus. und der Fortbewegung ermangelt und daß es keine selbstgemachte, sondern eine in den öffentlichen Verhältnissen begründete Lage und Stimmung ist, aus welcher diese vielstimmige Lobpreisung des göttlichen Worts als Frucht der Lehre hervorgegangen ist. Nahe liegt die Vermutung, die Abfassung des Ps. falle in jene Zeiten der griechischen Herrschaft, in welcher die Regierung feindlich war und eine große regierungsfreundliche Partei aus den Juden selbst alle entschiedenen Bekenner der Tōra verfolgte. „Mit Sicherheit behaupten läßt sich — sagt Hitz. — daß der Ps. im maccabäischen Zeitalter von einem in heidnischen Gefangenschaft befindlichen namhaften Israeliten verfaßt ist.“ Es ist wenigstens wahrscheinlich, daß das Flechtwerk eines so langen Psalms, welches bei aller Künstlichkeit von Anfang bis zu Ende uns in die sanfte Schmerzensmüde eines Confessors blicken läßt, die Arbeit eines Eingekerkerten ist, welcher sich mit dieser Zusammenflechtung seiner Klagen und Trostgedanken die Zeit kürzte.

V. 1—8. Das achtfache א: Selig die sich nach Gottes Wort halten; der D. wünscht einer derselben zu sein. Der in größtem Maßstab alphabetische Ps. beginnt angemessen nicht blos mit einfachem (112, 1), sondern zwiefachem אָשִׁירֵי. Es gilt in erster Linie den *integri viæ* (vitæ). In v. 3 geht die Beschreibung der Seliggepriesenen weiter. Mit präsentischen Fut. wechseln als Bez. des Gewohnten Perfekta. In v. 4 drückt אָשִׁירֵי den Zweck des Anbefehlens aus wie in v. 5 Ziel der Richtung. אָשִׁירֵי (woraus אָשִׁירֵי 2 K. 5, 3) ist aus אָשִׁירֵי (S. 268 oben) und אָשִׁירֵי (אָשִׁירֵי) zusammengesetzt und bed. also *o si*. Zu אָשִׁירֵי vgl. Spr. 4, 26., LXX καὶ τοὺς θυγατέρας. In 6^b wird das rückbezügliche אָשִׁירֵי von neuem entfaltet: alsdann, wenn ich nämlich. „Rechte deiner Gerechtigkeit“ sind die Gottes Gerechtigkeit zum Ausdruck und Vollzuge bringenden Entscheidungen über Recht und Unrecht. אָשִׁירֵי bez. sich auf die Schrift in Zusammenhalt mit der Geschichte.

V. 9—16. Das achtfache ב: Nach Gottes Wort sich haltend wandelt ein Jüngling unsträflich; der D. will das und erbittet sich dazu Gottes Gnadenbeistand. Seinen Weg oder Wandel reinigen (וְדָבַר vgl. 73, 13. Spr. 20, 9) bed. ihn von Befleckung der Sünde rein (וְדָבַר יָדָבֵר) stechen, in die Augen stechen *nitere*¹, s. Fleischer zu Levy's Chald. Wörterb. 1, 424) erhalten oder ihrer entledigen. Auf die Frage 9^a ist 9^b die Antwort; אָשִׁירֵי bed. *custodiendo semetipsum*, denn אָשִׁירֵי kann auch ohne אָשִׁירֵי „sich hüten“ bed. Jos. 6, 18. Mit אָשִׁירֵי wechselt durchweg das altklassische (z. B. 18, 31) אָשִׁירֵי, beide kollektiv gemeint. Man birgt (אָשִׁירֵי) das Wort im Herzen, wenn man es stets gegenwärtig hat, nicht blos als äußere Vorschrift, sondern als innerliche Triebfeder in Gegens. zu selbstischem Handeln (Iob 23, 12). In v. 12 bahnt sich der D. durch Anbetung den Weg zur Bitte. אָשִׁירֵי v. 13 meint nicht Auf-, sondern Erzählung wie Dt. 6, 7. אָשִׁירֵי ist Plur. zu אָשִׁירֵי, אָשִׁירֵי v. 38 dagegen zu אָשִׁירֵי, beide von Gottes

1) Den Sinn von *νιτρε* (s. oben S. 352) erhält das Wort wie אָשִׁירֵי und אָשִׁירֵי von der Bed. des Ueberstrahlens = Ueberwältigens aus.

Selbst- und Willensbezeugung im Wort der Offenbarung. **כָּל** bed. nach v. 162 „wie über“ (kurz für **כָּל־עָלָה**), nicht: gleichsam mehr als (Olsh.), das **כָּ** wäre bei dieser Fassung nur störend. Ueber das schon 44,13. 112,3 vorgekommene **הוֹן** (v. **הוֹן** **הוֹן** leicht *levem* sein) *aisance*, Gemächlichkeit, Wolhabenheit, concr. Güter, Vermögen s. Fleischer zu Levy's Chald. Wörterb. 1, 423 f. **אֲרֵי־חַיִּיךָ** v. 15 sind die in Gottes Wort vorgezeichneten Bahnen; diese will er geflissentlich im Auge behalten.

V. 17—24. Das achtfache **ג**: Das ist sein Lebenszweck, er will es in Furcht vor dem Fluch des Abfalls, will es auch wenn er deshalb verfolgt wird. Es heißt v. 17 nur **אֲחִיכָה** wie 118, 19., nicht **וְאֲחִיכָה** wie v. 77. 116. 144.: die *apodosis imper.* beginnt erst mit **וְאֲחִיכָה**, wogegen **אֲחִיכָה** das Gute selbst ist, um dessen Erweisung der D. bittet. **ג** 18^a ist *imp. apoc.* Pi. für **גִּלָּה** wie **ג** Dan. 1, 12. **נֶסְלֵאִיר** heißt alles Uebernatürliche und Geheimnisvolle, welches dem gemeinen Verstand unfasslich und der Glaubenserkenntnis anheimgegeben ist. Die Tóra enthält unter der Oberfläche ihres Buchstabens eine Fülle solcher **נֶסְלֵאִיר**, in welche nur Augen, denen Gott die Decke natürlicher Kurzsicht weggezogen, hindurchblicken; deshalb die Bitte v. 18. Auf der Erde haben wir keine bleibende Stätte, wir herbergen da wie in der Fremde (v. 19. 39, 13. 1 Chr. 29, 15); Notker übers. *incola* der Vulg. durch *ellende* d. i. andersländisch, fremd, denn Elend ist aus ahd. *elilenti* anderes Land, Fremde, Verbannung, Gefangenschaft entstanden. Deshalb bittet der D. v. 19., daß Gott ihm seine Gebote, diese Verhaltensregeln auf der Lebensreise, in lebendigem Bewußtsein erhalten möge. Dahin geht nach v. 20 seine Sehnsucht. **גֵּרָם** (*Hi.* Thren. 3, 16) bed. zermalmten **جَرَسَ** und hier wie aram. **גֵּרָם**, **גֵּרָם** zermalmst s.; **לְתַאֲבָה** (von **תַּאֲבָה** v. 40. 174., einem secundären Gebilde von **אָבָה**) gibt die Gemütsrichtung an, in oder bei welcher die Seele sich so bis zur Zermalmung überwältigt fühlt: es ist Zermalmung vor Verlangen nach Gottes Rechten, nämli. nach immer gründlicherem Wissen derselben. In v. 21 trifft LXX den Sinn des D. wahrsch. besser als die Punktation, indem sie *ἐνκαταράται* zu 21^b zieht, so daß 21^a aus zwei Worten wie 59^a 89^a besteht, wonach auch Kamphausen übers.; denn **אֲרִירָם** als Attribut ist unpoetisch und als Prädicatsacc. gesucht, wogegen es naturgemäß als

Präd. vor **הַשְׁגִּים שְׂמִצְוֹתֶיךָ** tritt: verflucht (**אָרַר** = **הָרַע** *detestari*), nämli. von Gott. Für **גָּל** „wälze“ (v. **גָּלָל** Jos. 5, 9) ist v. 22 (**מָלָה**) **גָּל** „decke ab“ = **גָּלָה** wie v. 18 punktirt, indem die Schmach als Verhüllung (wie z. B. 69, 8) gedacht ist, vgl. Jes. 22, 8 (viell. auch Thren. 2, 14. 4, 22., wenn dort **גָּלָה** **גָּל** „die Decke auf etw. hinwegthun“ bed.). **ג** 23^a hat wie Jer. 36, 25 den Sinn von **גִּבְרִי** *etiamsi*, **ג** 24^a den Sinn von gleichwol *ὅμως* Ew. §. 354^a. Zu **נִגְבֵּר בְּ** (reciprok) vgl. Ez. 33, 30. Fehmgerichtartig setzen sich Fürsten hin und besprechen sich wie sie ihn unschädlich machen können.

V. 25—32. Das achtfache **ד**: Er ist in tiefer Bekümmernis und bittet um Tröstung und Befestigung durch Gottes Wort, dem er sich ergeben. Seine Seele ist bei solcher Verkennung und Aechtung dem Staube angeheftet (44, 26), unfähig sich emporzurichten; er erbittet sich 25^b neue Lebenskraft und Lebensfreudigkeit (**חַיִּי** wie 71, 20. 85, 7) von Gott

in Gemäßheit und auf Grund seines Wortes. Er hat seinen Wandel bis ins Einzelne Gotte hererzählt und ist nicht ohne Antwort geblieben, die ihn seines Wolgefallens vergewissert hat; möge er ihn denn im Verständnis seines Wortes immer weiter fördern, damit er, wenn auch Menschen gegen ihn sind, doch Gott für sich habe v. 26. 27. In v. 28 erneuert sich die v. 25 ausgesprochene Klage und Bitte; לֵבִי geht auf die in dem Triefen der Thränen gleichsam hinschmelzende Seele, לֵב ist ein spätsprachiges *Pi*. aramäischer Bildung. In v. 29. 30 stehen der Weg der Lüge oder des Treubruchs und der Treue oder des Beharrens in der Wahrheit einander entgegen. דָּבָר ist mit dopp. Acc. verbunden, indem דִּבְרֵי nicht den starren Begriff fixirter Lehre, sondern lebendiger erfahrungsmäßiger Belehrung hat. שָׁמַר (kurz für לִנְקֹד שׁוּר 16, 8) bed. hinstellen, näml. als vor Augen stehende *norma normans*. Er haftet an Gottes Zeugnissen; möge J. die Hoffnung die ihm daraus erwächst verheißungsgemäß nicht täuschen v. 31. Er läuft d. i. wandelt frisch und fröhlich den Weg der Gebote Gottes, denn dieser macht ihm das Herz weit, indem er dem Verfolgten Freudigkeit des Bekenntnisses und Zuversicht der Hoffnung verleiht und erhält.

V. 33—40. Das achtfache דָּבָר : Er bittet weiter um Unterweisung und Leitung, um den Abwegen der Selbstsucht und der Verläugnung zu entgehen. Das auch sonst als *acc. adv.* gebräuchliche N. עָקַב in der Bed. *ad extremum* (v. 33 u. 112) ist unsrem D. eigen: אֶעֱרֹךְ (mit gemäß der Hauptform gefärbtem *Schebá*) geht auf רָרַךְ zurück. In der Bitte הִבְרִינִי (6 mal in diesem Ps.) ist הִבְרִין causativ wie Iob 32, 8 und öfter in nachexil. Schriften. בָּצַע bed. v. בָּצַע *abscindere*, wie ἀπέκοψας an $\text{αἰτίου$ anklingt, Gewinn und Erwerb durch Abbruch, den man dem Nächsten thut, durch Schmälerung seines Eigentums, durch Raub, Trug, Erpressung (1 S. 8, 3), dann als Lastername Habsucht und überb. Selbstsucht. שָׁוָא heißt was ohne realen d. i. ohne göttlichen Gehalt ist, widergöttliche Lehre und Leben. בְּרִיכָה ¹ ist defektiver Plur., vgl. הִסְרָה v. 41. וַיִּשְׁמָעֵהָ v. 43 u. ö. Aufriechung v. 38 ist s. v. a. Verwirklichung der göttlichen Zusage; der Relativsatz $\text{אֲשֶׁר לִירְאָתְךָ}$ ist nicht nach v. 85 (wo der Ausdruck anders) auf לִבְרִיכָה zu bez., sondern auf אֶתְרִיכָה : erfülle deinem Knechte deine Zusage, als welche (*quippe quare*) darauf, daß man Furcht vor dir gewinne und darin zunehme, abzielt, vgl. 130, 4. 40, 4. Die Schmach, die der D. fürchtet v. 39., ist nicht die Schmach des Bekenntnisses, sondern der Verläugnung; danach sind בְּשִׁפְטֶיךָ nicht Gottes Gerichte, sondern geoffenbarte Rechte: diese sind gut, indem demj., welcher sie hält, wol ist und wol geschieht. Darauf, daß er mit Herzensverlangen auf Erkenntnis und Erlebnis dieser gerichtet ist, kann er sich vor Gott berufen und darauf gründet er die Bitte, daß Gott kraft seiner Gerechtigkeit d. i. Strenge, mit welcher er seine Gnadenordnung, sowol deren Verheißungen als deren Verpflichtungen, aufrecht hält, ihn, den jetzt Todbetrübten und Todmüden, neubeleben möge.

V. 41—48. Das achtfache יָ : Er bittet um die Gnade rechten und

1) Heidenh. u. Baer irrthümlich gegen die Masora: בְּרִיכָה mit *Jod. plur.*

furchtlos freudigen Bekenntnisses. Die LXX übers. v. 41^a: καὶ ἄλλοι ἐπ' ἐμὲ τὸ ἐλπίς σου, mit Recht aber (vgl. v. 77. Jes. 63, 7) haben Trg. Hier. den Plural: Gottes verheißungsgemäße Gnadenerweise werden ihn in den

Stand setzen, seinem חָרַף Schmäher (eig. Rupfer, vgl. خَرَف Lamm = Blätter- oder Gras-Rupfer) gegenüber nicht verstummen zu müssen, sondern ihm auf Grund eigner Erfahrung entgegen zu können; das an sich vieldeutige צָנָה bekommt durch das beigefügte דָּבָר die Bed. Antwort geben (syn. הִשָּׁיב דָּבָר). Auf die Bekenntnispflicht bez. sich auch v. 43. Der Sinn der Bitte ist, daß Gott ihn nicht in den Fall kommen lassen möge, der Wahrheit schlechterdings nicht Zeugnis geben zu können, denn dem der sich dessen vor Gott unwürdig macht, erstirbt das Wort im Munde; der Verf. fürchtet das für sich nicht, denn auf Gottes Rechte לְבָשֶׁת צֶדֶק def. Plur. wie auch v. 149., vgl. zum Beweis v. 156 und v. 175) ist seine Hoffnung gerichtet, auf ihnen steht seine Zuversicht. Die von v. 44 bis 48 folg. Futt. besagen was er durch Gottes Gnade gern thun möchte und zu thun bestrebt ist: einhergehn בְּרַחֲבָה auf breitem Raum (sonst בְּצִרְיָה), also unbeeengt, was hier nicht s. v. a. glücklich, sondern getrost und unbefangen, ohne mich einschüchtern zu lassen, von der innern, nach außen sich kundgebenden Freiheit. In v. 46 übers. die Vulgata: *Et loquebar de (in) testimoniis tuis in conspectu regum et non confundear* — das Motto der Augsburger Confession, wozu es sich zumal bei dieser dem Grundtext nicht entsprechenden historischen Fassung der beiden Zeitwörter eignete. Das Aufheben der Hände v. 48 ist wie beim Gebet 28, 2. 63, 5. 134, 2. 141, 2 u. ö. Ausdruck heftigen sehnlichen Verlangens. Das zweite אֲשֶׁר אֲהַבֵּי ist versehentlicher Wiederholung verdächtig. שֶׁ'יָּהּ (syn. הָיָה) bed. ein an den Gegenstand hingegebenes stilles und lautes Meditiren.

V. 49—56. Das achtfache י: Gottes Wort ist seine Hoffnung und sein Trost bei aller Verhöhnung, und wenn er über die Abtrünnigen sich ereifert ist Gottes Wort seine Beruhigung. Da es v. 49 nicht דָּבָר, sondern דְּבָרִי heißt, so ist nicht nach 98, 3. 106, 45 zu erkl., sondern: gedenke des zu deinem Knechte geredeten Worts, darum daß du mich hoffen gemacht (*Pi. causat.* wie z. B. שָׁחַח vergessen machen Gen. 41, 51) d. i. verheißend mich eines seligen Ausgangs getröstet und darauf hin meine Erwartung gerichtet hast. Ebendas ist sein Trost in seiner Niedergeschlagenheit, daß Gottes zusagende Aussage ihn neubelebt hat und ihre lebendig machende Kraft an ihm beweist. In הלִיצוּנִי (הלִיצוּנִי) *ludificantur* deutet sich an, daß die יוֹרִים eben לִצִּים Frivole, Libertins, Freigeister sind (Spr. 21, 24). בְּשִׁשְׁטִיקָי v. 52 sind die seit grauer Vorzeit geoffenbarten, gültigen, bewährten Rechte Gottes; in der Erinnerung an diese, welche je nach dem Verhältnis, das man zu ihnen einnimmt, des Menschen Geschick bestimmen, fand der D. Trost; man kann übers.: da tröstete ich mich, oder nach jüngerem Gebrauch des *Hithpa.*: ward ich getröstet. Ueber וְלִצְנָא *aestus* s. 11, 6 und zur Sache v. 21. 104. „Haus der Pilgrimschaft“ nennt der D. das Erdenleben, denn die Erde ist zwar des Menschen 115, 16., aber er hat da keine bleibende Stätte 1 Chr. 29, 15., sein בֵּית עוֹלָם Koh. 12, 5 ist wo anders (s. oben v. 19. 39, 13). Gottes Satzungen sind da

seine זמירה, die ihn geistig laben, die Beschwerden der Wanderung ver-
 süßen und seine Schritte messen und beflügeln. Gottes Name lag ihm bis-
 her nicht bloß bei Tage, sondern auch bei Nacht im Sinne, und infolge
 dessen hat er Gottes Gesetz beobachtet (וַאֲשֶׁר־הוּא, wie noch 5 mal in die-
 sem Ps. vgl. 3, 6., wol zu untersch. von וַאֲשֶׁר־הוּא v. 44). Eben dies, daß er
 Gottes Ordnungen wart (*observat*), ist ihm (zuteil) geworden. Anderen
 ist Anderes beschieden (4, 8), ihm dieses Eine Allernothwendigste.

V. 57—64. Das achtfache ה: Gottes Wort zu verstehen und zu hal-
 ten ist sein Theil, der Gegenstand seines unablässigen Bittens und Dan-
 kens, die höchste Gnade, die ihm widerfahren kann. Nach 16, 5. 73, 26
 gehört חִלְקִי ה' zus.; 57^b ist eine daraus gezogene Folgerung (אֲבִיר ל' wie
 Ex. 2, 14 u. ö.), die vorliegende Vershalbirung bewährt sich. הָלָא פָּנִי ist
 wie 45, 13 Ausdruck liebherzenden anschmiegsamen Bittens, lat. *caput
 mulcere* (*demulcere*). Seine Zukehr zu Gottes Wort bez. der D. v. 59 als
 Folge sorgfältiger Prüfung seiner Handlungen. Es zu beobachten ist er
 seitdem, ohne sich lange mit Fleisch und Blut zu besprechen, rasch und
 freudig entschieden gewesen v. 60., obgleich ihn Nachstellungen böser
 Menschen umringen; der Sinn von הָלָא פָּנִי bestimmt sich nach v. 110., die
 Punktation unterscheidet הָלָא פָּנִי וָדִיִּים und הָלָא פָּנִי Stricke, Bande nicht so
 scharf wie man erwarten dürfte (s. 18, 5 f.), „Banden“ aber vom Sing.
 1 S. 10, 5 (Böttcher §. 800) bed. der Plur. nach vorliegendem Sprachge-
 brauch nirgends. Dankbarkeit treibt ihn Mitternachts (*acc. temp.* wie Iob
 34, 20) aufzustehen, sich niederzuwerfen vor Gott und zu beten. Demge-
 mäß ist er befreundet, steht er nahe (Spr. 28, 24) allen Gottesfürchtigen.
 Aus der Fülle der Gnade Gottes, die nirgends auf Erden sich unbezeugt
 läßt (64^a = 33, 5), erbittet er sich innere Belehrung über sein Wort als
 der Gnaden höchste und liebste.

V. 65—72. Das achtfache ט: Das gute Wort des gütigen Gottes ist
 alles Guten Quell; man lernt es auf dem Wege der Demut. Ueberblickt
 er sein Leben, so sieht er in allem was ihm widerfahren die gute wolmei-
 nende Fügung des Gottes des Heils gemäß dem Heilsplan und der Heils-
 ordnung seines Worts. Die außerpausale Form טִבְּךָ bleibt 65^a bei *Ath-*
nach, obwol kein *Olewejored* vorausgeht (vgl. 35, 19. 48, 11. Spr. 30, 21).
 An Gottes Geboten gläubig haftend kann er zuversichtlich bitten, daß Er
 ihn טִבְּךָ טִבְּךָ וְרֵצוֹ lehre; טִבְּךָ ist ethisch die Fähigkeit, Gutes und
 Uebles zu unterscheiden und jenes herauszufühlen, טִבְּךָ טִבְּךָ Wolverstän-
 digkeit eine Wortpaarung wie לֵב טִבְּךָ Frohsinn. In dieses Verhältnis zu
 seinem Wort hat ihn Gott versetzt, indem er ihn demütigte und so aus
 der Irre zurechtbrachte; אֶתְּךָ 67^b ist wie v. 11 nicht die verheißende,
 sondern die verpflichtende Aussage Gottes. טִבְּךָ heißt Gott als der Men-
 schenfreundliche und טִבְּךָ als der solche Gesinnung Bethätigende; die-
 sen liebevollen Gott erbittet er sich zum Lehrer. In der Treue gegen sein
 Wort läßt er sich nicht irre machen durch all die Lüge, welche Ueber-
 mütige ihm aufschmieren (Böttch.), oder besser absolut (vgl. Iob 13, 4):
 über ihn zusammenschmieren, wahres Wesen wie durch falsche Tünche
 unkenntlich machend (טִבְּךָ ver-, auf-, aneinanderschmieren, wie das Targ.
 Talm. u. Syrische zeigt). Wenn das Herz dieser Leute, die ihn durch Ver-

leumdung zum Zerrbild machen, gegen alle Eindrücke des Wortes Gottes wie mit dickem Schmeer überzogen (Bild der Unempfindlichkeit und Verstocktheit 17, 10. 73, 7. Jes. 6, 10. LXX *ἐις τὸ ὀφθαλμὸν*, *A. ἐλπίαν* *ἰσθῆναι*, *S. ἐμναλῶσθαι*), so hat er dagegen an Gottes Gesetz sein Ergötzen (עֲבָדָה mit Acc.-Obj. nicht des Ergötzten 94, 19 sondern des Ergötzenden). Wie heilsam ist ihm die Leidendsschule gewesen, durch die er dahin gelangt ist! Das Wort aus Gottes Munde ist ihm nun theurer, als der größte irdische Reichtum.

V. 73—80. Das achtfache י: Gott demütigt, aber er erhöht auch wieder nach seinem Worte; darum bittet der D., damit er ein Trostexempel sei für die Gottesfürchtigen zur Beschämung seiner Feinde. Es ist unmöglich, daß Gott den Menschen, der sein Geschöpf ist, verlassen und ihm was ihn wahrhaft glücklich macht versagen sollte, nämlich Verständnis und Erkenntnis seines Wortes; um diese geistliche Gabe bittet der D. v. 73., vgl. zu 73^a Df. 32, 6. Iob 10, 8. 31, 15., und er wünscht v. 74., daß alle die Gott fürchten an ihm mit Freuden ein Beispiel sehen mögen, wie das Vertrauen zu Gottes Wort sich belohnt (vgl. 34, 3. 35, 27. 69, 33. 107, 42 u. a. St.). Er weiß, daß Gottes Gerichte eitel Gerechtigkeit sind d. i. normirt durch Gottes Heiligkeit, aus der sie stammen, und der Menschen Heil, worauf sie abzuwecken, weiß, daß Gott אֲמִינָה (*acc. adv.* für אֲמִינָה בְּ) ihn gedemütigt, es treu mit ihm meinent, denn gerade in der Leidendsschule lernt man den Werth seines Wortes erst recht würdigen, bekommt man seine Kraft zu schmecken. Aber Trübsal, wenn auch versüßt durch Einblick in Gottes heilsame Absicht, bleibt doch immer bitter, daher die wolberechtigte Bitte v. 76., daß doch Gottes Gnade sich erweisen möge ihm zum Troste, gemäß der ihm (יָ) wie 49^a), seinem Knecht, gewordenen Verheißung. עֲבָדָה v. 78 ist statt mit dem Acc. des Rechts oder der Rechtssache, welche verkehrt wird, mit dem Acc. der Person construiert, welcher solche Rechtsverkehrung, solche Bedrückung mittelst Entstellung angethan wird, wie Iob 19, 6. Thren. 3, 36; Chajug liest עֲבָדָה wie v. 61. Den Wunsch v. 79 verstehe man nach 73, 10. Jer. 15, 19 vgl. Spr. 9, 4. 16. Liest man statt וְיִדְרִי (wofür v. 63) nach dem *Chethib* וְיִדְרִי (vgl. v. 125), so ist mit יִדְרִי Zukehr zum Zwecke des Lernens gemeint: ihre Erkenntnis möge sich aus seiner Erfahrung bereichern. Sich selbst aber wünscht er v. 80 vorbehaltloses, mangelloses, wankelloses Festhalten an Gottes Wort, denn nur so ist er vor schmählicher Enttäuschung sicher.

V. 81—88. Das achtfache כ: Diese Aufrichtung nach Gottes Verheißung ist sein Sehnen (בְּקִי) jetzt wo wenig fehlt, daß seine Feinde ihn zu Grunde gerichtet (בְּקִי). Seine Seele und Augen schwächten (בְּקִי wie 69, 4. 84, 3 vgl. Iob 19, 27) nach Gottes Heil, daß es ihm widerfahre, nach Gottes Zusage, daß sie eintreffe. In v. 83 ist כִּי wie 21, 12 u. ö. hypothetisch, hier wie 27, 10 im Sinne von „obschon“ (Ew. §. 362^b). Er läßt Gottes Wort durch nichts aus seinem Bewußtsein drängen, obwol bereits geworden wie ein im Qualme geschwärtzer und zusammengeschrumpfter Schlauch. Die Sitte der Alten, Krüge mit Wein, um diesen früher alt d. i. mild zu machen, über Rauch aufzustellen (s. Rosenmüller), trägt nichts zum Verständnis aus — den vorderhand nicht zu brauchen-

den Schlauch hing man in der Höhe auf, und daß er da den obenhinaus ziehenden Rauch zu bestehen hatte, begreift sich bei dem Mangel der Kamine. Der Vergleichspunkt, in dem wir zumeist mit Hitz. stimmen, ist die Beseitigung des in seinem Verließ fort und fort den Plackereien seiner Verfolger Ausgesetzten. **בְּמִדָּה** v. 84 ist s. v. a. wie wenige. Das Leben hienieden ist kurz, also auch der Zeitraum, innerhalb dessen sich die göttliche Gerechtigkeit offenbaren kann. **שִׁיחִי** (wofür LXX falsch **שִׁיחִי**) Gruben ist ein altes Wort 57, 7. Der Relativsatz 85^b bez. die **יָרִים** als Widerspruch des geoffenbarten Gesetzes, denn daß andern eine Grube zu graben diesem nicht gemäß ist, brauchte nicht gesagt zu werden. Alle Gebote Gottes sind Ausfluß seiner Treue, fordern also auch Treue, eben diese Treue aber macht den D. zum Gegenstande tödtlichen Hasses. Sie haben ihn beinahe schon vertilgt „im Lande“. Gew. übers. man „auf Erden“, aber **בְּשָׂמַיִם** zu Anfang des folg. Octonars ist zu entfernt, um Gegens. dazu zu sein, und lautet auch nicht so (vgl. dagegen **ἐν τοῖς οὐρανοῖς** Mt. 5, 12). Also: im Lande (vgl. 58, 3. 73, 9), wo sie sich für die Alleinberechtigten halten, haben sie ihm schier das Garaus gemacht, ohne seine Glaubenstreue zu erschüttern. Aber er bedarf neuer Gnade, um nicht doch zuletzt zu erliegen.

V. 89—96. Das achtfache **עַד**: Ewig und unvergänglich in steter Selbstbewährung ist Gottes lebens- und trostkräftiges Wort, an welchem der D. ewig halten will. Es hat den Himmel zum Standort und also auch des Himmels Eigenschaften, vor allem himmelgleiche Beständigkeit. Aehnlich spricht Ps. 89 (v. 3) von Gottes Treue, von welcher hier v. 90 sagt, daß sie in Geschlecht und Geschlecht währe; die Erde hat Er schöpferisch hingestellt und sie stehet, als Thatbeweis naml. und Schauplatz seiner endlosen unveränderlichen Treue. Subj. von v. 91 sind nicht Himmel und Erde (Hupf.), denn nur die Erde ist vorerwähnt, die Himmel v. 89 in ungleichartiger Beziehung. Hitz. u. A. sehen das Subj. in **לִבְיָסִי**: Anlangend deine Rechte, so bestehen sie noch heute, aber das folg. **בְּבָרְיָה** fordert für **בְּבָרְיָה** einen andern Sinn: entw. dienstbereiten Hintretens oder, da **לְמַשְׁכָּם** eine gemünzte RA ist Num. 35, 12. Jos. 20, 6. Ez. 44, 24., folgeleistenden Sichgestellens (Böttch.). Das Subj. von **בְּבָרְיָה** will in größter Allgemeinheit gedacht sein (vgl. Iob 38, 15), wie das folg. **הַכֹּל** zeigt: alle Wesen sind Gottes Knechte (Unterthanen) und haben sich deshalb gehorsam und demütig seinen Richtersprüchen zu stellen — **הַיּוֹם** „heute noch“ fügt der D. hinzu, denn diese Richtersprüche sind die in der Tōra invoraus formulirten. Die Freude an diesem ewigfesten alles bedingenden Worte hat den D. in seiner Trübsal aufrechterhalten v. 92. Ihm verdankt der bis in den Tod Verfolgte und Betrübte seine Wiederbelebung v. 93. Von Ihm, dessen Eigentum er in Glauben und Liebe ist, erwartet er sein Heil auch ferner v. 94. Mögen Frevler ihm auflauern (**קָרַי** in feindlichem Sinne wie 56, 7., indem **קָרַי** vgl. **הָקַד** auf **קָרַי** mit

der breiten Grundbed. gespannt, fest, stark s. zurückgeht), ihn zu verderben, er bedenkt Gottes Zeugnisse. Er weiß aus Erfahrung, daß alle **תְּכֵלֶת** (irdische) Vollkommenheit ein Ende hat (indem sie, auf ihrem Höhepunkt

angelangt, in ihr Gegentheil umschlägt), Gottes Gebot (Sing. wie Dt. 11, 22) dagegen ist über die Maßen weit (vgl. Iob 11, 9), unbeschränkt in seiner Währung und Bewährung.

V. 97—104. Das achtfache **נ**: Der D. rühmt die Lebensweisheit, die das ebendeshalb ihm so süße Wort Gottes darreicht. Gottes liebes Gesetz, mit dem er sich unablässig beschäftigt, macht ihn an Weisheit (Dt. 4, 6), Intelligenz, Urtheil seinen Feinden, seinen Lehrern und den Alten (Iob 12, 20) überlegen; es gibt also zur Zeit Lehrer und Alte (*πρῶτοι-σβύτοι*), welche (wie die hellenisirenden Sadducäer) in ihrer Laxheit nicht weit vom Abfall sind und den jungen gestrengen Eiferer um Gottes Gesetz feindlich verfolgen. Die Construction 98^a ist wie Jo. 1, 20. Jes. 59, 12 u. ö. **היה** geht auf die Gebote in ihrer Einheit: auf ewig hat er von ihnen Besitz ergriffen (vgl. 111^a). Falsch erkl. die Mischna *Aboth* IV, 1: von allen meinen Lehrern gewinn' ich an Einsicht; alle drei **נ** v. 98—100 bed. *prae* (LXX *ἐπί*). In **בְּלִמְדָּי** 101^a sieht man an der Schreibung das V. **לִי** in **לִי** übergehen. **הִירָהֲנִי** ist wie Spr. 4, 11 vgl. Ex. 4, 15 defect. Schreibung für **הִירָהֲנִי**. **נִשְׁלַצְתִּי** 103^a ist nicht s. v. a. **נִשְׁלַצְתִּי** Iob 6, 25 (s. dort S. 76. 172), sondern bed. dem Dativ-Obj. **לְהִירָהֲנִי** zufolge was leicht eingeht oder mundet (LXX *ὡς γλυκύ*), also wol v. **נִשְׁלַצְתִּי** = **נִשְׁלַצְתִּי** glatt s.: wie geglättet, leicht eingehend (Spr. 23, 31) sind meinem Gaumen deine Zusagen; mit dem Plur. des Präd. verbindet sich der Kollektiv-Sing. **אֲכַרְתֶּךָ** (vgl. Ex. 1, 10). Er hat keinen Geschmack an der gottentfremdeten Gegenwart, um so mehr aber an Gottes verheißener Zukunft. Aus Gottes Gesetze gewinnt er die Fähigkeit der Geisterprüfung, darum haßt er allen Lügenpfad (= 128^b) d. i. alle die dem Zeitgeiste zusagenden falschgläubigen Richtungen.

V. 105—112. Das achtfache **נ**: Das Wort Gottes ist sein steter Führer, dem er sich anvertraut hat auf ewig. Der Weg hienieden ist ein Weg durch Dunkel und führt an Abgründen vorüber; in dieser Gefahr des Falls und Irrsals ist Gottes Wort seinem Fuße d. i. Gange Leuchte und seinem Stege Licht (Spr. 6, 23), seine Lampe oder Fackel und seine Sonne. Er hat was er geschworen, näml. Gottes Gerechtsame zu beobachten, auch aufgerichtet d. i. in Erfüllung gebracht, aber nicht ohne unter schweren Bekenntnisleiden niedergebeugt zu werden, weshalb er bittet (wie v. 25), daß ihn Gott gemäß seinem Worte, welches Leben verheißt denen die es halten, neubeleben möge. Freiwillige Opfer seines Mundes nennt er v. 108 vgl. 50, 14. 19, 15 die aus innerstem Triebe seines ganzen Herzens kommenden Gebetsbekenntnisse, in denen er sich ganz und gar der Gnade Gottes verdankt und anheimgibt. Die Bitte um deren wolgefällige Aufnahme gründet er darauf daß er auf das Aeußerste gefaßt ist. „Seine Seele in der Hand haben“ ist s. v. a. in bewußter Lebensgefahr schweben, wie „seine Seele in die Hand nehmen“ Richt. 12, 3. 1 S. 19, 5. 28, 21. Iob 13, 14 s. v. a. sein Leben daran zu geben bereit sein, sein Leben wagen.¹ Obwol sein Leben bedroht ist (v. 87), wankt und

1) Vgl. b. *Taanith* 8^a: Das Gebet des Menschen wird nicht erhört **אִלָּא אִם כֵּן** **נִשְׁלַצְתִּי** d. h. wenn er nicht sein Leben zu opfern bereit ist.

weicht er doch nicht von Gottes Worte, Gottes Zeugnisse hat er in Besitz genommen und bekommen auf ewig (vgl. v. 98), sie sind seine גְּדֻלָּה, um welche er alles Andere gern darangibt, denn sie sind es (הַגְּדֻלָּה ungenau für הַנֶּזֶק) die ihn innerlichst beglücken und entzücken. In v. 112 ließe sich nach 19, 12 erklären: ewig ist der Lohn (der Ausübung deiner Vorschriften), aber v. 33 ist עֲדָכָה s. v. a. לְעֵד und v. 44 beweist, daß 112^b kein in sich geschlossener Gedanke zu sein braucht.

V. 113—120. Seine Hoffnung ruht auf Gottes Wort, ohne durch Zweifler und Abtrünnige sich irre machen zu lassen. סְפָפִים (Nominalform der Gebrechen) sind innerlich Gespaltene, auf beiden Seiten (סְפָפִים) Hinkende 1 K. 18, 21., welche theilweise dem Jahvetum, theilweise dem Heidentum huldigen und also Glauben und Naturalismus zu vereinigen suchen. Im Gegens. zu solchen* gilt des D. Lieben, Glauben, Hoffen ganz und gar dem Gotte der Offenbarung, und allen denen, die ihn abwendig machen wollen, ruft er v. 115 (vgl. 6, 9) ein entrüstungsvolles *apage* zu. Er bedarf aber der Gnade, um zu beharren und zu überwinden. Um diese bittet er v. 116. 117. Das בִּישׁ in בִּישְׁכֶּרִי ist das gleiche wie in בִּישׁ כֶּן. Das *ah* von וְאַשְׁכֶּחַהּ ist wie Jes. 41, 23 das intentionelle (Ew. §. 228^c). Die Begründung des סְלִיחָה *ritipendis* meint nicht: erfolglos ist ihr Trug (Hgst. Olsh.), sondern: Lüge ohne Wahrheitsgehalt ist ihre selbstbetrügerische und verführerische Richtung. LXX Syr. lesen תְּרִיחָה „ihre Gesinnung“, aber das ist ein aram., im Hebr. unverständliches Wort, welches die Alten nur der scheinbaren Tautologie halber in den Text hineingelesen. Eher dürfte die LA תִּשְׁכַּח oder תִּשְׁכַּח (Aq. S. Hier.; LXX *ελογισάμην*, also תִּשְׁכַּח) statt תִּשְׁכַּח 119^a berechtigt sein, aber jenes gibt einen zu geringen Sinn und die LA beruht auf Verkenennung der Constr. des תִּשְׁכַּח mit Accusativen des Obj. und der Wirkung: alle Frevler, so viel ihrer auf Erden sind, tilgst du hinweg als Schlacken (סִינִים). Danach sind משפטיך v. 120 Gottes Strafgerichte oder vielmehr (vgl. v. 91) Gottes Rechte, nach denen er richtet. Es sind Strafurtheile wie Lev. c. 26. Deut. c. 28 gemeint. Vor diesen fürchtet sich der D., denn die Allmacht kann die Worte sofort in Thaten umsetzen. In Furcht vor dem Gotte, der Ex. 34, 7 und anderwärts sich selbst bezeugt, starrt und schaudert ihm Haut und Haar.

V. 121—128. Das achtfache יָ: In der gegenwärtigen Zeit des Abfalls und der Verfolgung hält er sich um so strenger an die Richtschnur des göttlichen Worts und befiehlt sich der Schirmung und Belehrung Gottes. Im Bewußtsein seines gottgemäßen Verhaltens (sonst immer צָדִיק, hier einmal מִשְׁפָּט וְצִדִּיק) hofft der D., daß ihn Gott sicher nicht (בִּל) seinen Bedrückern zu willkürlichem Schalten überlassen werde. Diese Hoffnung überhebt ihn aber doch nicht des Bedürfnisses und der Pflicht fortgehender Bitte, daß J. sich zwischen ihn und seine Feinde stellen möge; צָרִיב *seq. acc.* bed. jem. bürgschaftleistend und überh. mittlerisch vertreten Iob 17, 3. Jes. 38, 14., לְטוֹב ähnlich wie לְטוֹבָה 86, 17. Neh. 5, 19: mir zum Besten, zu wahren Frommen. Der Ausdruck der Sehnsucht nach Erlösung v. 123 lautet wie v. 81 f.; אֶתְרָה צָרָהָה heisst die Verheißung, die von Gottes צָרִיב ausgeht und so wahr als Er צָרִיב ist nicht

unerfüllt bleiben kann. Die Eine Hauptbitte des D. aber, auf die er v. 124f. zurückkommt, geht auf immer tiefere Erkenntnis des Wortes Gottes, denn diese Erkenntnis ist an sich schon Leben und Seligkeit, und die Gegenwart fordert dringlichst dazu auf. Denn die große Menge (welche Subj. zu **וְיִסְרִי** ist) bricht thatsächlich und grundsätzlich Gottes Gesetz, es ist also Zeit, für J. zu haudeln (**לִי עָשָׂה** wie Gen. 30, 30. Jes. 64, 3. Ez. 29, 20), und ebendazu bedarf es gründlicher sicherer Erkenntnis. Darum schließt sich der D. mit ganzer Liebe an Gottes Gebote, sie gehen ihm über Gold und Feingold (19, 11), die er etwa durch Verläugnung gewinnen könnte. Darum nimmt er es so genau als nur möglich mit Gottes Wort, indem er **כָּל-מִצְוֹתָי** alle Anordnungen aller Dinge d. i. alle göttlichen Anordnungen, mögen sie sich beziehen auf was nur immer sie wollen, als **יְשֻׁרִים** bekennt und beobachtet (**יֵשֶׁר** in Bekenntnis und That für recht erklären) und alle lügnerische Richtung, alles Pseudojudentum hasset. Zwar läßt sich 126^a auch erkl.: es ist Zeit daß J. handle d. i. richterlich eingreife, aber dieser Ged. ist dem Zus. fremd und gewährt für **עֲלִיכָן** keinen gleich straffen Anschluß; auch hätte dann **לִיהִיָּה עַתָּה לְעִשׂוֹת** accentuiert werden müssen. Zu **כָּל-מִצְוֹתָי** „alle Befehle jederlei Inhalts“ vgl. Jes. 29, 11. und mehr formell Num. 8, 16. Ez. 44, 30; der Ausdruck ist absichtlich so gesteigert und die Correctur **כָּל-מִצְוֹתָי** (Ew. Olsh. Hupf.) auch deshalb überflüssig, weil die Bez. des Gesagten auf den Gott der Offenbarung sich in diesem Zus. von selbst versteht.

V. 129—136. Das achtfache **ד**: Um so sehnstüchtiger verlangt er nach dem Lichte und der Speise des Wortes Gottes, je tiefer er sich über dessen Verächter betrübt. Die Zeugnisse Gottes sind **פְּלִאוֹת** wunderbare und wunderliche (paradoxe) Dinge, erhaben über das alltägliche Leben und den gemeinen Verstand; **נִצְרָתָם** ist in dieser Gedankenverknüpfung nicht von sorgfältiger Beobachtung, sondern aufmerksamer, nach eindringendem Verständnis verlässlicher Betrachtung gemeint. Eröffnung, Erschließung (**פֶּתַח** *apertio* mit *Zere* zum Untersch. von **פֶּתַח** *porta*) der Worte Gottes gewährt Licht, indem sie Einfältige (**פְּתוּרִים** wie Spr. 22, 3) verständig macht, wobei vorausgesetzt wird, daß Gott selbst es ist, der den Lernbegierigen die Mysterien seines Wortes entfaltet. Ein solcher Lernbegieriger ist der D.: aufgesperrten Mundes lechzt er, näml. nach der Himmelskost solcher Aufschlüsse (**פִּצְרִי** wie **פִּצְרֵי** Iob 29, 23 vgl. Ps. 81, 11). **רָאָב** ist *ἀν. λεγ.* wie auch **רָאָב** unserem Ps. ausschließlich eigen ist, beides sec. Bildungen v. **רָאָה**. Die Liebe zu Gott kann ja nicht unerwidert bleiben; die Erfahrung fördernder Gnade ist ein denen die den Gott der Offenbarung lieben zukommendes Recht, Liebe um Liebe, Heil um Heilsverlangen ist ihre Prärogative. Auf Grund dieser Wechselbeziehung ergehen dann die Bitten v. 133—135., zuletzt auf die Eine Hauptbitte **לְמַדִּי** zurückkommend. **אֶמְרָה** v. 133 ist hier nicht bloß Verheißung, sondern im Allgem. der kundgegebene Gotteswille. **כָּל-אֶן** bez. sich vorzugsweise auf alle Verläugnungssünde, in die er unter dem äußeren und inneren Drucke **עָשָׂן** verfallen könnte. Denn um sich her hat er solche die Gottes Gesetz nicht beobachten. Ueber diese Abtrünnigen (**כָּל-אֲשֶׁר לֹא** wie Jes. 53, 9 = **כָּל-אֲשֶׁר לֹא**) strömen seine Augen Bäche Wassers

וְכִי wie Thren. 3, 48 mit Acc. des Obj. Seine Stimmung ist nicht fühllose Selbstüberhebung, sondern jeremianische Trauer über die Verachtung Jahve's und die Selbstverderbung der Verächter.

V. 137—144. Das achtfache צ: Gerecht und treu waltet Gott nach seinem Worte, für welches der D. deshalb eifert, obwol jung und verachtet. Das Präd. וְיָשָׁר 137^b geht seinem Subj. בְּשִׁפְטֵיךָ (Gottes Entscheidungen in Wort und That) in der Grundform voraus (nach dem Schema des Verbal-satzes 124, 5), wie auch im Deutschen das prädicative Adj. unflektirt bleibt. Die Accusative וְצֶדֶק und אֱמוּנָה v. 138 sind nicht prädicative (Hitz.), wozu צֶדֶק (als Gerechtigkeit), nicht aber אֱמוּנָה sich eignet, sondern adverbialle (in Ger., in Treue) und אֱמוּנָה ordnet sich seiner Stellung nach als virtuelles Adj. (vgl. Jes. 47, 9) dem וְאֱמוּנָה unter: die Forderungen des geoffenbarten Gesetzes gehen von einer Gesinnungs- und Handlungsweise gegen die Menschen aus, welche genau und streng von seiner Heiligkeit bestimmt ist (צֶדֶק) und über die Maßen treu und redlich das Beste der Menschen meint (אֱמוּנָה אֱמוּנָה). Dieses gute Gesetz Gottes von seinen Verfolgern misachtet zu sehen versetzt den D. in einen Eifer, der ihn seitens derselben an den Rand des äußersten Verderbens bringt (69, 10 vgl. צָדִיק 88, 17). Gottes Selbstaussage ist ja ohne Makel und also nicht zu bemäkeln, sie ist gediegenes feuerbeständiges edelstes Metall (18, 31. 12, 7), darum hat er sie lieb und kehrt sich, obwol jung (LXX νεώτερος, Vulg. *adulescentulus*) und geringgeschätzt, nicht an die Einreden seiner älteren, gelehrteren stolzen Gegner (Gliederung des v. 141 wie v. 95 u. ö.). Die צָדִיק des Gottes der Offenbarung wird ewig צָדִיק und sein Gesetz ewig אֱמֻנָה bleiben; צָדִיק ist hier Name der Eigenschaft und des danach geeigenschafteten Handelns, צֶדֶק des der Idee des Rechten durchaus gemäßen Bestandes. So auch v. 144: Jahve's Zeugnisse sind in Ewigkeit צָדִיק, so daß alle Creaturen ihrer Uebereinstimmung mit dem absolut Rechten die Ehre geben müssen. Immer tiefer in diese ihre Vollkommenheit einzublicken ist das wachsende Leben des Geistes. Um diesen lebendig machenden Einblick bittet der D.

V. 145—152. Das achtfache ק: Treue gegen Gottes Wort und Erretung nach dessen Verheißung ist der Inhalt seines unablässigen Gebetes. Schon in der Morgendämmerung (וְצֹהַר) war er betend wach; es heißt nicht וְצֹהַר ich kam dem Zwiellicht zuvor, auch ist קִרְבִּי nicht nach 88, 14 s. v. a. קִרְבִּי, sondern וְצֹהַר קִרְבִּי ist die Auflösung der sonst üblichen Construction קִרְבִּי לְצֹהַר Jon. 4, 2., indem קִדְם „vornan, vorweg gehen“ (68, 26) auch „sich (mit etw.) beeilen“ bed. kann: frühe schon vorMorgenanbruch schrie ich. Statt לִבְרִיךְ liest das *Keri* (Trg. Syr. Hier.) nach v. 74. 81. 114 passender לִבְרִיךְ. Aber auch den Nachtwachen kamen seine Augen zuvor, indem sie von den einzelnen in ihrem Beginne (vgl. לִבְרִיךְ Thren. 2, 19) sich nicht schlafend betreffen ließen. אֱמֻנָה ist hier wie v. 140. 158 u. ö. Gottes gesamtes Wort, sei es fordernd oder verheißend. In v. 149 ist בְּשִׁפְטֵיךָ defectiver Plur. wie v. 43 (s. zu v. 37) nach v. 156, obwol nach v. 132 auch der Sing. (LXX Trg. Hier.) statthaft wäre: gemeint ist Gottes Heilsordnung oder seine darauf bezüglichen Verfügungen. Das correlative Verh. von v. 150 und 151 legt sich durch die Wort-

stellung nahe. Bei קָרָבִי (vgl. קָרַב) ist an ein feindliches Andringen, bei קָרֹב wie 69, 19. Jes. 58, 2 an ein hülfreiches Beispringen gedacht. וְיָדָו ist vom Gesetz gebrandmarkte Schandthat: auf solche sind sie gefessentlich aus, Gottes Gesetz aber ist durchaus sich erhaltende Wahrheit. Und der D. hat schon lange daraus die Erkenntnis gewonnen, daß es damit nicht auf bloß temporäre Geltung abgesehen ist. Die Sophismen der Apostaten können ihn also nicht beirren. וְיָדָו für יָדָוֶהָם wie וְיָדָו v. 111.

V. 153—160. Das achtfache ר: Weil Gott die seinem Wort Getreuen nicht unterliegen lassen kann, erfleht er dessen Hülfe gegen seine Verfolger. רִיבָה ist wie 43, 1. 74, 22 vor anlautendem (halbgutturalen) ר *Milra*. Das ל von לֹא־הָיָהָהּ ist das der Bez. (hinsichtlich deiner Aussage), sei es normativer Bez. (= כְּאִמְרָתְךָ v. 58) wie Jes. 11, 3 oder causaler 25, 2. Jes. 55, 5. Iob 42, 5. Das Präd. רָחֹק wie רָחֵק v. 137 steht in nächster noch unbestimmter Form voraus. Ueber 156^b s. zu v. 149. Treuloser ansichtig empfand er tiefen Ekel: וְאֶחָדֵינוּ pausaler Aorist, erg. בָּהֶם 139, 21. Ob man וְאֶחָדֵינוּ *quippe qui* oder *siquidem* übers., kommt auf eins hinaus. רָאָה v. 160 bed. die Haupt- oder Gesamtzahl. Ueberrechnet er das Wort Gottes im Einzelnen und Ganzen, so ist Wahrheit der Gesamtnehmer, Wahrheit das Facit. Dreimal wiederholt sich in dieser Gruppe das flehentliche וְיָדָו. Der Ps. wird, je näher seinem Ende, um so dringlicher.

V. 161—168. Das achtfache ש (sowol ש als שׁ¹⁾): Mitten in Verfolgung blieb Gottes Wort seine Furcht, Freude und Liebe, der Gegenstand seines Dankens und der Grund seines Hoffens. Fürsten verfolgen ihn ohne triftigen Grund, aber nicht vor ihnen, sondern vor Gottes Worten (das *Keri* beliebt wie v. 147 den Sing.), welche zu verläugnen das allergrößte Uebel für ihn wäre, fürchtet sich sein Herz. Es ist aber Furcht, die mit herzinniger Freude (v. 111) beisammen ist. Es ist die Freude eines durch reiche Beute sich belohnenden Kampfes (Richt. 5, 30. Jes. 9, 2). Nicht bloß Morgens und Abends, nicht bloß dreimal des Tages (55, 18), sondern siebenmal (שֶׁבַע wie Lev. 26, 18. Spr. 24, 16) d. i. immer und immer wieder, jeden Gebetstrieb wahrnehmend, dankt er Gott für sein Wort, das so gerecht entscheidende, richtig leitende, für alle die es lieben eine Quelle überschwenglichen Friedens, bei welchem man keiner Gefahr des Falles מְבַשִּׁיל (LXX σκύνδαλον, vgl. 1 Joh. 2, 10) ohne wirksame Gegenwirkung preisgegeben ist. Er sagt 166^a wie Jakob Gen. 49, 18 und kann so sagen, indem er rastlos der Heiligung nachjagt. Er sucht auf gewissenhafteste Gottes Gesetz zu halten, wofür er sich auf Gott den Allwissenden berufen kann. שְׁמָרָה ist hier 3 *pr.*, wogegen 86, 2 *imper.* Von וְיָדָו lautet das Fut. אֶהְיֶה und אֶהְיֶה, wie von אֶהְיֶה sowol אֶהְיֶה als אֶהְיֶה.

V. 169—176. Das achtfache ר: Möge Gott wie seinen Lobpreis, so dieses sein Flehen erhören und seines Knechtes, des in großer Gefahr schwebenden Schäfleins, sich annehmen. Die Bitten וְהִצִּילֵנִי und וְהִצִּילֵנִי gehen Hand in Hand, weil der D. ein um seines Glaubens willen Verfolgter ist und ebensosehr der Glaubensbefestigung, als der Befreiung von

1) Während selbst in den ältesten alphabetischen Pijutim das *Sin* wohl das *Samech*, nie aber das *Schin* mitvertritt, ist es in den bibl. alfab. Stücken umgekehrt: hier fallen *Sin* und *Schin* zusammen und *Samech* ist besonders vertreten.

dem äußern Zwange bedarf, der ihm angethan wird. רָצוֹן ist das gellend laute, רָצוֹן הַיָּהוָה das innige und dringliche Gebet. רָצוֹן eig. entgegen bed. v. 172 anheben, anstimmen (wie zuweilen auch ἀποκρίσθαι). Auf den Vorsatz dankbaren Lobes Gottes und seines Wortes gründet der D. nach der Regel 50, 23 seine Bitte um Hülfe. Zu schätzen wissend was er hat, ist er berechtigt das Gute, das er noch nicht hat, hinzuzuerbitten und hinzuzuhoffen. Die רָצוֹן, nach der er verlangt (רָצוֹן wie v. 40. 20), ist Erlösung von der argen Welt, in welcher das Leben seiner eignen Seele gefährdet ist. Mögen denn Gottes Rechte (def. Plur. wie v. 43. 149., den nur der Syr. als Sing. faßt) ihm beistehen (רָצוֹן, nicht רָצוֹן); Gottes Hand v. 173 und Gottes Wort begehrt er zum Beistand, diese beiden sind ineinander, das Wort ist das Medium seiner Hand. Nach diesem hundertfach im Ps. bezeugten Verhältniß des D. zu Gottes Wort kann es auffallen, daß er von sich sagen kann רָצוֹן אֲבִיר (רָצוֹן, und viell. verhält sich die Accentuation richtig, wenn sie sich nicht durch Jes. 53, 6 bestimmen läßt, sondern erklärt: Hab' ich mich verirrt — so suche wie ein verlorenes Schaf deinen Knecht; רָצוֹן אֲבִיר ist ein zu Verlust gegangenes (vgl. אֲבִיר als Benennung der Diaspora Jes. 27, 13) und in Gefahr gänzlichen Untergangs schwebendes (vgl. 31, 13 mit Lev. 26, 38) Schaf. Bei jener Erklärung, nach welcher interpungirt ist, schließt sich auch 176^b leichter an: seine Verirrung ist kein Abfall, sein Heim, nach dem er sich wenn er auf Abwege gerathen zurücksehnt, ist bei dem HERRN.

Die Fünfzehn Stufenlieder.

Ps. CXX—CXXXIV.

Diese Lieder sind sämtlich שִׁיר הַמַּעֲלֵל überschrieben. Die LXX übers. der nächsten Wortbed. nach *ὁδὴ τῶν ἀναβάσεων*, Itala u. Vulg. *canticum graduum* (woher liturgisch: „Gradualpsalmen“). Der Sinn bleibt dabei dunkel. Wenn aber Theod. übers. *ᾠμα τῶν ἀναβάσεων*, Aq. Symm. *ὁδὴ εἰς τὰς ἀναβάσεις* (als ob es durchweg שִׁיר הַמַּעֲלֵל wie 121, 1 hieße), so sieht das schon wie Auslegung aus. Die Väter, insbes. Theodoret und überh. die syr. Kirche, denken dabei an τῶν ἐπὶ Βαβυλῶνος ἐπάνοδον. Diese Ansicht vertrat lange Zeit Ewald. Er übersetzte in seiner Einl. zu den poet. Bb. des A. B. 1839 und anderwärts „Lieder der Pilgerzüge“ oder „der Heimzüge“ und erklärte diese 15 Ps. für alte und neue Reiselieder der aus dem Exil Heimkehrenden. Das V. שִׁיר הַמַּעֲלֵל ist allerdings für das Reisen nach Palästina aus dem babyl. Niederland, wie aus dem äg. Niltalland, das übliche Wort Und daß die Rückkehr aus dem Exil Ezr. 7, 9 הַמַּעֲלֵל הַמַּעֲלֵל heißt, ist verlockend. Einige dieser Ps., wie 121. 123—125. 129. 130. 132. 133., sind dieser Situation auch angemessen oder lassen sich ihr doch anpassen. Aber Ps. 120 ist, wenn auf das Exil zu beziehen, ein Lied mitten aus diesem heraus; Ps. 126 könnte seiner ersten Hälfte nach ein Reiselied der Heimkehrenden sein, ist aber seiner zweiten Hälfte zufolge auf Dank gegründete Bitte der Heimgekehrten um Wiederbringung Gesamtisraels, und Ps. 122 setzt Bestand und Besuch des Tempels und der h. Stadt, Ps. 134 volle Uebung des Tempeldienstes voraus. Unbequem ist es auch, daß שִׁיר הַמַּעֲלֵל, welches an sich nur Hinaufreise, nicht Heimreise besagt, ohne nähere Bestimmung ist, zumal da bei dieser Wortbildung die Bed. eines Etwas (Treppe, Sonnenzeiger, aufsteigende Ge-

danken Ez. 11, 5) mindestens ebenso nahe liegt, als die einer Handlung. Deutlicher schon wäre שִׁיר הַזְּלִילִים. Und was soll der Plural? Die Deutung desselben von den verschiedenen Zügen, in welchen die Exulanten heimkehrten, setzt einen Sprachgebrauch voraus, von dem wir nichts wissen.

Verhältnismäßig wahrscheinlicher ist die Bez. auf die Wallfahrtsreisen an den drei hohen Festen, nach späterem hebr. Ausdruck die שְׁלֹשׁ הַזְּמָנִים; auch dieses von der Tōra geforderte Hinaufziehen nach Jerusalem heißt allgewöhnlich עֲלֶה. So Agellius 1606, Herder Eiehh. Mr. Hgst. Keil u. A., so jetzt auch Ew. in Aug. 2. 1866 der Einl. zu den Dichtern des A. B., so Kamphausen, Reuß in seiner Abh. *Chants de Pèlerinage ou petit Psautier des Pèlerins du second temple* (in der *Nouvelle Revue de Théologie* I, 273—311), und Liebusch in dem Quedlinburger Osterprogramm 1866: „Die Pilgerlieder im fünften Buche des Psalters.“ Aber מַעֲלֵוֹת in dieser Bed. ist unerhört, und wenn Hupf. dagegen sagt: „daß ein Nomen zufällig im A. T. nicht vorkommt, hat nichts auf sich, da es sich ja jedenfalls hier um Deutung eines späteren Sprachgebrauchs handelt“: so ist zu erwidern, daß auch der gesamte nachbiblische Hebraismus keine Spur dieses Sprachgebrauchs aufweist. Thenius sucht deshalb dem Wort in anderer Weise gerecht zu werden. Er versteht מַעֲלֵוֹת von den verschiedenen bei den Festreisen nach dem hochgelegenen Jerusalem stattfindenden Stationen d. i. Hinaufzugs-Stufen. Aber der rechte Name für „Stationen“ wäre מַצְעָדִים oder מַצְעָדִים, und überdies ist der von den Processionen nach dem Calvarienberg entlehnte Begriff ohne historischen Halt im Cultus Israels. So entgeht uns denn bei der Bez. dieses Psalmtitels auf die Festreisen der nöthige Boden in Sprache und Sitte, und die Erwägung, daß die ersten drei und die letzten drei Lieder in ein Festwallfahrts-Gesangbuch passen und daß alle, wie Liebusch nachgewiesen, die Charakterzüge des geistlichen Volkslieds an sich tragen, vermag den fraglichen Sinn des מַעֲלֵוֹת nicht zu entscheiden.

Wir prüfen nun die spätere jüdische Deutung. Laut *Middoth* II, 5. *Succa* 51^b führte aus dem Vorhof der israel. Männer (זֹרֵם יִשְׂרָאֵל) hinab in den Vorhof der Frauen (זֹרֵם נָשִׁים) eine halbkreisförmige Treppe mit 15 Stufen, und auf diesen 15 Stufen, welche den 15 Stufenpsalmen entsprechen, musieirten am Abend des ersten Laubenfesttags bei der Freudenfeier des Wasserschöpfens¹ die Leviten, oberhalb welcher oben im Portale (auf der Schwelle des Nikanor- oder Agrippathors²) zwei Priester mit Trompeten standen. Man hat gesagt, es sei dies eine zu Gunsten der Ueberschrift שִׁיר הַמַּעֲלֵוֹת erfundene talmudische Fabel und die 15 Stufen seien aus Ez. 40, 26. 31 zusammengelesen. Diese Verdächtigung beruht aber auf Unkenntnis. Denn der Talmud sagt an jenen Stellen gar nicht, daß die 15 Ps. von den 15 Stufen den Namen haben, er sagt nicht einmal daß gerade diese Ps. auf den 15 Stufen vorgetragen worden seien, sondern er setzt die 15 Stufen mit den 15 Ps. nur in Parallele und erklärt übrigens den Namen שִׁיר הַמַּעֲלֵוֹת ganz anders, nämll. aus einer Legende über David und Abitofel *Succa* 53^a, *Maccoth* 11^a (anders gefaßt im Abschn. *Chelek* des Traktats *Sanhedrin* im jerus. Talmud). Diese Legende, auf welche sich die targumische Ueberschrift bezieht (s. Buxtorf *Lex. talm.* s. אֶפֶס), ist abgeschmaekt genug, hat aber mit den 15 Stufen nichts zu schaffen.

1) s. Gesch. der jüdischen Poesie S. 193 f.

2) Nikanorthor hieß es im serubabelschen, Agrippathor im herodianischen Tempel, in beiden stieg man zu dessen Schwelle auf 15 Stufen hinauf, s. Unruh, Das alte Jer. u. seine Bauwerke (1861) S. 137 vgl. 194.

Erst spätere jüd. Ausl. sagen, die 15 Ps. hätten von den 15 Stufen den Namen.¹ Etwas Ähnliches muß schon Hippolytos gehört haben, wenn er sagt (p. 190 ed. Lagarde): *πάλιν τε αὐτοῦ εἰσὶ τινες τῶν ἀναβαθμῶν ὧσαι, τὸν ἀριθμὸν πεντεκαίδεκα, ὅσοι καὶ οἱ ἀναβαθμοὶ τοῦ ναοῦ, τάχα δηλοῦσαι τὰς ἀναβάσεις περιέχσθαι ἐν τῷ ἐβδόμῳ καὶ ὀγδόῳ ἀριθμῷ*, worauf Hilarius fußt: *esse autem in templo gradus quindecim historia nobis locuta est*, näml. 15 (7+8) aus dem Priestervorhof ins Allerheiligste führende Stufen. Da lag denn die Allegorie nahe, an welcher die kirchliche Deutung lange Gefallen gefunden: *Gesang der staffeln oder aufsteygungen*, wie Otmar Nachtgal erklärt, *die dz gemüt deren so von irdischen dingen zu Got steygen anzaygen*. Der Furtmaiersche Cod. in Maihingen überschreibt demnach: *Psalm der ersten staffeln* u. s. w. Lassen wir diesen *sensus analogicus* auf sich beruhen, so wäre der Titel, auf die 15 Stufen bezogen, zwar an sich nicht unpassend (vgl. *Graduale* oder *Gradale* im röm. Gottesdienst), aber so äußerlich wie sonst keiner.²

Es ist Gesenius' Verdienst, den wahren Sinn der fraglichen Psalmüberschrift zuerst durchschaut zu haben, indem er seit 1812 (Hallische LZ 1812 Nr. 205) und seitdem öfter gelehrt hat, daß die 15 Lieder von ihrem stufenweise fortschreitenden Gedanken-Rhythmus den Namen haben und daß also der Name, wie Triolett (Ringelgedicht) in der abendländischen Poetik, sich nicht auf den gottesdienstlichen Gebrauch, sondern auf den technischen Bau bezieht. Die Richtigkeit dieser Ansicht ist bes. von de Wette gebührend gewürdigt worden, welcher unter den künstlichen Rhythmen auch diesen Stufenrhythmus aufführt. Die Lieder heißen Stufenlieder als klimaktisch und zwar mittelst *πλοκή* (*ἐπιπλοκή*) d. i. Wiederaufnahme des unmittelbar vorausgegangenen Worts steigerungsweise sich fortbewegende Lieder, und sind wegen dieser gemeinsamen Eigenschaft, wie die von einer ähnlichen den Namen führenden מִקְרָאֵי מִקְרָאֵי, zusammengestellt. Daß, wie Liebusch einwendet, מִקְרָאֵי in dieser figürlichen Bed. sonst ohne Spur ist, verschlägt nichts, da wir überhaupt in den Psalmenüberschriften eine (abgesehen von einigen Nachklängen in der Chronik) sonst unbelegbare Kunstsprache poetisch-musikalischer Technik kennen lernen. Und auch das widerlegt uns nicht, daß diese in ein vorausgegangenes Wort einsetzende und so sich fortsetzende, gleichsam kletternde Gedankenbewegung auch außerhalb dieser 15 Lieder im Psalter selbst (z. B. 93. 96), wie auch anderwärts (Jes. 17, 12 f. 26, 5 f. und bes. im Liede Debora's Richt. 5, 3. 5. 6 u. s. w.) nicht ohne Beispiel ist, und daß sie in den 15 Ps. nicht überall gleicherweise durchgeführt erscheint — genug daß hier wie nirgends in 15 verketteten Liedern (auch 125. 127. 128. 132) der Parallelismus zurücktritt und der Fortgang sich mit Vorliebe als Stufenfang darstellt, indem das Nachfolgende auf dem Vorhergehenden fußt und von da aus höher und weiter aufsteigt.

1) Lyra in seiner Postille und Jacob Leonitius in seinem hebr. *Libellus effigiei templi Salomonis* (Amsterd. 1650. 4) sagen sogar, die Leviten hätten auf je einer Stufe eins der 15 Stufenlieder gesungen. Luther hat diese Ansicht wieder verallgemeinert, denn seine Uebers. „Ein Lied im höhern Chor“ will sagen, *cantores harum odarum stetisse in loco eminentiori* (Bakius).

2) Eine neue Combination dieser Ps. in Ansehung der Verszahl von 120 u. 121 (7 + 8) und ihrer Gesamtzahl mit den Tempelstufen hat Hitzig in seinem *Psalmencomm.* 1865 versucht.

PSALM CXX.

Nothschrei in zanksüchtiger Umgebung.

- 1 Zu Jahve in der Bedrängnis mein
Ruf' ich, so erhört er mich.
- 2 Jahve, o rette meine Seele von Lügenlippe,
Von tückischer Zunge!
- 3 Was soll er dir geben und was dir weiter geben,
Du tückische Zunge!
- 4 Pfeile eines Starken, geschärfte,
Nebst Glühkohlen von Ginster.
- 5 O weh mir, daß ich weile unter Meschech,
Wohne bei Gezelten Kedars.
- 6 Lange genug schon wohnt meine Seele
Bei Friedens-Hassern.
- 7 Ich bin Friede, doch wenn ich rede,
Sind jene auf Krieg aus.

Dieses 1. Stufenlied schließt sich an 119, 176 an. Der Verf. von Ps. 119., ringsum von Abfall und Verfolgung umgeben, vergleicht sich einem leicht verlorenen Schafe, welches der Hirte zu suchen und heimzuholen hat, wenn es nicht umkommen soll, und auch der Verf. von Ps. 120 ist *ὡς πρόβατον ἐν μέσῳ λύκων*. Sein Zeitalter ist unsicher und also auch ob er von ausländischen Barbaren oder von seinen eignen verweltlichten Volksgenossen so endlose heimtückische Anfechtung zu erleiden hat. Eine dritte Möglichkeit hat E. Tiling in seiner *Disquisitio de ratione inscript. XV Ps. grad.* (1765) zu begründen gesucht. Er leitet dieses und die folg. Stufenlieder aus der Zeit nach der Rückkehr aus dem Exile ab, als geheime und offenbare Feindschaft der Samaritaner und anderer Nachbarvölker (Neh. 2, 10. 19. 4, 1. 6, 1) den Aufschwung der jungen Colonie niederzuhalten suchte.

V. 1—4. Der Punktation וַיַּעֲנֵי nach scheint der D. seine jetzige Bitte, welche von v. 2 an Inhalt des ganzen Ps. ist, auf die Thatsache früherer Gebetserhörung zu stellen; denn die Bitte v. 2 ergeht offenbar aus seiner v. 5 ff. beschriebenen kläglichen Lage. Indes ist auch anderwärts da, wo sich וַיַּעֲנֵי erwarten ließe, וַיַּעֲנֵי punktirt 3, 5. Jon. 2, 3., so daß also unbeschadet der Punktation וַיַּעֲנֵי sich als gläubiger Ausdruck des Erfolgs (vgl. das Fut. der Folge Iob 9, 16) des gegenwärtigen Hilferufs fassen läßt. וַיַּעֲנֵי ist der urspr. Bed. nach Form der Zustandsbestimmung wie 3, 3. 44, 27. 63, 8. Jon. 2, 10. Hos. 8, 7 und בְּצִרְחָא לִי = בְּצִרְחָא לִי 18, 7 fußt auf dem üblichen לִי צִר. Es folgt v. 2 die Bitte, welche der D. erhörungsgewiß zu J. emporsendet. וַיַּעֲנֵי neben לִשׁוֹן ist, obwol es kein masc. רָמִי gibt (vgl. jedoch aram. רָמִי, רָמִי), als Adjektiv n. d. F. וַיַּעֲנֵי, gefaßt, was es viell. auch Mi. 6, 12 ist; der Parall. legte לִשׁוֹן nahe, wie לִשׁוֹן וַיַּעֲנֵי 52, 6., die Punktation die dies dennoch verschmälte wird also auf Ueberlieferung beruhen. Die Anrede in v. 3 ergeht an die arglistige Zunge. Allerdings ist לִשׁוֹן gew. Fem., aber während die Zunge als solche Fem. ist, geht das לִשׁוֹן רָמִי der Anrede wie 52, 6 auf den welcher solcherlei Zunge hat (vgl. Hitz. zu Spr. 12, 27) und dadurch rechtfertigt sich das לִי, wogegen die Uebers.: „was bringt sie dir und was frommt sie dir“, oder: „was fügt dir zu und was thut dir weiter die arglistige Zunge“

zwar syntaktisch möglich (Ges. §. 147*), aber als zweideutig und verwirrend im Ausdruck unwahrsch. ist. Auch ist aus dem Anklang des מִי־יָחַן לָךְ an die Schwurformel $\text{יָחַן יְהוָה יִסְמְךָ}$ 18.3, 17. 20, 13. 25, 22. 2 S.3, 35. Ruth 1, 17 zu folgern, daß als Subj. von יָחַן Gott gedacht ist: was wird oder vielmehr der sonst precativen Verwendung der Formel und der hier vorausgehenden Bitte gemäß: was soll er dir geben (יָחַן wie Hos. 9, 14) und was dir zulegen, du arglistige Zunge? Daß nun v.4 nicht die Anrede an die Zunge fortsetzende Charakteristik derselben ist (Ew.), zeigt die Wechselbez. von 4^a zu מִי־יָחַן und von 4^b mit dem hinzufügenden בְּכֶם zu מִי־יִסְמְךָ . Sonach antwortet v.4 auf v.3 mit der zwiefachen Strafe, welche J. der falschen Zunge zu fühlen geben wird. Die Frage, die der D., der Erhöhung seines Hülfrufs gewiß, an die falsche Zunge stellt, bezweckt der aufgerufenen mit einem Anfluge von Sarkasmus zu hören zu geben, wessen sie zu gewärtigen hat. Die böse Zunge ist ein scharfes Schwert 57,5., ein gespitzter Pfeil Jer. 9,7., sie ist wie höllisches Feuer Jak. 3,6. Dieser ihrer Artung und ihrem Gebaren 64,4 entspricht auch die Strafe. Der גִּבּוֹרִים LXX $\delta\epsilon\iota\tau\alpha\iota\acute{o}\varsigma$ ist Gott selbst, wie b. *Erachin* 15^b mit Hinweis auf Jes. 42,13 bemerkt wird: $\text{אֵין גִּבּוֹר אֵלָּא חֶקֶב}$. Dieser vergilt der bösen Zunge Gleiches mit Gleichem. Pfeile und Kohlen (140,11) erscheinen auch sonst unter seinen Strafmiteln. Sie, welche durchbohrende Pfeile schoß, wird von eines unwidderstehlich Starken geschärften Pfeilen durchbohrt; sie, welche den Nächsten in Angstglut versetzte, muß nachhaltige, sicher und qualvoll verzehrende Ginsterkohलगुत erleiden. Die LXX übers. allgemein $\sigma\epsilon\upsilon\tau\acute{o}\varsigma$ $\acute{\alpha}\nu\theta\rho\omega\pi\acute{o}\tau\omega\varsigma$ $\epsilon\pi\eta\gamma\mu\alpha\iota\sigma\iota\varsigma$, Aq. nach jüd. Trad. $\acute{\alpha}\rho\kappa\upsilon\tau\epsilon\sigma\theta\iota\upsilon\alpha\iota\varsigma$, aber רָחֵם arab.

רָחֵם ratem ist der (z. B. in der *Belkâ* ungemein häufige) Ginsterstrauch.

V.5—7. Da Pfeile und Ginsterglut, womit der bösen Zunge gelohnt wird, vorjetzt noch von ihr selber ausgehn, so fährt der D. mit tief aufseufzendem אֵי־יָחַן (nur hier) fort. יָחַן mit dem Acc. dessen, bei dem man weilt, wie 5,5. Jes. 33,14. Richt. 5,17. Die Moscher מִשְׁכֵּרִים (deren Namen LXX als Appell. in der Bed. langer Dauer faßt, vgl. den umgekehrten Fall Jes. 66,19 LXX) wohnen zwischen dem schwarzen und kaspischen Meere, unter ihnen und Kedarenern (s. 83,7) zugleich zu weilen ist unmöglich. Deshalb sind die beiden Volksnamen mit Saad. Calv. Amyrald. u. A. emblematisch zu verstehen von *homines similes ejusmodi barbaris et truculentis nationibus*.¹ Meschech zählt zu Magog Ez. 38,2 und die Kedarener sind von der Erblust (Gen. 16,12) des *bellum omnium contra omnes* besessen. Zu lange schon währt dem D. (und seinen Volksgenossen, mit denen er sich viell. zusammenfaßt) die so rohe und handelsföchtige Umgebung. רָחֵם reichlich (s. 65,10) erscheint bes. 2 Chr. 30,17 f. als jüngeres Prosawort. Das die Handlung auf das Subj. zurückwerfende אֵין gibt der Aussage wie 122,3. 123,4 gemüthliche Färbung. Er seinerseits ist Friede (vgl. Mi. 5,4. Ps. 109,4. 110,3), inwiefern Friedensliebe, Friedenswillig-

1) Wenn der Ps. ein maccabäischer wäre, so könnte man meinen מִשְׁכֵּרִים von מִשְׁכֵּרִים $\sigma\epsilon\upsilon\tau\acute{o}\varsigma$ spiele auf die Syrer oder auch auf die jüdischen Apostaten mit Bezug auf מִשְׁכֵּרִים $\epsilon\pi\eta\gamma\mu\alpha\iota\sigma\iota\varsigma$ $\acute{\alpha}\rho\kappa\upsilon\tau\epsilon\sigma\theta\iota\upsilon\alpha\iota\varsigma$ (1 Cor. 7,18; an.

keit, Friedensverlangen seine Seele ausfüllt; aber wenn er nur den Mund aufthut, so sind sie auf Krieg aus, so wird ihre Stimmung und ihr Verhalten sofort feindlich. Ewald (§. 362^b) construiert (nach Saadia): und ich — Frieden obwol ich rede; aber wenn auch **כִּי** (wie **כִּי** 141, 10) diese Stellung im Satze einnehmen könnte, so doch nicht **וְכִי**. Zu **אֶרְבֵּר** ist nicht einmal mit Hitz. (nach 122, 8. 28, 3. 35, 20) **שָׁלוֹם** hinzuzudenken. Mit der schrillen Dissonanz von **שָׁלוֹם** und **מְלוּמָה** schließt der Ps.; der Hülfruf, mit welchem er anhebt, schwebt, ihre Aufhebung ersennend, darüber.

PSALM CXXI.

Trost göttlicher Obhut.

- 1 Ich hebe meine Augen zu den Bergen:
Von wo wird kommen meine Hilfe?
- 2 Meine Hilfe kommt von Jahve,
Erschaffer Himmels und der Erde.
- 3 Er wird ja doch nicht wanken lassen deinen Fuß,
Nicht schlummern wird dein Hüter.
- 4 Siehe nicht schlummert und nicht schläfet
Der Hüter Israels
- 5 Jahve ist dein Hüter,
Jahve dein Schatten ob deiner rechten Hand:
- 6 Tags wird die Sonne dich nicht stechen
Und der Mond in der Nacht.
- 7 Jahve wird dich behüten vor allem Uebel,
Wird behüten deine Seele.
- 8 Jahve wird behüten deinen Ausgang und Eingang
Von jetzt an und auf ewig.

Nur dieses Stufenlied ist nicht **שִׁיר הַמַּעֲלוֹת**, sondern **שִׁיר לַמַּעֲלוֹת** überschrieben. LXX Trg. Hier. übers. wie anderwärts, Aq. und Symm. dagegen *ὕμνος* (*ᾠδή*) *εἰς τὰς ἀναβάσεις*, wie auch der Midrasch *Sifri* mystisch deutet: Lied auf die Stufen, auf welchen Gott die Gerechten in das Jenseits emporführt. Diejenigen, welche **הַמַּעֲלוֹת** von den Heimzügen oder von den Wallfahrten erklären, finden mit Recht dieses einmalige **לַמַּעֲלוֹת** ihrer Erklärung günstig. Aber das **ל** ist das der Norm. Das hervorstechendste Merkmal von Ps. 121 ist die staffelförmige Gedankenbewegung: er ist **לַמַּעֲלוֹת** nach Art der Stufen geformt. Die Ansicht, daß wir ein Wanderlied vor uns haben, hat den Anfang gegen sich, welcher auf einen festbegrenzten Gesichtskreis und also festen und von den heimatlichen Bergen fernen Wohnort schließen läßt. Die tetrastichische Anlage ist unverfehlbar.

V. 1—4. Apollinaris übers. so nichtssagend als möglich: *ἀπολλινάριος ἀποδοκῶν ὁποῦν ὑπερεξείρυσσεν* — mit Wiedergabe des fehlgegriffenen *ἦκου* der LXX. Es heißt ja **אָשָׁא**, nicht **אֶשְׁאֵרִי**. Und die Berge, nach denen der Psalmist die Augen erhebt, sind nicht irgendwelche. **הַר יִשְׂרָאֵל** ist bei Ez. die Bez. der Heimat vom mesopotamischen Flachlande aus. Nach der Gegend dieser Berge hin geht sein Sehnsuchtsblick, sie sind seine Kibla d. i. Richtpunkt seines Gebets, wie Daniel's 6, 11. Zu übers.: von welchen mir Hülfe kommt (Lth.) ist unzulässig; **מֵאֵינָן** ist Frägwort,

auch Jos. 2, 4., wo die Frage eine indirekte. Der D. blickt zu den Bergen auf, den Bergen der Heimat, den heiligen Bergen (133, 3. 87, 1. 125, 2), indem er sehnüchtig fragt: von wo wird mir Hülfe kommen und auf diese Frage der Sehnsucht sich selbst die Antwort gibt, daß seine Hülfe nirgend anderswoher, als von J. kommt, dem Erschaffer Himmels und der Erde, dem hinter und auf diesen Bergen thronenden, dessen hülfreiche Macht sich bis in die äußersten Fernen und Winkel seiner Schöpfung erstreckt und bei (צד) welchem die Hülfe ist d. i. sowol die Willigkeit als die Macht zu helfen, so daß also die Hülfe von nirgends als von (צד) ihm allein kommt. In v. 1^b hat der D. eine Frage gestellt und in v. 2 diese Frage sich selbst beantwortet. In v. 3 und weiter fährt der Beantwortende fort zu dem Fragenden zu reden. Der D. ist sich selbst gegenständlich geworden und sein in Gott gefaßtes Ich spricht ihm Trost zu, indem es ihm die in jener Hoffnung auf J. enthaltenen frohen Aussichten auseinanderlegt. Das subjektive אל verneint beidemal mit affektuöser Abweisung des platterdings Unmöglichen. Der D. sagt zu sich selbst: er wird ja doch nicht hingeben לַשָּׁחַת dem Wanken (wie 66, 9 vgl. 55, 23) deinen Fuß, dein Hüter wird doch nicht schlummern, und bestätigt dann daß dies nicht geschehen werde, indem er den Ausdruck stufenpsalmgemäß steigert: siehe nicht schlummert und nicht schläft der Hüter Israels d. h. er schlummert nicht vor Müdigkeit ein und sein Leben ist kein wechselndes Wachen und Schlafen. Die Augen seiner Fürsorge stehen über Israel immer offen.

V. 5—8. Was vom שׁוֹמֵר יִשְׂרָאֵל gilt, zieht der D. v. 5 nach Gen. 28, 15 gläubig auf sich, den Einzelnen in Gottes Volke. J. ist sein Hüter, ist sein Schatten ob seiner rechten Hand (יְמִינִי wie Richt. 20, 16. 2 S. 20, 9 u. ö.

Annexion statt der Apposition, vgl. z. B. جانب الغربي die Seite des

Westlichen = die westliche), der ihn schützend und frisch erhaltend gegen Sonnenglut deckt, כַּל wie 109, 6. 110, 5 mit der Vorstellung schirmender drüber hin sich breiter Ueberschattung (vgl. Num. 14, 9). An das Bild vom Schatten schließt sich die Tröstung v. 6. יָחַד bed. von der Sonne: verderblich treffen Jes. 49, 10., die Pflanze so daß sie verdorrt 102, 5., den Kopf Jon. 4, 8 so daß die Symptome des Sonnenstichs (2 K. 4, 19. Judith 8, 2 f.) sich einstellen. Die Uebertragung des Wortes auf den Mond ist nicht zeugmatisch. Auch die Mondstrahlen können unerträglich werden, die Augen krankhaft afficiren und (bes. in den Aequatorial-gegenden) tödtliche Hirnentzündung bewirken.¹ Von den schädlichen Einflüssen der Naturumgebung erweitert sich die Verheißung v. 7. 8 nach allen Seiten. Jahve — sagt sich der D. — wird dich behüten vor allem Uebel, welcherlei Art es auch sei und woher immer es drohe; er wird behüten deine Seele und also dein Leben nach innen wie nach außen; er wird behüten (יִשְׁמְרֶנִּי vgl. dagegen יִשְׁמְרֶנִּי 9, 9) dein Aus- und Eingehn d. i.

1) Dennoch verstehen manche Aussl. den hier gemeinten verderblichen Einfluß des Mondes von der nächtlichen Kälte, welche sonst in gleichem Gegens. genannt wird Gen. 31, 39. Jer. 36, 30. le Maistre de Sacy bem. dabei: *On dit quelquefois d'un grand froid, comme d'un grand chaud, qu'il est brûlant.* Auch der Araber sagt vom Schnee und der Kälte wie vom Feuer: *j a h r i k* er (sie) brennt.

deinen Handel und Wandel (Dt. 28, 6 u. ö.), denn, wie Chrys. bem., ἐν τοῦτοις ὁ πλοῦς ἄπας, ἐν εἰσόδοις καὶ ἐξόδοις, also: allüberall und allseits, und das von anjetzt bis in Ewigkeit, wobei der Ged. nahe liegt, daß das Leben dessen keinen Abbruch erleiden kann, der unter so allgemeinem und unbegrenztem Schutze der ewigen Liebe steht.

PSALM CXXII.

Glückwünschender Rückblick auf die Wallfahrtsstadt.

- 1 Ich freute mich derer die mir sagten:
„Ins Haus Jahve's wolln wir gehen!“
- 2 Stille standen unsere Füße
In deinen Thoren, Jerusalem,
- 3 Jerusalem, du wiederaufgebaute
Als eine Stadt, die eng in sich verbunden!
- 4 Wo hinaufzogen die Stämme,
Die Stämme Jäh's —
Eine Vorschrift für Israel —
Zu danken dem Namen Jahve's.
- 5 Denn dort waren niedergesetzt Stühle zu Gericht,
Stühle für das Haus Davids.
- 6 Wünschet Jerusalem Frieden:
Wol geh' es denen die dich lieben!
- 7 Es sei Friede in deiner Ringmauer,
Wolergehn in deinen Palästen!
- 8 Um meiner Brüder und meiner Freunde willen
Will ich Frieden dir zusprechen.
- 9 Um des Hauses Jahve's willen, unsres Gottes,
Will ich dein Bestes suchen.

Sind unter הַרְרִים 121, 1 die Berge des h. Landes zu verstehen, so ist auch klar, weshalb der Sammler dieses Stufenlied, welches mit dem Ausdruck der Freude an der Wallfahrt nach dem Hause Jahve's und also nach dem h. Berge beginnt, an das vorige angeschlossen. Es berührt sich durch seinen Friede (שָׁלוֹם) athmenden Inhalt aber auch nahe mit Ps. 120. Der D. ruft der h. Stadt in Erinnerung an die schöne Zeit, wo er als Festbesucher in ihr weilte und ihres erhebenden Anblicks genoß, innige Segensgrüße zu. Wenn der Ps. in Ansehung des לָרֹר für einen altdav. zu halten wäre, so würde er in die Reihe jener Ps. der absol. Verfolgungszeit gehören, welche mit Sehnsucht nach der Heimat, dem Hause Gottes zurückblicken (23, 26, 55, 15, 61 und bes. 63). Aber das לָרֹר fehlt in LXX AB, und N, welcher ΤΩ ΔΑΔ hat, setzt dieses gegen AB auch vor Ps. 124 εἰ μὴ ἔτι κύριος κατ. Es ist hier durch v. 5 veranlaßt, aber unkritischer Weise. Daß übrigens die Festwallfahrten schon in der davidisch-salomonischen Zeit üblich waren, zeigen die Maßregeln Jerobeams I. Die Stierbilder in Dan und Bethel und das in einen andern Monat verlegte Laubentfest sollten den politischen Bruch befestigen, indem sie die religiöse Einheit aufhoben und das Volk vom Besuche Jerusalems entwöhnten. Der D. unseres Ps. aber lebt viel später. Er lebt, wie mit Hupf. aus v. 3 zu schließen ist, zur Zeit des aus seinen Trümmern wieder erstandenen nachexilischen Jerusalems. Dorthin ist er an einem der hohen Feste gezogen und hier blickt er, noch ganz der erheben-

den Erinnerungen voll, auf die h. Stadt zurück, denn v. 1 f. gibt sich trotz Reuß Hupf. Hitz. stilistisch als Rückblick.

V. 1—3. Das Prät. **שָׂמַחְתִּי** kann ebensowol: ich freue mich (1 S. 2, 1) als: ich freute mich bed.; hier ist es in Zusammenhang mit v. 2^a Rückblick, denn **הָיָה** mit dem Partic. hat meistens rückblickende Bed. Gen. 39, 22. Dt. 9, 22. 24. Richt. 1, 7. Iob 1, 14.; zwar könnte **הָיָה** auch bed.: sie sind stehend geworden und stehen noch (wie 10, 14. Jes. 59, 2. 30, 20), aber wozu dann nicht kürzer **עָמְדִי** (26, 12)? Richtig LXX: **ἐσφράνθη** und **ἐστῶτες ἤσαν**. Der D., jetzt wieder auf der Rückreise begriffen oder zurückgekehrt, gedenkt der Freude, mit der ihn der Ruf zum Aufbruch: „Nach dem Hause Jahve's wolln wir ziehen!“ erfüllte. Als dann er und die andern Festbesucher ihr Wallfahrtsziel erreicht hatten, da standen ihre Füße still, wie festgebannt von dem überwältigenden herrlichen Anblick.¹ Diese Erinnerung erneuernd ruft er aus: Jerusalem, o du wiederaufgebaute — zwar bed. **בָּנִי** an sich nur „bauen“, aber hier wo wenn nichts zum Gegentheil zwingt geschlossener Sinn der Verszeile vorauszusetzen ist, und in der Umgebung von Liedern, welche Freud und Leid der nachexilischen Wiederherstellungszeit abspiegeln, gewinnt es gleichen Sinn wie 102, 17. 147, 2 und häufig (Ges.: *o Hierosolyma restituta*). Das Parallelglied 3^b fordert diesen Sinn zwar nicht, aber ist ihm doch günstig. Die frühere Uebers. Luthers: *wie cyne stad, die sich miteinander zusamen hellt* war glücklicher als seine spätere: *eine Stad, da man zusamen komen sol*, welche statt des Passivs ein *Ni.* oder *Hithpa.* erfordert. **הָיָה** bed. wie Ex. 28, 7 zusammengefügt, zu einem Ganzen verbunden s., **יָחַד** verstärkt die Vorstellung des einheitlich, völlig, traulich (vgl. 133, 1) Geschlossenen. Das **כ** von **בְּיָחַד** ist sogen. *כ* *veritatis*: Jer. ist aus seiner Zertrümmerung und Zerrissenheit wiedererstanden, die Brechen und Lücken sind beseitigt (Jes. 58, 12), es steht da als eng ineinander gefügte Stadt, in der Haus an Haus sich reiht. So hat sie der D. gesehen und mit Wonne erfüllt ihn die Erinnerung.²

V. 4—5. Das Imponirende des Eindrucks wurde noch mächtig durch die Erwägung gesteigert, daß dies die Stadt ist, wo von jeher die zwölf Stämme des Gottesvolkes (die als dessen Bestandtheile auch noch nach dem Exil unterschieden werden Röm. 11, 1. Le. 2, 36. Jac. 1, 1) sich an den drei hohen Festen zusammenfanden. Der zweimalige Gebrauch des **וּ** = **אֲשֶׁר** paßt (wie im Hohenliede) zu der zierlichen gemüthlichen miniaturartigen Weise dieser Stufenlieder. In **וּשְׂמַחְתִּי** ist **וּ** wie Koh. 1, 7 s. v. a. **וּשְׂמַחְתִּי**, welches hinwieder in v. 5 nicht mehr als ein emphatisches **וּ** ist (vgl. 76, 4. 68, 7). **לִי** besagt ein Pflegen (vgl. Iob 1, 4) in der Vergangenheit, welches in die Gegenwart hereinreicht. **לִי שְׂמַחְתִּי** ist nicht Acc. der Bestimmung (Ew. §. 300^c), sondern Appos. zum Satze wie z. B. Lev.

1) So auch Veith in seinen vielfach schönen Vorträgen über zwölf Stufenpsalmen (Wien 1863) S. 72: „Sie hielten ihre Schritte an, um dem Staunen Zeit zu gönnen, womit der Anblick des Tempels, der Königsburg und der prachtvollen Stadt sie erfüllte.“

2) In Synagoge und Kirche ist die Deutung des v. 3 vom Parallelismus des himmlischen und irdischen Jerusalems üblich geworden.

Jer. 29, 7). Denn obwol nach vorübergehendem Besuche nun wieder von Jer. fern, bleibt er doch mit der h. Stadt als dem Ziele seines Sehnsens und mit den dort Wohnenden als seinen Brüdern und Freunden in Liebe verbunden. Jerusalem ist und bleibt Gesamtisraels Herz, so gewiß als Jahve, der dort sein Haus hat, Gesamtisraels Gott.

PSALM CXXIII.

Aufblick zum HERRN in Zeiten der Schmach.

- | | |
|--|---------------------------|
| 1 Zu dir erhebe' ich meine Augen, | im Himmel Thronender! |
| 2 Siehe wie die Augen von Knechten | auf die Hand ihres Herrn, |
| Wie die Augen einer Magd auf die Hand | ihrer Gebieterin: |
| So unsere Augen auf Jahve unsern Gott, | bis er uns begnade. |
| 3 Begnade uns, Jahve, begnade uns, | denn satt genug sind wir |
| | von Schmach. |
| 4 Zur Genüge satt hat unsere Seele | |
| Den Hohn der Uebermütigen, | die Schmach von Despoten. |

Mit dem vorigen Ps. ist dieser durch Gemeinsamkeit des Gottesnamens יְהוָה verbunden. Alsted (+ 1638) gibt ihm die kurze sinnige Aufschrift *oculus sperans*. Es ist ein Aufblick harrenden Glaubens zu J. unter zwingherrischer Bedrückung. Daß dieser Ps. gereimt erscheint „wie kaum ein anderes Stück des A. T.“ (Reuß), kommt nur von jenen Flexionsreimen, welche im Tefilla-Stil sich von selbst einstellen.

V. 1—2. Aller Menschen und insbesondere der Gemeinde Geschicke liegen in der Hand des in der unnahbaren Herrlichkeit des Himmels thronenden alles beherrschenden Königs und alles entscheidenden Richters. Zu ihm empor hebt der D. seine Augen, zu ihm die Gemeinde, mit welcher er ihn יהוה אלהיו nennen darf, gleichwie der Knechte Augen auf die Hand ihres Herrn, einer Magd Augen auf die Hand ihrer Gebieterin gerichtet sind, denn diese Hand regiert das ganze Haus und ihrer Winke und Weisungen sind sie in gespanntester Aufmerksamkeit gewärtig. Die von Israel sind Jahve's Knechte, die Gemeinde Israel ist Jahve's Magd. In seiner Hand liegt ihre Zukunft. Endlich wird er sich der Seinen erbarmen. Darum geht ihr Sehnsuchtsblick nach Ihm hin, ohne zu ermüden, bis daß er gnädig ihre Drangsal wende. Ueber das *i* von יהִיָּךְ s. zu Ps. 113. 114. אֲדוֹנֵינוּ ist ihr gemeinsamer Herr, denn es wird da im Gegenbilde der Allherr gemeint ist als *plur. excellentiae* gedacht sein, wie es überh. als eig. Plur. nur selten (Gen. 19, 2. 18. Jer. 27, 4) vorkommt.

V. 3—4. Die 2. Str. nimmt das יהִיָּךְ wie im Echo auf. Sie beginnt mit einem Kyrie eleison, welches in staffelförmig anschwellender Weise begründet wird. Schon reichlich ist die Gemeinde mit Schmach gesättigt. רַב ist ein abstractes „viel“ und רַבָּה (vgl. 65, 10. 120, 6) concret „ein großes Maß“, wie רַבָּה 62, 3 etwas Großes (s. Böttcher, Lehrb. §. 624). Das verinnerlichende, verünnigende לֵב lautet überein mit 120, 6 — wahrsch. Anzeichen Eines Verf. בָּיַי verstärkt sich, wie בָּי Ez. 36, 4., durch לֵבָי. Der Art. von הַלֵּבִי ist rückweisend: von solchem Spott der Uebermütigen (Ew.

§. 290^d). Rückweisend ist auch חָבֹד, aber da viertmalige Wiederholung des Art. unschön wäre, sagt der D. hier לְגַאיוֹנִים mit dem zur Umschreibung des Gen. dienenden לְ. Die Masora zählt dieses Wort unter die 15 כְּחֵיב חֲדָא וְקָרִינן חֲרִחִין (als eins geschriebenen und als zwei zu lesenden Wörter). Das *Keri* lautet näml. לְגַאֲרֵי יוֹנִים *superbis oppressorum* (יוֹנִים *prt. Kal* wie חֲזִינָה Zef. 3, 1 u. ö.). Aber abgesehen davon, daß für גַּאֲרֵי von dem unbekannten גַּאֲרָה eher גַּאֲרֵי von גַּאֲרָה (Form der Gebrechen, verkürzt גַּאֲרָה) zu vocalisiren wäre, erscheint diese genit. Verbindung als gesucht und inwiefern sie einen Unterschied unter den Bedrückern macht als unpassend. Der D. meinte sicher לְגַאֲיוֹנִים oder לְגַאֲיוֹנִים. Dieses גַּאֲיוֹן (n. d. F. רַעְיוֹן, רַעְיוֹן, רַעְיוֹן) ist viell. eine absichtliche Neubildung des D. Saadia erkl. nach dem talm. לְגִיּוֹן *legio*, aber wie ließe sich im Psalter ein gräcisirtes lateinisches Wort (λεγεών) erwarten! Dunasch ben-Labrat (um 960) hält גַּאֲיוֹנִים für ein zusammengesetztes Wort in der Bed. von גַּאֲרֵי יוֹנִים. In der That mag der D. die sonst ungebräuchliche Adjektivform גַּאֲיוֹנִים gewählt haben, weil sie an יוֹנִים erinnert, obgleich sie kein Compositum wie חֲבִיּוֹנִים ist. Ist der Ps. ein maccabäischer, so liegt es nahe, in גַּאֲיוֹנִים eine Anspielung auf die Despotenherrschaft der יוֹנִים zu finden.

PSALM CXXIV.

Der Retter vom Tode in Wassern und Schlinge.

- 1 Wä'r' nicht Jahve gewesen für uns,
Möge Israel sagen —
- 2 Wä'r' nicht Jahve gewesen für uns,
Als aufstanden wider uns Menschen:
- 3 Alsdann hätten lebendig sie uns verschlungen,
Als sich entflamte ihr Zorn an uns —
- 4 Alsdann hätten die Wasser uns ersäuft,
Der Strom wäre übergegangen über unsere Seele —
- 5 Alsdann wären übergegangen über unsere Seele
Die hochtrotzenden Wasser.
- 6 Gelobt sei Jahve, der uns nicht hingegeben
Eine Beute ihren Zähnen!
- 7 Unsere Seele, wie ein Vogel ist sie entronnen
Aus der Vogler Strick:
Der Strick ward zersprengt
Und wir — wir entrannen.
- 8 Unsere Hülfe ist im Namen Jahve's,
Des Erschaffers Himmels und der Erden.

Mit der Aussage מִלֵּה נִשְׁכָּח לֵה נִשְׁכָּח des 4. Stufenliedes deckt sich נִשְׁכָּח עָלֵינוּ dieses 5., auch berühren sich beide in den sinnverwandten und nach einer zeitgeschichtlichen Anspielung aussehenden Neubildungen גַּאֲיוֹנִים und יִירוֹנִים. Das לְדָרִיב fehlt in LXX AB hier wie in 122, fehlt außer dem Trg. überhaupt in den alten Uebers. und steht also nicht einmal textkritisch fest: es ist ein Ps. in der Weise der davidischen, an die er in den Bildern von den ersäufenden Wassern 18, 5. 17 (vgl. 144, 7) 69, 2f. und von dem Vöglein sich anschließt, vgl. auch zu לִגְלִי 27, 13., zu אֶרֶם von feindlichen Menschen 56, 12., zu בָּלַע חַיִּים 55, 16., zu בְּרִיחַ ה' 28, 6 31, 22. Das schöne Lied bekundet seine jüngere Abkunft durch sein aramaisirendes

und nach Art der späteren Poesie sich in allerlei Verzierungen der Sprache gefallen-des Gepräge. Die Kunst der Form besteht weniger in strofischem Ebenmaß, als darin daß, um einen Schritt vorwärts zu thun, immer um einen halben Schritt rückwärts gegangen wird. Luthers Nachbildung (1524): Wår Gott nicht mit uns diese Zeit hat die Aufschrift: „Der Rechtgläubigen Salve Guardæ.“

V. 1—5. Gemeinhin übers. man: Wenn es nicht J. war, der für uns war. Aber das װ gehört ungeachtet des vorausgestellten Subj. (vgl. Gen. 23, 13) mit לִיזִי zus., indem im aramaisirenden Hebräisch (vgl. dagegen Gen. 31, 42) לִיזִי (vgl. לִיזִי אֲנִי nisi (eig. nisi quod) bed., wie im Aram. (לִיזִי) אֲנִי o si (eig. o si quod). Auch das diesem Ps. im A. T. eigentümliche אֲנִי אֲנִי für אֲנִי folgt dem Vorbilde des dialektischen אֲנִי אֲנִי

(הֲרִינִי, הֲרִינִי). Die ältere Sprache bedient sich, um den Nachsatz von לִיזִי (לִיזִי) nachdrücklich zu beginnen, des bestätigenden בִּי Gen. 31, 42. 43, 10., hier steht אֲנִי (LXX gut ἄρα) wie 119, 92. Das בִּי אֲנִי ist beidemal *rafe* nach der oben S. 357 erörterten Regel. Als Menschen אֲנִי wider Israel sich erhoen und ihr Zorn an ihnen entbrannte, wären sie, die der feindlichen Welt gegenüber in sich selbst Ohnmächtigen, lebendig verschlungen worden, wenn sie nicht J. für sich, wenn sie ihn nicht auf ihrer Seite gehabt hätten. Lebendig verschlungen wird sonst vom plötzlich und gewaltsam hinraffenden Hades gesagt 55, 16. Spr. 1, 12., hier aber, wie v. 6 zeigt, von den als wilde Bestien vorgestellten Feinden. In v. 4 wird die Feindesmacht, die sich über sie herwälzte, wie Jes. 8, 7 f. die assyrische, mit einem überflutenden Strome verglichen. אֲנִי Strom ist *Milel*, zunächst Acc.: nach dem Strome hin Num. 34, 5., dann aber auch als Nominativ wie אֲנִי אֲנִי u. dgl. (vgl. vulgärgriech. ἡ γένεσις, ἡ γενεα) verwendet, so daß אֲנִי אֲנִי sich zu אֲנִי (הֲרִי) wie אֲנִי אֲנִי verhält (Böttch. §. 615). Diese jüngsten Ps. lieben solche Verzierungen durch verschönerte Formen und aramäische oder aramaisirende Wörter. אֲנִי אֲנִי ist ein zwar nicht unhebräisch gebildetes, aber im Chald. heimischeres Wort, das Targumwort für אֲנִי 86, 14. 119, 51. 78 (auch 54, 5 für אֲנִי), obwol nach Levy die HSS nicht אֲנִי אֲנִי sondern אֲנִי אֲנִי bieten. A. u. St. übers. das Targ.: der König welcher gleicht den übermütigen Wassern (אֲנִי אֲנִי) des Meeres (Antiochos Epiphanes? — Ein Scholion erkl. οἱ ὑπερηφανοί). Ueber אֲנִי vor mehrzähligen Subj. s. Ges. §. 147.

V. 6—8. Nachdem die Thatsache des göttlichen Beistandes ausgesprochen, folgt v. 6 der Dank dafür und v. 7 der Jubel der Geretteten. Die Feinde sind v. 6 ihrer Blutgier wegen als Raubthiere gedacht, wie im B. Daniel die Weltreiche; v. 7 wegen ihrer Hinterlist als יֹקְשִׁים. Der Punktation nach ist nicht zu übers.: Unsere Seele ist gleich einem Vogel der entronnen, wobei נַפְשִׁי כַצֹּפִיר accentuirt sein würde, sondern: unsere Seele (Subj. mit Groß-*Rebia*) ist wie ein Vogel (כַצֹּפִיר wie Hos. 11, 11. Spr. 23, 32. Iob 14, 2 statt des syntaktisch üblicheren כַצֹּפִיר entronnen aus der Schlinge des Vogelstellenden (יֹקֵשׁ, sonst יֹקֵשׁ Vogler 91, 3). נַפְשִׁי (mit *ā* bei *Rebia*) ist 3 pr.: die Schlinge ward zersprengt und wir — wir wurden frei. Den epiphonematischen Schluß bildet in v. 8 (vgl. 121, 2.

134, 3) der allgemeine, hier beziehungsvolle Ged.: die Hilfe Israels steht im Namen Jahve's, des Weltschöpfers, d. i. dem als solcher offenbaren und fort und fort sich bewährenden. Will die Weltmacht die Gemeinde Jahve's sich gleichartig machen oder vernichten, so rettet diese nicht Verläugnung ihres Gottes, sondern treues, bis zum Tode standhaftes Bekenntnis.

PSALM CXXV.

Der Wall Israels gegen Versuchung zum Abfall.

- 1 Die in Jahve vertraun sind wie der Zionsberg,
Der nicht wankt, auf ewig steht er fest.
- 2 Jerusalem — Berge sind rings um sie
Und Jahve rings um sein Volk
Von nunmehr und bis ewig.
- 3 Denn nicht verbleiben wird der Bosheit Scepter
Auf dem Loose der Gerechten,
Daß nicht etwa ausstrecken die Gerechten
Nach dem Unrecht ihre Hände.
- 4 O zeig dich gütig, Jahve, den Guten
Und Geraden in ihren Herzen.
- 5 Die aber ablenken ihre gewundenen Pfade —
Die lasse dahinfahren Jahve mit den Uebelthätern.
Friede über Israel!

Den äußern Anlaß zur Anfügung dieses Ps. an den vorigen bot das Stichwort **יְשׁוּעָא**. Die Situation ist wie in Ps. 123. 124. Das Volk ist unter fremder Herrschaft. In dieser liegt ein verführerischer Anlaß zum Abfall. Bereits scheiden sich Fromme und Abtrünnige. Die Treugebliebenen werden aber nicht immer geknechtet bleiben. Um Jerusalem sind Berge, aber noch mehr: Jahve, der Felsen festester, J. umgibt sein Volk.

Daß dieser Ps. einer der jüngsten ist, zeigt sich an dem umständlichen **יִשְׁרָאֵל** statt des alten **יִשְׂרָאֵל**, an **יְשׁוּעָא** statt des sonstigen **יִשְׁעָא** und auch an **לֹא יִשְׁתָּן** (außer hier nur 119, 11. 80. Ez. 19, 9. 26, 20. Zach. 12, 7) statt **לֹא יִשְׁתָּן** oder **יִשְׁתָּן**.

V. 1—2. Die Unerschütterlichkeit, welche die auf J. Vertrauenden in aller Versuchung und Anfechtung bewähren, wird mit dem Zionsberge verglichen, weil der Gott, an dem sie gläubig hangen, der auf Zion Thronende ist. Das Fut. **יִשֵּׁב** bed.: er sitzt und wird sitzen, also: er bleibt sitzen, vgl. 9, 8. 122, 5. Aeltere Ausl. meinen um der chald. und röm. Katastrophe willen den himmlischen Zion verstehen zu müssen, aber jene traf ja nur die Bauten auf dem Berge, nicht diesen selbst, der an sich und seiner Bestimmung nach (s. Mi. 3, 12. 4, 1) unerschütterlich blieb. Auch v. 2 ist ja kein anderes als das irdische Jer. gemeint. Die h. Stadt hat eine natürliche Umwallung von Bergen und das h. Volk, das darin wohnt und anbetet, hat einen noch unendlich höheren Schutz an J. der es rings umgibt (s. zu 34, 8), wie etwa eine feurige Mauer (Zach. 2, 9) oder ein unüberschreitbar breiter und gewaltiger Strom (Jes. 33, 21), was sich auch jetzt bestätigen wird, denn u. s. w. Statt aus dem Satze v. 2 zu Er-

wartendes mit לִבְּךָ zu folgern, bestätigt ihn der D. mit כִּי durch sicher zu Erwartendes.

V. 3. Der Druck der Weltmacht, welcher jetzt auf dem h. Lande lastet, wird nicht ewig währen, die Dauer der Drangsal ist genau nach der Widerstandskraft der Gerechten bemessen, welche Gott durch Drangsal prüft und läutert, aber nicht ohne sie zugleich gnädiglich zu bewahren. שֶׁבֶט הַכּוֹפֵּץ ist heidnisches Scepter und הַצְרִיקִים die an der Religion der Väter festhaltenden Israeliten, גִּירָל (αλῆρος = αληρονομία) heißt das h. Land, dessen alleinberechtigte Erben diese Gerechten sind. נִיחָ bed. sich wo niederlassen und niedergelassen aufliegen oder ruhen (vgl. Jes. 11, 2 mit Joh. 1, 32 ξυμμεν). Die LXX übers. οὐκ ἀφῆσαι d. i. לֹא יִנָּח (vgl. dagegen גִּירָל er wird herabsenken Jes. 30, 32). Nicht auf die Dauer wird das Scepter heidnischer Tyrannei auf dem h. Lande ruhen, Gott wird das nicht zulassen: damit nicht zuletzt vermöge der Macht, welche Druck und Gewöhnung über die Menschen ausüben, auch die Gerechten sich an dem herrschenden widergöttlichen Treiben betheiligen; שָׁלַח mit בָּ: sich an etw. vergreifen oder auch nur (wie Iob 28, 9) Hand daran legen (öfter mit עָלַ). Wie hier עֲלֵי־הָאָרֶץ, ist auch 80, 3 die dem Locativ gleiche Form mit Präp. verbunden.

V. 4—5. Auf dem Grunde des starken Glaubens v. 1 f. und der getrostesten Hoffnung v. 3 erhebt sich nun die Bitte, daß J. doch den Getreuen bald das ersohnte Gut der Freiheit zuwenden, die Bekenntnisscheuen und mit Abfall Umgehenden dagegen samt den erklärt Bösen aus dem Wege räumen möge. Denn so sind v. 4 f. gemeint. טוֹבִים (in den Sprüchen wechselnd mit צַדִּיקִים 2, 20 opp. רָשָׁעִים 14, 19) sind hier die dem guten Willen Gottes gemäß Rechtgläubigen und Rechthandelnden¹ oder, wie das Parallelglied erklärt (wo לִישָׁרִים wegen des Zusatzes keines Art. bedurfte), die im Grunde ihres Herzens gerade, wie Gott es haben will, Gesinnten. Diesen erbittet der D. Gutes, näml. Bewahrung vor Verläugnung und Befreiung aus der Knechtschaft, denen dagegen welche beugen (הִטּוּ) ihre krummen Pfade d. i. ihre Pfade in krummer Richtung vom rechten Wege ablenken (צִקְלָם־לִישָׁרִים vgl. Richt. 5, 6 nicht minder als Am. 2, 7. Spr. 17, 23 Objektsacc., was näher liegt als daß es Acc. der Richtung nach Num. 22, 23 extr. vgl. Iob 23, 11. Jes. 30, 11) — denen wünscht er,

daß J. sie hinwegräumen möge (הוֹלִיךָ wie أهلك *perire facere* = *perdere*) samt den Uebelthätern d. i. den offenbaren Sündern, denen diese Lauen und Schlaun, Falschen und Zweideutigen an Gefährlichkeit für die Gemeinde um nichts nachstehn. LXX richtig: τοὺς δὲ ἐκκλίνοντας εἰς τὰς ἐσχαυαλίας (A. διαπλοκάς, S. σκολιότηας, Th. διστραμμένα) ἀπ᾽ αὐτοῦ κύριος μετὰ κτλ. Zuletzt faßt der D. alle seine Hoffnungen, Bitten und Wünsche, indem er wie priesterlich segnend seine Hände über Israel ausstreckt, in das Eine עֲלֵי־יִשְׂרָאֵל zusammen. Er meint τὸν Ἰσραὴλ τοῦ Θεοῦ Gal. 6, 16. Auf diesen ruft er Frieden herab. Friede ist das

1) Der Midrasch erinnert hier an ein talmudisches Räthsel: es kam ein Guter (Mose Ex. 2, 2) und empfing Gutes (die Tóra Spr. 4, 2) von dem Guten (Gott Ps. 145, 9) für die Guten (Israel Ps. 125, 4).

Ende der Tyrannei, der Feindschaft, der Zerrissenheit, der Unruhe, der Angst; Friede ist Freiheit und Harmonie und Einheit und Sicherheit und Seligkeit.

PSALM CXXVI.

Freudenernte nach Thränensaat.

- 1 Als heimführte Jahve die Heimkehrenden Zions,
War's uns wie träumenden.
- 2 Da füllte Lachen unseren Mund
Und unsere Zunge Jubel,
Da sagte man unter den Heiden:
„Großes hat Jahve gethan an ihnen“ —
- 3 Großes hat Jahve gethan an uns,
Wir wurden fröhlich.
- 4 O führe zurück, Jahve, unsere Weggeführten
Wie Regenbäche in dem Südland!
- 5 Die aussäen mit Thränen,
Werden mit Jubel ernten.
- 6 Er gehet hin und wieder unter Weinen,
Tragend die Streu des Samens —
Kommt einher mit Jubel,
Tragend seine Garben.

Mit diesem Ps., den das Stichwort צִיִּיִן mit dem vorigen verknüpft, verhält es sich ganz wie mit Ps. 85, der auch einerseits für die Wiederbringung der Gefangenen Israels dankt und andererseits über den immer noch nicht völlig gewichenen Zorn zu klagen hat und um nationale Wiederherstellung bittet. Es gibt zwar Ausll., welche auch den dankenden Rückblick, mit welchem dieses Stufenlied v. 1–3., wie jener korah. Ps. v. 2–4., anhebt, in die Zukunft verlegen (unter den Uebers. folgerichtiger wenigstens, als die älteren, Lth.), aber aus Gründen, die sich durch Ps. 85 widerlegen und die schon den Forderungen der Syntax gegenüber verstummen müssen.

V. 1–3. Wenn man sich, um zu beweisen daß צִיִּיִן בְּחֶלְמִים *erimus quasi somniantes* bed. könne, auf Stellen wie Jes. 1, 9. Gen. 47, 25 oder auf andere, wo יִהְיֶינָה *perf. consec.* ist, beruft, so sind das syntaktisch verschiedene Fälle; hier ist eine andere Uebers. als der LXX: ἐν τῷ ἐπιστρέψαι κύριον τὴν αἰχμαλωσίαν Σιών ἐγενήθημεν ὡς παρακλημένοι (צִיִּיִן בְּחֶלְמִים ?), Hier. richtig *quasi somniantes*) unmöglich. Ebenso falsch aber ist, wenn Hier. weiter übers.: *tunc implebitur risu os nostrum*, denn zwar hat das Fut. nach יִהְיֶינָה in zukunftgeschichtlichen Zusammenhängen wie 96, 12. Zef. 3, 9 Futurbed., immer aber Imperfektbed. nachdem einmal vergangenheitsgeschichtlicher Ton angeschlagen Ex. 15, 1. Jos. 8, 30. 10, 12. 1 K. 11, 7. 16, 21. 2 K. 15, 16. Iob 38, 21., also: *tunc implebatur*. Es sind die wieder auf vaterländischem Boden heimischen Exulanten, welche hier in die schöne Zeit zurückblicken, wo ihr Geschick plötzlich eine andere Wendung nahm, indem der Gott Israels das Herz des Besiegers Babels lenkte, sie freizugeben und in ehrenvoller Weise nach ihrer Heimat zu entlassen. שִׁבְרָה ist weder s. v. a. שְׂבִירָה, noch braucht man so zu lesen (Olsh. Böttch. Hupf.); שִׁבְרָה (v. שִׁבַּח wie בִּישָׁח, בִּישָׁח) bed. die Rückkehr und dann

die Rückkehrenden, freilich eine Neuerung dieses sehr späten D. Als heimbrachte J. die Heimziehenden Zions — will der D. sagen — waren wir wie träumende. Meint er damit: die lange siebenjährige Leidenszeit lag hinter uns wie ein verschwundener Traum (Jos.-Kinchi) oder: die plötzlich angebrochene Erlösung schien uns anfangs nicht Wirklichkeit, sondern ein schöner Traum zu sein? Der Wortlaut ist für Letzteres: wie solches nicht wirklich erlebende, sondern nur träumende. Da — fährt der D. fort — füllte sich mit Lachen unser Mund (Iob 8, 21) und unsere Zunge mit Jubel, indem näml. der Eindruck des mit der bisherigen Trübsal contrastirenden Glückes den Mund weit aufzuthun drängte, damit die Freude wie in vollem Strom ausbrechen könne, und die jubelvolle Stimmung die Zunge zu Jubelrufen drängte, die wegen des unerschöpflichen Stoffs kein Ende nehmen wollten. Und wie ehrfurchtgebietend stand Israel damals unter den Völkern da, wie stannenerregend wirkte auf sie die wundersame Wandlung seines Geschickes! Selbst die Heiden bekannten, daß das Jahve's Werk sei und daß er Großes an ihnen gethan (Jo. 2, 20 f. 1 S. 12, 24) — die herrlichen Weissagungen Jesaia's wie 45, 14. 52, 10 und anderwärts gingen in Erfüllung. Die Gemeinde ihrerseits besiegelt jenes Bekenntnis aus Heidenmund. Das eben machte sie so fröhlich, daß Gott durch solche Großthat sich zu ihr bekannte.

V. 4—6. Aber noch ist das macht- und gnadenreich begonnene Werk nicht vollendet; die bis jetzt Zurückgekehrten, aus deren Herzen dieser Ps. gedichtet ist, sind im Verh. zum Gesamtvolke nur wie ein kleiner Vortrab. Statt שְׁבוּרֵי לֵב liest das *Keri* hier שְׁבִירֵי לֵב v. שְׁבִירֵי Num. 21, 29 n. d. F. בְּיָרָה Gen. 50, 4. Wie wir anderwärts lesen, daß Jerusalem sich nach ihren Kindern sehnt und J. ihr zuschwört: sie alle sollst du anthun wie Geschmeide und dir umgürten wie eine Braut Jes. 49, 18.: so geht hier der D. von der Vorstellung aus, daß das h. Land nach reichlichem neubelebendem Bevölkerungs-Zufluß sich sehnt, wie der Negeb d. i. das judäische (Gen. 20, 1) und überh. das nach der Sinai-Wüste hin gelegene Südland nach den zur Sommerszeit verschwindenden und zur Winterszeit regelmäßig wiederkehrenden Regenwasserströmen lechzet. Ueber אֵסֶן „wasserhaltiges Rinnsal“ s. zu 18, 16. Uebersetzt man *converte captivitatem nostram* (wie Hier. nach LXX), so kommt man mit dem Bilde nicht zu recht, wogegen es sich bei der Uebers. *reduc captivos nostros* ebenso schön zum Obj. als dem regierenden Verbum fügt. Haben wir כָּבֹב richtig nicht auf das Land des Exils, sondern das Land der Verheißung bezogen, dessen Gestalt dermalen der Verheißung noch so unähnlich ist, so werden wir nun auch unter denen die in Thränen säen nicht die Exulanten, sondern die bereits Heimgekehrten verstehen, die den alten heimatlichen Boden wieder bestellen und zwar mit Thränen, weil das Erdreich ausgetrocknet ist und wenig Hoffnung gibt daß der Same aufgehe. Aber dieser thränenvollen Aussaat wird eine Freudenenernte folgen. Man erinnert sich dabei der Dürre und des Miswachsens, womit die neue Colonie zur Zeit Haggai's heimgesucht ward, und des vom Profeten darauf hin, daß das Werk des Tempelbau's rüstig fortgesetzt werde, verheißenen künftigen Segens. Hier aber ist die thränenvolle Aussaat nur ein Bild der

neuen Grundlegung, welche unter kümmerlichen und gedrückten Verhältnissen wirklich nicht ohne viele Thränen Ezr. 3, 12 vor sich ging, im Allgem. aber deckt sich das Psalmwort mit dem Worte des Bergpredigers Matth. 5, 4: Selig sind die da Leid tragen, denn sie sollen getröstet werden. Subj. zu v. 6 ist der Landmann und ohne Bild jedes Mitglied der *ecclesia pressa*. Die Gerundivconstr. 6^a (wie 2 S. 3, 16. Jer. 50, 4 vgl. die mehr indogermanische Ausdrucksweise 2 S. 15, 30) malt das andauernde Dahingehen, hier Hin- und Wiedergehen des leidvoll in sich Gekehrten, 6^b das zweifelloose Kommen und sichere Auftreten des über Erwarten Hochbeglückten. Jener trägt הַזֶּרֶעַ הַשֶּׁמֶךְ den Samenzug = Samenwurf (denn הַזֶּרֶעַ הַשֶּׁמֶךְ Am. 9, 13 bed. den Samen längshin in die Furchen auswerfen), dieser seine Garben, den beschämenden Ertrag (הַכֹּבֶזֶת) seiner, wie es ihm schien, aussichtslosen Aussaat. Wie unter der Aussaat Alles zu verstehen ist, was der Einzelne zum Baue des Reiches Gottes beiträgt, so unter den Garben die heilsame Frucht, welche, indem Gott über Bit-ten und Verstehen sein Gedeihen dazu gibt, daraus hervorwächst.

PSALM CXXVII.

An Gottes Segen ist alles gelegen.

- 1 Wenn Jahve nicht baut das Haus,
Arbeiten vergeblich daran die es bauen.
Wenn Jahve nicht bewacht die Stadt,
Bleibt vergeblich schlaflos wer sie bewachtet.
- 2 Vergeblich ist's daß ihr frühe aufsteht
Und spät erst euch niedersetzet,
Essend Brot mühevoller Arbeit —
Ebenso gibt er seinem Liebbling im Schlaf.
- 3 Sieh ein Erbtheil Jahve's sind Söhne,
Ein Lohn Frucht des Leibes.
- 4 Wie Pfeile in eines Helden Hand,
Also Söhne der Jugend.
- 5 O Heil dem Manne,
Der seinen Köcher davon voll hat:
Nicht zuschanden werden sie,
Wenn sie sprechen mit Feinden im Thore.

Das überschriftliche לְשִׁלְמֹה ist diesem Stufenliede nur deshalb beigeschrieben, weil man in v. 2 nicht allein eine Anspielung auf den Namen יְרִימְיָה fand, den Salomo von Nathan empfing 2 S. 12, 25., sondern auch auf seine Ausstattung mit Weisheit und Reichtum im Traume zu Gibeon 1 K. 3, 5 ff., wozu noch die Mischleform des Ps. kommt, denn wie das Spruchlied, die erweiterte Form des Maschal, besteht er aus einer Doppelsehnur von Sprüchen, deren Ausdruck mannigfach an das Spruchbuch erinnert (עֲצָבִים v. 2 mühsame Anstrengungen wie Spr. 5, 10; מְאָחֲזִי wie Spr. 23, 30; הַנְּעוּרִים v. 4 die im Jugendalter gezeugten Söhne wie Spr. 5, 18 אֶשְׂרֵי הַנְּעוּרִים ein im Jugendalter vermähltes Weib; בְּיָשָׁר v. 5 wie Spr. 22, 22. 24, 7) und welche zusammen wie die Entfaltung des Spruches 10, 22 sind: *Der Segen Jahve's, der macht reich und die Arbeit fügt nichts hinzu neben ihm*. Schon Theodoret bemerkt, von der naheliegenden Voraussetzung aus daß v. 1 auf den Tempelbau ziele,

wie viel besser der Ps. in die Zeit Zerubabel-Josua's passe, wo der Tempelbau durch die feindlichen Nachbarvölker gefährdet war und bei der verhältnismäßig geringen Zahl der aus dem Exil Heimgekehrten eine zahlreiche Familie und besonders viele Söhne als ein doppelt und dreifach kostbarer Gottessegen erscheinen mußten.

V.1—2. Daß an Gottes Segen alles gelegen, erweist der D. an Beispielen aus den gottgeordneten Lebenskreisen der Familie und des Staates. Die Herstellung des Hauses, das uns Obdach gewährt, der Bestand der Stadt, in der wir sicher und geruhig wohnen, die Erlangung der Güter, die das Leben erhalten und verschönern, die Erzeugung und Aufzucht von Söhnen, die dem alternden Vater zur starken Stütze gereichen — alles das sind Dinge, welche von Gottes Segen abhängen, ohne daß natürliche Vorbedingungen sie gewährleisten, kluge Anstalten sie sicherstellen, unermüdliches Arbeiten sie erzwingen, ungeduldiges Sorgen und Murren sie ertrotzen können. Mancher baut sich ein Haus, aber er kann den Bau nicht hinausführen oder er stirbt darüber, ohne es beziehen zu können, oder der Bau mislingt durch unvorhergesehene Schäden oder wird, wenn er gelingt, eine Beute gewaltsamer Zerstörung: wenn nicht Gott selbst es bauet, so mühen sich daran (בָּנֵהוּ Jon. 4, 10. Koh. 2, 21) umsonst die es Bauenden. Manche Stadt ist wolbestellt und scheint durch weise Vorsichtsmaßregeln vor jedem Unfall, vor Feuersbrunst und Ueberfall gesichert; aber wenn Gott selbst sie nicht hütet, so ist vergeblich daß solche, denen ihre Obhut vertraut ist, dem Schläfe entsagen und mit aller Hingabe ihres Amtes warten (יִשְׁכְּבוּ ein erst seit der Literatur der salomonischen Zeit häufiges Wort). Das Perf. im Nachsatze besagt das, wenn nicht jenes seitens Gottes geschieht, menschlicherseits erfolglos Geschehene, vgl. Num. 33, 23. Manche stehen früh auf, um an die Arbeit zu kommen, und zögern lange hinaus das Hinsitzen d. h. nicht: das sich Niederlegen (Hupf.), denn das heißt יָשָׁב, nicht יָשָׁן, sondern das Sichsetzen, um zu feiern und wie das Folg. zeigt zu essen (Hitz.); וְיָשָׁבוּ יְשָׁרִים stehen einander entgegen, letzteres kann also nicht das Sitzenbleiben bei der Arbeit bed., wofür Jes. 5, 11 (wo בָּנֵהוּ und יָשָׁבוּ den Gegensatz bilden) nicht vergleichbar ist. Daß man vor dem Eindringen griechischer Sitte nicht ἀνα (κατα) κείμενος, sondern sitzend aß, zeigt 1 S. 20, 24. Es ist euch vergeblich — ruft ihnen der D. zu — es bringt euch doch nicht was ihr erzwingen zu können meint, ihr eßt dabei doch nur Brot der Mühsale d. i. mit Mühe und Noth (vgl. Gen. 3, 17 בְּצָרָה) erschwungenes: כֵּן gleicherweise d. i. Gleiches, wie ihrs nur immer durch mühe- und sorgenvolle Anstrengungen zu erschwingen vermöget, gibt Gott seinem Geminnten (60, 7. Dt. 33, 12) יָשָׁן (= יָשָׁן) im Schläfe (adv. Acc. wie בָּרַח, לִיָּלָה, צָרָה) d. i. ohne unruhiges Selbstwirken, im Stande selbstloser Entäußerung und anspruchsloser gelassener Hingabe an Ihn: *Gott beschert über nacht*, sagt ein deutsches Sprichwort, und schon ein griechisches: εὐδοντι κύπρος αἰσῖ. Böttch. faßt כֵּן im Sinne von „so = ohne Weiteres“; diesen Sinn hat כֵּן allerdings zuweilen (s. Einl. zu Ps. 110), aber nicht hier, wo es rückbezüglich an der Spitze des Satzes steht und wo was dieses mimische כֵּן besagen würde in יָשָׁן liegt.

V.3—5. Mit יָשָׁן wird weiter auf ein besonders augenfälliges Bei-

spiel für den Satz, daß alles an Gottes Segen liegt, hingewiesen. Neben **בָּנִים** gestattet **אֶת־הַבָּנִים** (Gen. 30, 2. Dt. 7, 13) auch Töchter einzuschließen. Mit **אֶת־בָּרִי** (an Gen. 30, 18 erinnernd) verhält sich wie mit **בְּהֵלֵל**. Wie hier dieses das Erbtheil nicht nach erbrechtlichem Anspruch, sondern nach dem freien Willen des Gebers bez., so jenes nicht den Lohn, der pflichtschuldig ausgezahlt, sondern die Belohnung, die nach freiem Ermessen ertheilt und zwar verheißungsgemäß erwartet, aber keinesfalls gefordert werden kann. Söhne sind eine Segensgabe von oben. Sie sind, zumal wenn aus jugendlicher Ehe entsprossen (*opp.* **בְּיָרִי** Gen. 37, 3. 44, 20) und demgemäß selber kräftig (Gen. 49, 3) und zur Zeit wo der Vater altert in der Blüte ihrer Jahre stehend, gleich Pfeilen in Helden-Hand — eine Vergleichung, welche dem D. Zeitverhältnisse nahe legten, in denen neben der Kelle das Schwert geführt und das Werk der nationalen Wiederherstellung Schritt um Schritt gegen offne Feinde, neidische Nachbarn und falsche Brüder vertheidigt werden mußte. Pfeile im Köcher genügten da nicht, man mußte sie nicht bloß zur Hand, sondern **בְּרִי** in der Hand haben, um sie auflegen und sich wehren zu können. Welch ein Schatz war in einer solchen Zeit stets nothwendiger Kampfbereitschaft der Schutz und Trutz, den jugendkräftige Söhne dem älteren Vater und schwächeren Familiengliedern gewährten. Glückselig der Mann — ruft der D. aus — der solcher Pfeile seinen Köcher d. i. sein Haus voll hat, um die Feinde mit so vielen Pfeilen als eben noth thut bedienen zu können. Der Vater und eine solche ihn umgebende Söhne-Schaar (dies der complexe Subjektsbegriff) bilden eine nicht zu durchbrechende Phalanx. Gilt es mit Feinden im Thore zu reden d. i. ihnen freimütig ihr Unrecht vorzuhalten oder ihre ungerechte Anklage abzuwehren — sie werden nicht zuschanden d. h. nicht eingeschüchtert, entmutigt, entwaffnet. Ges. im *thes.* faßt wie schon Ibn-Jachja **בְּרִי** hier in der Bed. „verderben“, aber Gen. 34, 13 bed. dieses *Pi.* hinterrücks (hinterlistig) handeln und 2 Chr. 22, 10 meuchlerisch beseitigen; diese von **פִּי** *pone esse* (s. 18, 48. 28, 2) ausgehende Färbung des Begriffs paßt hier nicht und **לֹא-יִבְשִׁי** ist der wenn man **יִבְרִי** in seiner gemeinüblichen Bed. faßt entstehenden Vorstellung des Thores als Forum günstig. Ungerechte Richter, boshafte Verkläger, falsche Zeugen ziehen sich vor einer so wehrhaften Familie scheu zurück. Das Gegentheil lesen wir Iob 5, 4 von Söhnen, auf welchen der Fluch ihrer Väter ruht.

PSALM CXXVIII.

Familienglück des Gottesfürchtigen.

- 1 Glücklich jeder, der Jahve fürchtet,
Der da wandelt in seinen Wegen.
- 2 Deiner Hände Erarbeitetes wirst du ja genießen,
Glücklich bist du und wol ist dir.
- 3 Dein Weib wie ein fruchtbarer Weinstock ist sie
Im Innern deines Hauses,
Deine Kinder wie Setzreize von Oliven
Rings um deinen Tisch.

- 4 Siehe, ja also wird gesegnet der Mann,
Der Jahve fürchtet.
- 5 Es segne dich Jahve aus Zion,
Und schaue das Wol Jerusalems
Alle Tage deines Lebens,
- 6 Und schaue Kinder deiner Kinder —
Friede über Israel!

Wie Ps. 127 an 126 angeschlossen ist, weil die Thatsache, daß Israel dergestalt von der Erlösung überrascht ward daß es zu träumen meinte, ihre Erklärung in der allgemeinen Wahrheit findet, daß Gott dem den er liebt im Schlafe beschert was Andere durch Abmühen bei Tag und Nacht nicht zu erschwingen vermögen: so folgt Ps. 128 auf 127 aus gleichem Grunde wie Ps. 2 auf 1, es sind beidemale Psalmen zusammengestellt, deren einer mit **אֲשֶׁרִי** beginnt und einer mit **אֲשֶׁרִי** schließt. Uebrigens ergänzen sich Ps. 128 und 127. Sie verhalten sich zu einander ähnlich wie die neuest. Parabeln vom Schatz im Acker und der Einen Perle. Was den Menschen beglückt wird in Ps. 127 als Segensgabe und in Ps. 128 als Segenslohn dargestellt, indem hier was in **אֲשֶׁרִי** 127, 3 sich flüchtig andeutet zur Entfaltung kommt. Dort erscheint es als Geschenk der Gnade im Gegensatz zu gottentfremdetem menschlichen Selbstwirken, hier als Frucht des *ora et labora*. Ew. hält diesen und den vorigen Ps. für Tischlieder. Aber sie passen dazu schlecht, denn sie enthielten Selbstbespiegelungen statt Bitten und statt Segnungen des zu Genießenden.

V. 1—3. Das **כִּי** v. 2 bed. weder *denn* (Aq. *κόπον τῶν καρπῶν σου οὐ φάγεσαι*) noch *wenn* (S. *κόπον χειρῶν σου ἐσθίω*), es ist das gerade affirmative, welches zuweilen so im Satze zurückgeordnet wird 118, 10—12. Gen. 18, 20. 41, 23.; Beweis für dieses versichernde **כִּי** ist das in Nachsätzen hypothetischer Vordersätze ungemein übliche **כִּי־אִם** oder auch **כִּי־אִם** Iob 11, 15 oder auch nur **כִּי** Jes. 7, 9. 1 S. 14, 39 *ja dann* — der Uebergang von der confirmativen in die affirmative Bed. ist an v. 4 unseres Ps. ersichtlich. Durch eigne Arbeit sich zu nähren ist eine Pflicht, welcher selbst ein Paulus sich nicht entziehen wollte (Act. 20, 34), und so das Erarbeitete eigner Hände (LXX *τοὺς καρποὺς τῶν νόνων* oder nach urspr. LA *τοὺς νόνους τῶν καρπῶν*¹⁾ zu essen ist ein großes Glück (לֶחֶם טוֹב wie 119, 71), denn wer es kann macht sich Andern nützlich und doch auch von ihnen unabhängig, er ißt das Segensbrot Gottes, welches süßer ist als das Gnadenbrot der Menschen. In nahem Zus. damit steht das Glück eines in sich befriedigten Hauses, eines lieblichen und stillen und hoffnungsreichen Familienlebens. „Dein Weib (**אִשְׁתְּךָ** nur hier für **אֲשֶׁרִי**) ist wie ein fruchtbringender Weinstock“; **כִּרְיָה** für **כִּרְיָה** v. **כִּרְיָה** = **כִּרְיָה** mit festgehaltenem **י** des Stammes wie **בִּרְיָה** Thren. 1, 16. Das Bild des Weinstocks eignet sich trefflich für das Weib, welche ein Absenker des Mannes ist und des männlichen Haltes bedarf wie die Rebe eines Stabes oder einer Hauswand (*pergula*). **כִּרְיָה** **כִּרְיָה** gehört nicht zum Bilde, wie Kimchi meint, welcher an einen vom Zimmer aus ins Freie hinausrankenden Weinstock denkt; es ist der Winkel (**כִּרְיָה**) dinglich und künst-

1) Dass *τῶν καρπῶν* der LXX hier wie Spr. 31, 20 von den Händen gemeint ist, bem. Theodoret und auch Didymos (bei Rosenm.): *καρποὺς φάγει ὡς ἀπὸ μέρους τὰς χειρῶν* (d. i. *per synecdochen partis pro toto*), *τοῦτέστι τῶν πρακτικῶν σου δυνάμεων φάγεσαι τοὺς νόνους*.

lich s. v. a. natürlich ירדכי d. i. Hintergrund, die Zurückgezogenheit des Hauses gemeint, wo die draußen nicht viel sichtbare Hausfrau ein ganz und gar in dem Glücke ihres Mannes und ihrer Familie aufgehendes Stillleben führt. Die von so edler Rebe stammenden Kinder, rings um den Familientisch aufgepflanzt, sind wie Oliven-Setzlinge, vgl. bei Euripides *Med.* 1098: τέκνων ἐν οἴκοις γλυκερὸν βλάστημα und *Herc. fur.* 839: καλλίπαις στέφανος. So frisch wie abgesenkte junge Olivenbäumchen und so vielverheißend sind sie.

V. 4—6. Auf dieses holdselige Familiengemälde zurückweisend fährt der D. fort: siehe denn also = siehe so wird wirklich gesegnet ein Mann, welcher J. fürchtet; כִּי bestätigt die Wirklichkeit des Thatbestandes, worauf הִנֵּה hinweist. Auf das verheißende Fut. 5^a folgen Imperative, welche den Gottesfürchtigen gleich zu dem auffordern, was ihm Verheißungsgemäß sicher bevorsteht. כִּי־כִי wie 134, 3. 20, 3.; בְּנִים לְבָנֶיךָ für בְּנִי בְּנִי hält das 1. Glied der Wortkette in beabsichtigter Unbestimmtheit. Aller Segen des Einzelnen kommt von dem Gotte des Heils, der in Zion Wohnung gemacht hat, und vollendet sich im Miterleben des Wolergehens der h. Stadt und der Gesamtgemeinde, deren Centrum sie ist. Ein neuest. Lied würde hier die Aussicht auf das jenseitige Jerusalem öffnen. Aber der dem A. T. aufgeprägte Charakter der Diesseitigkeit läßt das nicht zu. Die Verheißung lautet nur auf diesseitige Theilnahme am Wole Jerusalems (Zach. 8, 15) und langes Fortleben in Kindeskindern, und ruft in diesem Sinne auf Israel in allen seinen Gliedern und aller Orten und aller Zeiten fürbittend Frieden hernieder.

PSALM CXXIX.

Das Ende der Dränger Zions.

- 1 Genugsam haben sie bedrängt mich von Jugend auf,
Möge Israel sprechen —
- 2 Genugsam haben sie bedrängt mich von Jugend auf,
Sind dennoch mein nicht mächtig worden.
- 3 Auf meinem Rücken pflügten Pflüger,
Zogen lang hin ihre Furchenstrecke.
- 4 Jahve ist gerecht:
Er hat zerhaun der Frevler Strick.
- 5 Zuschanden müssen werden und rückwärts weichen
Alle Hassler Zions.
- 6 Sie müssen werden wie Gras von Dächern,
Welches, ehe es aufschößt, verdorret —
- 7 Womit seine Hand kein Schnitter fällt
Und seinen Busen kein Garbenbinder,
- 8 Und nicht sagen die vorübergehen:
Der Segen Jahve's werde euch!
„Wir segnen euch im Namen Jahve's!“

Wie auf Ps. 124 mit יִמְרֵינָא יִשְׂרָאֵל Ps. 125 mit כָּל־יִשְׂרָאֵל folgte, so folgt auf Ps. 128 mit שְׁלוֹם עַל־יִשְׂרָאֵל Ps. 129 mit יִמְרֵינָא יִשְׂרָאֵל. Mit Ps. 124 hat dieser Ps. 129 nicht allein das auffordernde יִשְׂרָאֵל יִמְרֵינָא gemein, sondern auch

die Situation einer erlebten Rettung (vgl. v. 4 mit 124, 6 f.), von welcher aus dankend rückwärts und getrost in die Zukunft geblickt wird, und bei aller sonstigen Klassizität der Form den hie und da bemerklichen aramaisirenden Anstrich.

V. 1—2. Dankbar soll Israel bekennen, daß es, wie viel und sehr es auch bedrängt ward, doch nicht erlegen ist. רָבַח kommt neben רָבַח schon 65, 10. 62, 3 vor, in der nachexil. Sprache wird es gewöhnlich 120, 6. 123, 4. 2 Chr. 30, 18., syr. *rebath*. Mit מְנַצֵּר wird in die Zeit des äg. Druckes zurückgeblickt, denn die Zeit des äg. Aufenthalts war die Jugendzeit Israels Hos. 2, 17. 11, 1. Jer. 2, 2. Ez. 23, 3. Der Vordersatz 1^a wiederholt sich in kettenförmiger Anknüpfung, um den Ged. zu vollenden, denn die Pointe ist 2^b, wo נָס, auf den ganzen Verneinungssatz bezüglich, auch im Sinne von *gleichwol* ὁμως (syn. בְּכֵל-וְאִם) bed. wie Ez. 16, 28. Koh. 6, 7 vgl. oben 119, 24.: obwol sie viel und sehr mich drängten, haben sie mich doch nicht übermocht (Constr. wie Num. 13, 30 u. ö.).

V. 3—5. Sonst wird gesagt, daß die Feinde Israel überfahren 66, 12 oder über dessen Rücken hinschritten Jes. 51, 23.; hier ist die gangbare Bildrede אָנְךָ חֵרֶשׁ Iob 4, 8 vgl. Hos. 10, 13 zu einem andern Bilde der feindlichen Behandlung erweitert: mitleid- und rücksichtslos mishandeln sie den dargestreckten Rücken des in Unterwürfigkeit gehaltenen Volkes, als ob er ihr Ackerboden wäre und zogen, ohne ihrer Grausamkeit Einhalt zu thun und ihrer Ausbeutung des geknechteten Volkes und Landes eine Grenze zu setzen, langhin ihre Furchenstrecke מְנַצֵּרָם, nach dem *Keri* מְנַצֵּרָם. Aber מְנַצֵּר bed. nicht (wie Keil zu 1 S. 14, 14 meint, obwol richtiger als Thenius erklärend) die Furche (⇒ חֵרֶשׁ, גִּירָה), sondern

wie مَعْنَا einen Streifen Ackerland, den der Pflüger auf einmal in Angriff nimmt, an dessen beiden Enden also das pflügende Gespann (צֵדִי) immer anhält, sich umwendet und eine neue Furche zieht, v. צֵדִי beugen, wenden (s. hinten den Excurs Wetzsteins), also: sie zogen langhin ihre Furchenwende (Dativobj. statt des Acc. beim *Hi*. wie z. B. Jes. 29, 2 vgl. beim *Pi*. 34, 4. 116, 16 und *Kal* 69, 6 nach aramäischer, obwol nicht unhebräischer Weise). Gerecht ist J. — dies eine allem. Wahrheit, die sich gegenwärtig bewährt hat: — zerhaun hat er der Frevler Strick (צֵדִי wie 2, 3., hier aber durch das Bild v. 3 vgl. Iob 39, 10 herbeigeführt, LXX αὐχένος d. i. צֵדִי), womit sie Israel gebunden hielten. Aus dem eben Erlebten schöpft Israel die Hoffnung, daß alle Hasser Zions (ein neugeprägter Name für die Feinde der Religion Israels) mit Schande werden zurückweichen müssen.

V. 6—8. Ihr Ergehen veranschaulicht der D. mittelst Ausmalung eines jesaianischen Bildes Jes. 37, 27: sie werden wie צֵדִי צֵדִי u. s. w. צֵדִי ist Relativ zu צֵדִי (quod exarescit) priusquam ist hebraisirt nach צֵדִי-צֵדִי Dan. 6, 11 oder צֵדִי-צֵדִי Ezr. 5, 11. צֵדִי hat sonst die Bed. „ausziehen“ von Schwert, Schuh, Pfeil, wonach LXX Theod. Quinta: πρὸ τοῦ ἐκσπασθῆναι ehe mans ausrupft. Aber neben ἐκσπασθῆναι der LXX findet sich auch die LA ἐξανθῆσαι, und in diesem Sinne übers. Hier.: (statim ut) viruerit, Symm. ἐκκαυλῆσαι (in den Stengel schießen), Aq. ἀνθάλειν, Sexta ἐκστειρεῖν (zu voller Festigkeit gelan-

gen). Das Targ. umschreibt **שֶׁלֶף** in beiderlei Sinne: aufsprossen und ausreißen. Erstere Bed., nach welcher Venema erkl.: *antequam se evaginet vel evaginetur i. e. antequam e vaginulis suis se evolvat et succrescat*, vertreten auch Parchon Kimchi AE. In gleichem Sinne vermutet v. Ortenberg: **שֶׁלֶף**. Da man Gras der Dächer wenn man es ausraufen will ebensowol in grünem als welkem Zustande ausraufen kann, und da es das Nächstliegende ist, **הַצִּיר** als Subj. zu **שֶׁלֶף** zu nehmen, so entscheiden wir uns für die intrans. Bed. „sich herausmachen, sich entwickeln, schossen“: Dächer-Gras welkt, ehe es Aehren oder Blüten getrieben, eben weil es keine tiefe Wurzel hat und deshalb der Sonnenhitze nicht Stand halten kann.¹ Der D. verfolgt das Bild vom Dächer-Grase noch weiter. Der umschließende Schoß oder Busen *κόλπος* heißt sonst **חֶצֶן** Jes. 49, 22. Neh. 5, 13., hier **חֶצֶן** wie arab. *hidn* (diminutiv *hodein*), gleicher Wurzel mit **חֶצֶן** Bucht 107, 30. Die Feinde Israels sind wie Gras auf Dächern, welches nicht eingeschauert wird, ihr Leben schließt mit sicherem Unter gange, dessen Keim sie (ohne daß es einer Entwurzelung bedarf) in sich selbst tragen. Die Bem. Knapps, daß jeder abendländische Dichter mit v. 6 aufgehört haben würde, beruht auf dem Irrtum, daß v. 7. 8 müßige Ausschmückung seien. Der Gruß an die Schnitter v. 8 ist aus dem Leben, man versagte ihn selbst heidnischen Schnittern nicht; ähnlich grüßt Boaz Ruth 2, 4 mit **עֲנֵךְ** 'ח' und erhält den Gegengruß 'ח' **בְּרִכָּה**. Hier sind es die Vorübergehenden, welche den Erntenden zurufen: *Der Segen* (**בְּרִכָּה**) *Jahve's widerfahre euch* (**אֵלֶיכֶם**,² wie im ahronitischen Segen), und (da 'ח' **בְּרִכָּה אֵלֶיכֶם** im Munde der selben zwecklos übertriebene Höflichkeit wäre) den Gegengruß zurückempfangen: *nir segnen euch im Namen Jahve's*. Als Gegensatz ergibt sich, daß den Gerechten eine unter dem Wechsel fröhlicher Segensgrüße sich vollziehende Einerntung ihrer Aussaat bevorsteht.

PSALM CXXX.

De profundis.

- 1 Aus Tiefen rufe ich dich, Jahve.
- 2 Allherr, o hör' auf meine Stimme,
Es seien deine Ohren achtsam
Auf die Stimme meines Flehens!
- 3 Wenn du Missethaten behältst, Jäh —
Allherr, wer kann bestehen?!
- 4 Doch bei dir ist das Vergeben,
Auf daß du werdest gefürchtet.
- 5 Ich hoffe auf Jahve, es hoffet meine Seele,
Und seines Worts erharr' ich.

1) So auch Geiger in der DMZ XIV, 278f., welchem zufolge bei Saadia und Abu-Said **سلف** (**شلف**) in der Bed. in der ersten Reife s., blühen vorkommt, die auch hier **שֶׁלֶף** habe, vgl. talm. **שֶׁלֶף** von den noch in der Blüthe befindlichen unreifen Datteln.

2) Hie und da findet sich **אֵלֶיכֶם** als Schreibfehler; der hebr. Psalter Basel 1547. 12 merkt es als Variante an.

- 6 Meine Seele harret des Allherrn,
Mehr denn Nachtwachende auf den Morgen,
Nachtwachende auf den Morgen.
- 7 Harre, Israel, auf Jahve,
Denn bei Jahve ist die Gnade
Und reichlich ist bei ihm Erlösung.
- 8 Und Er wird Israel erlösen
Von allen seinen Missethaten.

Einmal gefragt, welche Ps. die allerbesten seien, antwortete Luther: *Psalmi Paulini*, und als seine Tischgenossen in ihn drängten, welche das seien, antwortete er: Ps. 32. 51. 130. 143. In der That kommen in Ps. 130 die Verdammllichkeit des natürlichen Menschen, die Freiheit der Gnade und das geistliche Wesen der Erlösung zu wahrhaft paulinischem Ausdruck. Er ist unter den 7 *Psalmi poenitentiales* der sechste (6. 32. 38. 51. 102. 130. 143).

Der Chronist hatte diesen Ps. schon in der vorliegenden nahen Zusammenordnung mit Ps. 132 vor sich, denn der selbständige Zusatz, um welchen er Salomo's Tempelweihgebet 2 Chr. 6, 40—42 bereichert, ist aus Stellen von Ps. 130 (v. 2 vgl. die göttliche Erwiderung 2 Chr. 7, 15) und Ps. 132 (v. 8. 16. 10) zusammengesetzt.

Das Wechselverhältnis von Ps. 130 zu Ps. 86 ist schon dort erwähnt worden. Die zwei Ps. sind Ansätze, der jehovischen und elohimischen Psalmweise als dritte eine adonajische an die Seite zu stellen. Dort wiederholt sich זָרַנְתִּי siebenmal, hier dreimal. Auch sonst zeigt sich, daß der Verf. von Ps. 130 jenen Ps. 86 kannte (vgl. 2^a זָרַנְתִּי בְּקוֹלִי mit 86, 6 וְחִקְשִׁיבָה בְּקוֹלִי; 2^b לִקְוֹל תְּהַנֵּנִי mit 86, 6 בְּקוֹלִי; v. 4 תְּהַנֵּנִי תְּהַלֵּלֵהָ mit 86, 5 וְיִסְלַח; v. 8 הִתְקַדֵּר 'עַם mit 86, 5. 15 רֵב-הִתְקַדֵּר). Daß קָשִׁיב (u. d. F. שָׁכַב) nur noch in jenen Lehnstellen des Chronisten, קָשִׁיב aber nur Neh. 1, 6. 11 wie קָלִיחָה nur noch Dan. 9, 9. Neh. 9, 17 vorkommt, weist unsern Ps. in eine jüngere Sprachzeit; auch Ps. 86 ist nicht davidisch.

V. 1—4. Die Tiefen תְּהַלֵּלֵהָ sind nicht die Tiefen der Seele, sondern die tiefe äußere und innere Noth, in welcher der D. wie in Wassertiefen (69, 3. 15) versunken ist. Aus diesen Tiefen schreit er zu dem Gotte des Heils und bittet den Allwaltenden und Allesvermögenden dringlich um willfähriges Gehör (שָׁמַע Gen. 21, 12. 27, 13. 30, 6 u. a.). Gott hört zwar an sich schon als der Allwissende das Leiseste und Geheimste wie das Lauteste, aber, wie Hilarius bemerkt, *fides officium suum exsequitur, ut Dei auditionem roget, ut qui per naturam suam audit per orantis precem dignetur audire*. In diesem Sinne bittet der D., daß seine Ohren קָשִׁיב (dunklere Nebenform zu קָשַׁב im Stande der *arrectae aures* befindlich) mit gespannter Aufmerksamkeit zugewandt sein mögen seinem lauten flehentlichen Bitten (28, 2). Sein Leben hängt am Faden des göttlichen Erbarmens. Wenn Gott Missethaten bewart, wer kann vor ihm bestehen?! Er bewart sie שָׁמַר, wenn er sie anrechnet (32, 2) und im Gedächtnis behält (Gen. 37, 11) oder, wie es Iob 14, 17 bildlich heißt, wie versiegelt in Verwahrung hält, um sie, wenn das Maß voll ist, zu ahnden. Das hat den Untergang des Sünders zur unausbleiblichen Folge, denn der göttlichen Strafgerechtigkeit kann nichts Stand halten (Nah. 1, 6. Mal. 3, 2. Ezr. 9, 15). Wenn Gott sich nicht als *Jah* zeigte¹, so würde vor ihm, der *Adonaj*

1) Eusebios zu Ps. 68 (67), 5 bem., der Logos heiße *Ἰα* als *μορφὴν δούλου λαβὼν καὶ τὰς ἀκτίνας τῆς ἑαυτοῦ θεότητος συστειλάς καὶ ὥσπερ καταδύς ἐν*

ist, also seinen richterlichen Willen durchsetzen kann, keine Creatur bestehen können (Jes. 51, 16). So handelt er aber nicht. Er verfährt nicht nach der gesetzlichen Strenge recompensativer Gerechtigkeit. Diesen die Pause nach der Frage ausfüllenden, aber nicht direkt ausgesprochenen Ged. begründet das folg. **יָרַךְ**, welches also wie Iob 22, 2. 31, 18. 39, 14. Jes. 28, 28 (vgl. Koh. 5, 6) das Gegentheil einführt. Bei dem HERRN ist **יָרַךְ** die Willigkeit zu vergeben, damit er gefürchtet werde d. h. er vergibt, wie es anderwärts heißt (z. B. 79, 9), um seines Namens willen: er sucht darin seines Namens Verherrlichung, er will als der alleinige Urheber unseres Heils, welcher, allen Selbstruhm zuschanden machend, Gnade für Recht über uns ergehen läßt (vgl. 51, 6), geehrt und gefürchtet sein und gewährt dem Sünder dadurch, daß er ihm in der Machtvollkommenheit schlechthin freier Gnade **יָרַךְ** angedeihen läßt, Anlaß, Grund und Stoff ehrfürchtigen Dankes und Lobpreises.

V. 5—8. Darum darf der Sünder, darum will auch der D. nicht verzagen. Er hofft auf J. (*acc. obj.* wie 25, 5. 21. 40, 2), es hoffet seine Seele, Erhoffen, Erharren Gottes ist die Stimmung seines innersten und ganzen Wesens. Er harret auf Gottes Wort, das Wort seines Heils (119, 81), welches, wenn es in die Seele eindringt und da haftet, alle Unruhe beschwichtigt und durch den zugeeigneten Trost der Vergebung alles in ihr und außer ihr für sie umschafft und lichtet. Seine Seele ist **לֹא יָרַךְ** d. i. unverrückt und unausgesetzt auf Ihn gerichtet, wie Chr. A. Crusius auf seinem Sterbebett mit gen Himmel erhobenen Augen und Händen freudig ausrief: „Meine Seele ist voll von der Gnade Jesu Christi. Meine ganze Seele ist zu Gott.“ Der Sinn des **לֹא יָרַךְ** erhellt an sich schon aus 143, 6 und bestimmt sich zudem, ohne daß **שָׁרָה** zu ergänzen ist (Hitz.), nach dem folg. **לְבָרָךְ**. Dem HERRN ist er wartend zugewandt, wie nächtlicher Weile auf den Morgen Wartende. Die Wiederholung des **שָׁרָה לְבָרָךְ** (vgl. Jes. 21, 11) gibt den Eindruck langhin sich dehnenden peinlichen Wartens. Der Zorn, in dessen Bereiche der D. sich jetzt befindet, ist nächtliche Finsternis, aus welcher er in den sonnigen Bereich der Liebe (Mal. 3, 20) versetzt zu werden wünscht, nicht allein er aber, sondern zugleich ganz Israel, dessen Bedürfnis das gleiche und für welches also gleichfalls gläubiges Harren der Weg zum Heile ist. Bei J., ausschließlich bei Ihm, bei Ihm aber auch in ihrer ganzen Fülle ist **יְהוָה** (gegen 62, 13 ohne pausale Veränderung gemäß dem Schwanken der Segolata) die Gnade, welche der Sündenschuld und ihrer Folgen entledigt und Freiheit, Frieden und Freude ins Herz gibt. Und reichlich (**רַבִּי** adverbialer, hier wie Ez. 21, 20 adjekt. gebrauchter *inf. absol.*) ist bei ihm Erlösung d. i. er besitzt im reichsten Maße die Willigkeit, die Macht, die Weisheit, deren es bedarf, um die Erlösung zu beschaffen, die zwischen das Verderben und den Gefährdeten als Scheidewand (Ex. 8, 19) tritt. Zu ihm also muß der Einzelne, wenn er Gnade erlangen will, zu ihm muß sein Volk hoffend aufschauen, und diese auf Ihn gerichtete Hoffnung wird

τῷ σώματι. Aehnlich lautet die in unserem größeren Psalmen-Comm. mitgetheilte Stelle von Vincentius Ciconia (1567).

nicht zuschanden werden: Er in der Machtfülle seiner freien Gnade (Jes. 43, 25) wird Israel erlösen von allen seinen Missethaten, indem er diese vergibt und ihre unseligen innerlichen und äußerlichen Folgen aufhebt. Mit dieser Verheißung (vgl. 25, 22) tröstet sich der D. Er meint völlige und schließliche, vor allem in echt neutestamentlicher Weise geistliche Erlösung.

PSALM CXXXI.

Kindliche Ergebung in Gott.

- 1 Jahve, nicht hochmütig ist mein Herz und nicht hochfahrend meine Augen,
Noch geh' ich um mit großen Dingen
Und sonderlichen die jenseit meiner.
- 2 Wahrlich geebnet und gestillt hab' ich meine Seele;
Gleich einem Entwöhnten bei seiner Mutter,
Gleich dem Entwöhnten ist bei mir meine Seele.
- 3 Harre, Israel, auf Jahve
Von nun an und bis ewig.

Dieses kleine Lied ist לִרְיָ überschrieben, weil es wie ein Nachhall der Antwort 2 S. 6, 21 f. ist, mit welcher David, als er in linnenem Efod und also nicht in königlichem Schmuck, sondern in gemeiner Priesterkleidung vor der Bundeslade her tanzte, die höhnische Bemerkung Michals zurückweist: *ich schätze mich noch geringer, als ichs jetzt zeige, und erscheine mir niedrig in meinen Augen*. Ueberh. ist David ein Muster der Gesinnung, die der D. hier ausspricht. Er drängte sich nicht hervor, sondern ließ sich aus der Verborgenheit hervorziehen. Er nahm den Thron nicht stürmisch in Besitz, sondern nachdem ihn Samuel gesalbt hat, geht er willig und geduldig die langen dornenvollen Umwege tiefer Erniedrigung, bis er aus Gottes Hand empfängt was Gottes Verheißung ihm zugesprochen. Ungef. ein Jahrzehnt währte die saulische Verfolgung und 7½ J. sein nur erst anfängliches Königtum in Hebron. Er gab es Gott anheim, Saul und Isboseth zu beseitigen. Er ließ Simei fluchen. Er räumte Jerusalem vor Absalom. Hingabe an Gottes Führung, Ergebung in seine Schickungen, Zufriedenheit mit dem was Er beschieden sind Grundzüge seines edlen Charakters, den der D. dieses Ps. indirekt sich selber und seinen Zeitgenossen, dem bei geringen Anfängen unter schwierigen Verhältnissen auf demütig genügsames und stilles Harren angewiesenen Israel der nachexilischen Zeit, als Spiegel vorhält.

Mit לֹא-גָבוֹהָ לִי weist der D. von sich den Hochmut des Seelenzustandes, mit לֹא-רָמִיז בִּינִי (*lo-ramûz wie Spr. 30, 13 und vor 7 z. B. auch Gen. 26, 10. Jes. 11, 2.*, wonach die falsche Accentsetzung bei Baer zu corrigieren) den Hochmut der Geberde und Haltung, mit וְלֹא הִלָּכְתִּי den Hochmut des Strebens und der Handlungsweise. Im Herzen hat der Hochmut seinen Sitz, besonders in den Augen findet er seinen Ausdruck und große Dinge sind der Bereich, worin er sich geflissentlich bewegt. Gegens. der גְּדִלוֹת (Jer. 33, 3. 45, 5) ist nicht das Kleinliche, sondern das Kleine und Gegens. der נִפְלְאוֹת מִמֶּנִּי (Gen. 18, 14) nicht das Triviale, sondern das Erreichbare. לֹא eröffnet nicht einen bedingenden Vordersatz, denn wo fände sich Anzeige des Nachsatzes? Auch bed. es nicht „sondern“, was

es auch Gen. 24, 38. Ez. 3, 6 nicht bed.: auch an diesen St. ist es wie in der unsrigen von der bekannten Schwurformel her betheuernd: wahrlich ich habe . . שָׁוִי bed. Jes. 28, 25 die Ackerfläche durch Umpflügen ebenen und hat hier ethischen Sinn, wie יָשָׁר mit seinen Gegensätzen עָקָב und עָשָׂל; das Po. הַיָּשָׁרִים ist nach הַיָּשָׁרִים 62, 2 und הַיָּשָׁרִים Thren. 3, 26 zu verstehen. Er hat seine Seele geegnet, so daß Demut ihr überall und immer gleicher Zustand ist, er hat sie gestillt, so daß sie schweigt und ruht und Gott in sich und für sich reden und wirken läßt: sie ist wie eine ebene Fläche, ein ruhiger Wasserspiegel. Ewalds und Hupfelds Uebers.: „wie ein entwöhntes Kind an seiner Mutter, so liegt an mir entwöhnet meine Seele“ widerlegt sich dadurch daß es wenigstens בְּגִטּוֹלָה, richtiger aber בְּגִטּוֹלָה heißen müßte, aber auch außerdem schon durch den in בְּגִטּוֹלָה verschlungenen Artikel, wonach zu übers.: gleich einem Entwöhnten bei seiner Mutter (hier בְּגִטּוֹלָה wegen der determinirenden Nebenbestimmung), gleich dem Entwöhnten (hier בְּגִטּוֹלָה weil ohne Nebenbestimmung: vgl. mit Hitz. Dt. 32, 2 u. dgl., übrigens auch weil auf das erstere גִּטּוֹל zurückweisend: vgl. Hab. 3, 8) ist bei mir meine Seele (Hitz. Hgst. u. die Meisten). Wie ein entwöhntes, näml. ein nicht erst im Anfange der Entwöhnung begriffenes, sondern wirklich entwöhntes Kind (גִּטּוֹל, verw. גָּזַר, zu Ende bringen, insbes. absäugen) an seiner Mutter anliegt, ohne ungeduldig schreiend nach der Mutterbrust zu verlangen, sondern damit zufrieden, daß es die Mutter hat — gleich einem solchen entwöhnten Kinde ist an ihm d. i. im Verhältnis zu seinem Ich (welches in עָלַי als die Seele an sich habend gedacht ist, vgl. 42, 7. Jer. 8, 18. Psychol. S. 151 f.) seine Seele: sie, die von Natur unruhige und begehrlische, ist beschwichtigt, sie verlangt nicht nach irdischem Genuß und Gut, daß Gott es ihr gebe, sondern sie ist vergnügt in Gottes Gemeinschaft, sie hat an Ihm volle Genüge, sie ist in Ihm gesättigt. Durch den Abgesang v. 3 erhält das individuelle Psalmwort gemeindliche Beziehung. Israel soll auf alle Selbstüberhebung, alles Selbstwirken verzichten und in Demut und Stille seines Gottes erharren von jetzt und bis ewig. Denn Er widersteht den Hoffärtigen, den Demüthigen aber gibt er Gnade.

PSALM CXXXII.

Gebet für das Haus Gottes und das Haus Davids.

- 1 Gedenke, Jahve, dem DAVID
All die von ihm bestandne Mühsal,
- 2 Ihm der geschworen Jahve,
Gelobt hat dem Starken Jakobs:
- 3 „Nicht geh' ich ins Zelt meines Hauses,
Nicht besteig' ich das Bett meines Lagers;
- 4 Nicht gön'n' ich Schlaf meinen Augen,
Meinen Wimpern Schlummer,
- 5 Bis ich finde eine Stätte für Jahve,
Ein Wohngezelt dem Starken Jakobs!“
- 6 Siehe sie war, wir hörten, in Efratha,
Wir fanden sie in den Gefilden Ja'ara.

- 7 So laßt uns eingehn in sein Wohngezelt,
Uns niederwerfen vor seiner Füße Schemel.
- 8 Erhebe dich, Jahve, zu deiner Ruhe,
Du und die Lade deiner Majestät!
- 9 Deine Priester mögen sich kleiden in Gerechtigkeit
Und deine Frommen frohlocken.
- 10 Von wegen DAVIDS deines Knechts
Weise nicht zurück das Antlitz deines Gesalbten!
- 11 Geschworen hat Jahve dem DAVID
In Wahrheit was er nicht zurücknimmt:
„Von der Frucht deines Leibes
Setz' ich Inhaber des Thrones dir.
- 12 Wenn deine Kinder meinen Bund beachten
Und meine Zeugnisse, so ich sie lehre:
Sollen auch ihre Kinder auf ewig
Sitzen auf dem Throne dir.“
- 13 Denn erkiesst hat Jahve Zion,
Hats begehrt zur Wohnung sich.
- 14 „Das ist meine Ruhe auf ewig,
Hier will ich wohnen, denn nach ihr begehrt' ich.
- 15 Ihren Vorrath will ich segnen reichlich,
Ihre Armen sättigen mit Brot,
- 16 Und ihre Priester kleiden in Heil
Und ihre Frommen sollen froh frohlocken.
- 17 Dort lass' ich sprossen ein Horn dem DAVID,
Richte zu eine Leuchte meinem Gesalbten.
- 18 Seine Feinde werd' ich kleiden in Schande
Und über ihm soll blühen seine Krone.

Mit Absicht steht Ps. 131 vor Ps. 132: jener ist aus der Erinnerung an ein Wort Davids bei Einholung der Bundeslade erwachsen und dieser beginnt mit der Erinnerung an Davids demüthig eifriges Streben, dem über der Bundeslade unter seinem Volke thronenden Gotte eine feste und würdige Wohnung zu verschaffen. Es ist der einzige Ps., in welchem die h. Lade genannt wird. Der Chronist legt v. 8 —10 Salomo bei Einweihung des Tempels in den Mund 2 Chr. 6, 41 f. Nach einer mit עָתָה an Salomo's Tempelweihegebet angeschlossenen Entlehnung aus Ps. 130, 2 schließt er mit וְעַתָּה weitere Entlehnungen aus Ps. 132 an; die Varianten dieser von ihm frei und gedächtnisweise angefügten Psalmverse (ה' אֱלֹהֵינוּ für ה' אֱלֹהֵינוּ für לְנִיחָהּ, לְמִנְחָהּ für לְמִנְחָהּ, וְעַתָּה für וְעַתָּה, וְעַתָּה für וְעַתָּה) sind ebensoviel Beweise dafür, daß er den Ps. abgeändert und nicht umgekehrt (wie Hitz. hartnäckig behauptet) der Psalmist aus der Chronik entlehnt hat. Man sieht sogar noch deutlich, wie auf den Schluß von v. 42 beim Chronisten die Erinnerung an Jes. 55, 3, so wie viell. auch auf den Schluß von v. 41 die Erinnerung an Jes. 55, 2 eingewirkt hat.

Der Ps. erfleht um Davids willen göttliche Huld dem Gesalbten Jahve's. Dieser Gesalbte ist in diesem Zus. weder der Hohepriester noch Israel, welches nie so genannt wird (s. Hab. 3, 13), noch David selbst, der „in allen Nöthen seines Geschlechts und Volkes vor Gott stehende“, wie Hgst. vorgibt, um dieses Stufenlied, wie andere, gleichfalls der nachexil. Zeit der neuen Colonie zuweisen zu können. Eher ließe sich Zerubabel verstehen (Baur), mit welchem nach der Schlußweisung des B. Haggai eine neue Periode davidischer Herrschaft anheben soll. Aber auch Zerubabel, der זְרֻבָּבֶל, konnte nicht מָשִׁיחַ heißen, denn er war es nicht. Der Chronist verwendet den Ps. inhaltgemäß. Er paßt in Salomo's Mund. Die An-

sieht, daß er von Salomo selbst gedichtet sei, als die Bundeslade aus dem Zelttempel auf Zion in das Tempelgebäude auf Zion versetzt ward (Amyr. de W. Thol. u. A.), hat das Verb. des Hergangs wie er 2 Chr. 5, 5 ff. erzählt wird zu den Wünschen des Ps. und eine nahe Verwandtschaft desselben mit Ps. 72 in Breite, Wortwiederholungen und einer mühsam, hie und da unsicher kletterndern Fortbewegung für sich. Jedenfalls ist er aus einer Zeit, wo der davidische Thron noch bestand und die h. Lade noch nicht unwiederbringlich verloren gegangen war. Das was nach 2 S. c. 6, 7 David zu Ehren Jahve's gethan und hinwieder ihm von J. verheißen worden, wird hier von einem nachdavidischen D. zur Grundlage hoffnungsvoller Fürbitte für das sionitische Königtum und Priestertum und die von beiden verwaltete Gemeinde gemacht.

Der Ps. besteht aus 4 zehnzeiligen Str. Nur bei der 1. könnte man widersprechen und sie als nur neunzeilig ansehn. Aber über ihr Maß entscheiden die andern, und die Absetzung des gewichtvollen v. 1 in zwei Zeilen folgt der Accentuation, die ihn halbirt und אֶרֶץ als אֶרֶץ (nach Accentsyst XVIII, 2 mit *Mugrasch*) für sich stellt. Jede Str. ist einmal mit dem Namen יְיָ geschmückt, und auch der auf Gesagtes zurückkommende und es fortspinnende Stufengang läßt sich nicht vermissen.

V. 1—5. Man gedenkt Jemandem etwas, indem man ihm vergilt was er geleistet oder indem man ihm leistet was man ihm verheißen; es ist die nachdavidische Gemeinde, welche hier J. der folgendes erwähnten Verheißungen (der מְסִכֵּי יְיָ 2 Chr. 6, 42 vgl. Jes. 55, 3) gemahnt, mit denen er Davids צִדִּיק erwidert hat. Mit diesem *subst. verb.* des *Pu.* צִדִּיק ist all die Sorge und Mühe gemeint, welche David um Beschaffung einer wüthigen bleibenden Stätte für Jahve's Heiligtum hatte; כָּבֵד צִדִּיק bed. sich mit etwas mühen oder plagen *afflictari* (wie öfter im B. Koheleth), das *Pu.* hier die selbstaufgelegte oder auch die durch Umstände, wie die langwierigen Kriege, auferlegte Mühe eines lange erfolglosen und doch nie erschlafften Strebens (1 K. 5, 17). Denn er hatte sich Gotte verschworen, daß er sich schlechterdings keine Ruhe und Rast gönnen wolle, bis er eine feste Wohnung für J. erreicht habe. Was er 2 S. 7, 2 zu Nathan sagt, ist Andeutung des angelobten Entschlusses, der nun in einer Zeit siegreichen Friedens, wie es schien, zur Ausführung reif war, nachdem in der Uebersiedelung der Bundeslade nach Zion 2 S. c. 6 schon der erste Schritt dazu gethan war, denn 2 S. c. 7 ist an 2 S. c. 6 unchronologisch und nur des innern Zusammenhangs halber angeschlossen. Nachdem die lange ersehnte (vgl. 101, 2) und nicht ohne Schwierigkeiten und Schrecknisse vor sich gegangene Einholung der Bundeslade bewerkstelligt war, verging wieder eine Reihe von Jahren, während welcher David den Gedanken, Gotte ein Tempelgebäude zu errichten, mit sich herumtrug. Und als er durch Nathan den Bescheid erhalten hatte, daß nicht er, sondern sein Sohn und Nachfolger Gotte ein Haus bauen solle, that er doch für den Wunsch seines Herzens so viel als bei dieser Willenserklärung Jahve's möglich war: er weihte die Stätte des künftigen Tempels, schaffte die zum Baue nöthigen Mittel und Materialien, traf die für den künftigen Tempeldienst nöthigen Einrichtungen, begeisterte das Volk für den bevorstehenden Riesenbau und übergab seinem Sohne das Modell desselben,

wie uns das alles ausführlich vom Chronisten erzählt wird. Der Gottesname **יְהוָה** ist wie Jes. 1, 24. 49, 26. 60, 16 aus Gen. 49, 24; diesen starken Hirt Jakobs hatten die Philister mit ihrem Dagon zu fühlen bekommen, als sie die h. Lade mit sich genommen 1 S. c. 5. Mit **אָס** schwört David was er nicht thun will. Der Sinn des hyperbolisch ausgedrückten eidlichen Gelübdes ist, daß er so lange seines eignen Wohnhauses nicht froh werden und sorgenlosem Schläfe sich hingeben, kurz daß er so lange nicht ruhen noch rasten will. Die Genitive nach **אֶהְיֶה** und **אֶרְשֶׁתִּי** sind appositionelle; in ähnlicher Synonymenverbindung gefällt sich Ps. 44. **רְצִיבִי** (lat. *strata mea*) ist poetischer Plur. wie auch **שְׂפָתַי**. Mit **הַנִּיחָה** (welches immer von den Augenlidern Gen. 31, 40. Spr. 6, 4. Koh. 8, 16., nicht von den Augen gesagt wird), wechselt **שָׁנָה** (nach a. LA **שָׁנָה**) für **שָׁנָה**; das *āth* ist wie in **נָחֵלָה** 16, 6 vgl. 60, 13. Ex. 15, 2 u. ö., sonst beispiellos aber ist diese aramaisirende Abwerfung des Vortons. Die LXX fügt noch bei *καὶ ἀνύπανσιον τοῖς κροτάφοις μου* (**וְהַנִּיחָה לְרִקְחוֹרִי**), aber das ist widrige Ueberladung.

V. 6—10. In v. 6 beginnt die Rede der Gemeinde, welche in diesem Ps. Jahve seiner Verheißungen gemahnt und sich dieser getröstet. Olsh. hält diesen v. 6 für ganz unerklärbar. Indes hat die Erklärung doch einige sichere Ausgangspunkte. 1) Da von Begründung eines festen und Jahve's würdigen Heiligtums die Rede ist, so geht das Suff. von **שְׂפָתַי** (mit *Chatef* wie Hos. 8, 2 Ew. §. 60^a) und **קָדְשִׁי** auf die Bundeslade, welche auch sonst (1 S. 4, 17. 2 Chr. 8, 11) *fem.* ist. 2) Die von den Israeliten in die Schlacht bei Ebenezer aus Silo herbeigeholte Bundeslade fiel in die Hände der Sieger und verblieb, von diesen wieder herausgegeben, 20 Jahre lang in Kirjath-Jearim 1 S. 7, 1 f., bis David sie aus dieser judäischen Ortschaft nach Zion versetzte 2 S. 6, 2—4 (vgl. 2 Chr. 1, 4): was liegt da näher, als daß **שִׁירֵי-צִיּוֹן** eine poetische Benennung Kirjath-Jearims ist (vgl. **שִׁירֵי-צִיּוֹן** 78, 12)? Ueberhaupt hat Kirjath-Jearim sehr wechselnde Namen: es heißt auch **הַיְצָרִים** Jer. 26, 20 **קִרְיַת צִיּוֹן** Ezr. 2, 25 vgl. Jos. 18, 28), **קִרְיַת בְּצֵל** Jos. 15, 60., **בְּצֵלָה** Jos. 15, 9. 1 Chr. 13, 6 (vgl. **הַר-בְּצֵלָה** Jos. 15, 11 mit **הַר-צִיּוֹן** Jos. 15, 10) und, wie es scheint, sogar **בְּצֵלִי הַיְצָרִים** 2 S. 6, 2.: warum sollte es nicht neben **קִרְיַת צִיּוֹן** auch **יִצְרֵל** heißen können, zumal wenn die bergigte Gegend, auf welche die Erwähnung eines Hügels und Berges von **יְצֵרִים** hinweist, zugleich wie der Name „Wald-Stadt“ besagt eine waldige war? Wir billigen deshalb Kühnöls (1799) Uebers.: wir fanden in Jaars Fluren sie, und dessen Bem.: „Jaar ist abgekürzter Name der Stadt Kirjath-Jearim.“ Es fragt sich nun weiter, was **אֶתְּרָתָם** bed. soll. Es ist dies ein alter Name Bethlehems, aber in Bethlehem ist die Bundeslade nie gewesen. Deshalb erklärt Hgst.: „wir wußten von ihr in Bethlehem (wo David seine Jugend zugebracht hatte) nur von Hörensagen, Niemand bekam sie zu sehen, fanden sie in Kirjath-Jearim, dort in der waldigen Umgebung der Stadt, wo sie wie in Dunkel und Einsamkeit vergraben war.“ So schon Anton Hulsius (1650): *Ipsae David loquitur, qui dicit illam ipsam arcam, de qua quum adhuc Bethlehemi versaretur inaudivisset, postea a se (vel majoribus suis ipso adhuc minorenni) inventam fuisse in campis Jaar.* Aber 1) daß hier die Rede

Dauids sich fortsetze, stimmt nicht zu ihrer Einführung v. 2., nach welcher sie sich nicht über das folg. Gelübde hinaus erstrecken kann; 2) wenn die Gemeinde redet, sieht man nicht ein, warum gerade Bethlehem als Ort des Hörensagens genannt ist; 3) *wir hörten sie in Efrata* kann nicht wol etwas anderes bed. als *per antiptosis* (wie Gen. 1, 4., aber ohne בֵּר) wir hörten daß sie sich befinde in Efr. Die Bundeslade war aber vor Kirjath-Jearim in Silo. Jenes lag im St. Juda hart an der Westgrenze von Benjamin, dieses inmitten des St. Efraim. Da nun אֶפְרַתִּי nicht minder gewöhnlich den Efraimiten als den Bethlehemiten bed., so kommt in Frage, ob nicht אֶפְרַתִּי vom efraimitischen Gebiet gemeint ist (Kühnöl Ges. Mr. Thol. u. A.). Der Sinn wäre dann: wir hatten gehört, daß die h. Lade in Silo sei, aber da fanden wir sie nicht, sondern in Kirjath-Jearim, und es ließe sich begreifen, warum der D. die beiden Orte gerade so benannt hat: אֶפְרַתִּי ist seinem Etymon nach das Fruchtgefilde, welchem das Waldgefilde entgegengesetzt ist — die h. Lade war von ihrem ursprünglichen würdigeren Wohnsitz wie in die Wildnis gerathen. Aber ist es wahrscheinlich, zumal im Hinblick auf Mi. 5, 1., daß in einem Zus., der von der Erinnerung an David beherrscht wird, אֶפְרַתִּי das Land Efraim bed.? Nein, אֶפְרַתִּי ist Name des Gebiets, in welchem Kirjath-Jearim lag. Caleb hatte nämlich von Efrath, seinem dritten Weibe, einen Sohn Namens Chûr 1 Chr. 2, 19. Dieser Chûr, der Erstgeborne Efrâtha's, ist der Stammvater der Bevölkerung von Bethlehem 1 Chr. 4, 4 und Schobal, ein Sohn dieses Chûr, ist Stammvater der Bevölkerung von Kirjath-Jearim 1 Chr. 2, 50. Kirjath-Jearim ist also, so zu sagen, die Tochter von Bethlehem. Dieses hieß uralters Efratha, und dieser Name Bethlehems wurde zum Namen ihres Gebietes Mi. 5, 1. Kirjath-Jearim gehörte zu אֶפְרַתִּי 1 Chr. 2, 24., wie man im Untersch. von אֶפְרַתִּי 1 S. 30, 14 den nördlichen Theil dieser Landschaft genannt zu haben scheint. אֶפְרַתִּי v. 7 ist nun aber weder Bez. des Hauses Abinadabs in Kirjath-Jearim, denn der Ausdruck wäre zu großartig und in Verhältnis zu v. 5 sogar verwirrend, noch Bez. des salom. Tempelgebäudes, denn dazu ist der Ausdruck so für sich allein ungenügend. Es wird also der von David für die nach Zion versetzte Bundeslade errichtete Zelttempel (2 S. 7, 2 אֶפְרַתִּי) gemeint sein. Die Gemeinde ermuntert sich, in diesen einzutreten und in der Richtung auf (s. 99, 5) den Schemel der Füße Jahve's d. i. die Bundeslade anbetend niederzufallen, und zu welchem Zwecke? Die Bundeslade soll nun eine ihrer würdigere Stelle erhalten, die אֶפְרַתִּי d. i. אֶפְרַתִּי 1 Chr. 28, 2., in welchem Davids Streben durch Salomo zum Ziele gekommen, ist hergestellt, möge J. und die Lade seiner Herrschergewalt, die unantastbare (s. die Beispiele ihrer Unantastbarkeit 1 S. c. 5. 6. 2 S. 6, 6 f.), nunmehr diesen festen Wohnsitz beziehen! Mögen seine Priester, die dort ihm dienen sollen, sich in אֶפְרַתִּי kleiden d. i. in Verhalten nach seinem Willen und Wolgefallen, mögen seine Frommen, die dort Gnade suchen und finden werden, frohlocken! Insbesondere aber möge J. um Davids willen, seines Knechtes, dessen ruhelosem Sehnen diese Stätte der Ruhe ihre Entstehung verdankt, nicht zurückwenden das Antlitz seines Gesalbten d. i. sein dort gebetsweise sich ihm zuwendendes Antlitz nicht zurückweisen

(vgl. 84, 10): Der Chronist hat v. 10 als Fürbitte für Salomo verstanden und die Situation, in welche wir durch v. 6—8 hineinversetzt werden, scheint das zu fordern. Möglich aber auch, daß ein jüngerer Dichter hier in v. 7. 8 Worte aus dem Herzen der Gemeinde in Salomo's Zeit reproduciert und damit v. 9. 10 Bitten der Gemeinde der Gegenwart verschmilzt. Subjekt ist durchaus die immer identische, obwol in ihrem Mitgliederbestand wechselnde Gemeinde. Das Israel, welches die h. Lade aus Kirjath-Jearim gen Zion einholte und von da auf den Tempelberg geleitete und jetzt in dem durch Davids Eifer für die Ehre Jahve's erstandenen Heiligtum anbetet, ist einunddasselbe. Das damals bei der Tempelweihe erschollene Gebet für die Priester, für alle Frommen und insbes. für den regierenden König setzt sich fort, so lange die Geschichte Israels währt, selbst in einer Zeit wo Israel keinen König hat, aber um so stärkere Sehnsucht nach Erfüllung der messianischen Verheißung.

V. 11—13. Das **בְּצַבִּיר דָּוִד** wird hier auseinandergelegt. **אֲזַי** 11^b ist nicht *acc. obj.*, sondern *acc. adv.* Das erste Glied schließt mit **לִירֵד**, welches den Trenner *Pazer* hat, dem als Untertrenner *Legarmeh* vorausgeht; dann folgt an der Spitze des zweiten **אֲזַי** mit *Zinnor*, dann **בְּצַבִּיר** mit *Olewejored* und seinem nach dem Untertrenner *Zinnor* regelmäßig vorausgehenden Diener *Galgal*. Das Suff. von **בְּצַבִּיר** geht wie Jer. 4, 28 auf das Zugeschworne. Leibliche Abkommen Davids will J. setzen thronauf (**לְבַשָּׁא**, wie **לְרֹאשִׁי** 21, 4) ihm d. h. so daß sie als Throninhaber ihm folgen. Kinder Davids sollen auf ewig (was in Christo sich abschließend erfüllt hat) sitzen **לְבַשָּׁא** ihm (vgl. 9, 5. Iob 36, 7). So hat J. verheißen und erwartet dagegen von den Davididen Befolgung seines Gesetzes. Statt **וְיִרְדְּ** ist **וְיִרְדְּ** punktiert. In der Hahnschen Ausg. hat **מֶרְכָּא** *Mercha* in *penult.* (vgl. den Rückgang des Tones in **וְיִרְדְּ** Dan. 10, 17), in der Baerschen noch besser bezeugten LA *Mahpach* statt des Gegenton-Metheg und *Mercha* auf *ult.* Es ist nicht Plur. mit Singularsuff. (vgl. Dt. 28, 59. Ges. §. 91, 3), sondern, wie **וְיִרְדְּ** = **וְיִרְדְּ** anzeigt, Sing. für **וְיִרְדְּ** wie **וְיִרְדְּ** für **וְיִרְדְּ** 2 K. 6, 8 und bed. die Offenbarung Gottes als Bezeugung seines Willens. **וְיִרְדְּ** hat *Mercha mahp.*, **וְיִרְדְּ** Klein-*Rebia* und **וְיִרְדְּ** *Mercha*; der Punktation zufolge wäre zu übers.: „und meine Selbstbezeugung da“ (s. zu 9, 16), aber **וְיִרְדְּ** ist Relativ: meine Selbstbezeugung (Offenbarung), so (welche) ich sie lehre. Die göttlichen Worte reichen bis v. 12 *extr.* Die Voraussetzungen mit **וְיִרְדְּ** sind, wie die Erfüllungsgesch. zeigt, für die Stetigkeit der davidischen Thronfolge bedingend gewesen, nicht aber, weil menschliche Untreue die Treue Gottes nicht aufhebt, für die Endlosigkeit des dav. Thrones. In v. 13 gibt der D. den Grund solcher Verheißungsgnade an. Sie gründet in der allgem. Gnade der Erwählung Jerusalems. **וְיִרְדְּ** hat *He mappic*. wie **וְיִרְדְּ** Dt. 22, 29 oder den *Rafe*-Strich Ew. §. 247^d, obwol das Suff. nicht nothwendig ist. In der folg. Str. wird auch der Inhalt der Erwählung Jerusalems in eigenen Worten Jahve's entfaltet.

V. 14—18. Silo ist verworfen worden 78, 60., nur einige Zeit lang war die h. Lade in Bethel Richt. 20, 27 und Mizpa Richt. 21, 5., nur etwas über 20 Jahre beherbergte sie das Haus Abinadabs in Kirjath-Jearim 1 S. 7, 2., nur 3 Mon. das Haus Obed-Edoms in Perez Uzza 2 S. 6, 11 —

Zion aber ist Jahve's bleibender Wohnsitz, seine eig. Niederlassung **בְּיָהוָה** (wie Jes. 11, 10. 66, 1 und außerdem 1 Chr. 28, 2). In Zion, seiner erkornen liebwerthen Wohnstatt, segnet J. was zu ihrem leiblichen Lebensbedarf gehört (**בְּיָהוָה** für **בְּיָהוָה**, s. zu 25, 5), so daß ihre Armen nicht darben, denn die göttliche Liebe liebt ganz besonders die Armen. Sein anderer Segen gilt den Priestern, denn durch diese will er in Verkehr stehen mit seinem Volke. Er macht das Priestertum Zions zu einer wirklichen Heilanstalt: kleidet ihre Priester in Heil, so daß sie es nicht bloß werkzeuglich vermitteln, sondern persönlich besitzen und ihre ganze Erscheinung eine heilkündende ist. Und allen ihren Frommen gewährt er Ursach und Stoff zu hoher und dauernder Freude, indem er zu der Gemeinde, in der er Wohnung gemacht, sich auch in Thaten der Gnade bekennt. Dort (**פֶּשַׁם** 133, 3) in Zion ist ja das Königtum der Verheißung, dem die Erfüllung nicht fehlen kann. Er wird dem Hause Davids, welches hier David als Ahn und der zur Zeit regierende Gottgesalbte vertreten, ein Horn sprossen lassen, eine Leuchte herrichten; er wird alle, die sich David in seinem Samen feindlich entgegenstellen, mit Schande wie einem Gewande bedecken (Iob 8, 22), und die durch Verheißung geweihte Krone, welche der Same Davids trägt, soll blühen gleich einem unverwelklichen Kranze. Das Horn ist Emblem wehrhafter Macht und sieghafter Herrschaft, und die Leuchte (**נֵר** 2 S. 21, 17 vgl. **נֵר** 2 Chr. 21, 7 **LXX** **λύχνος**) Emblem glänzender Würde und fröhlichen Bestandes. Im Hinblick auf Ez. 29, 21., auf die Weissagungen vom Zemach Jes. 4, 2. Jer. 23, 5. 33, 15. Zach. 3, 8. 6, 12 vgl. Hebr. 7, 14 und auf die 15. Beracha des Schemone-Esre (des aus 18 Segenssprüchen bestehenden täglichen jüdischen Gebets): „Der Sproß (Zemach) Davids deines Knechts laß eilends sprossen und sein Horn erhebe hoch sich vermöge deines Heils“ ist kaum zu bezweifeln, daß der D. mit dieser Verheißung messianischen Sinn verbunden. Mit Bezug auf unsern Ps. wandelt Zacharias, der Vater des Täufers, jene bitende Beracha seines Volkes Lc. 1, 68—70 in eine lobpreisende um, der in Jesu herbeikommenden Erfüllung entgegenfrolockend.

PSALM CXXXIII.

Lob der brüderlichen Gemeinschaft.

- 1 Siehe wie fein ists und wie wonnig,
Daß Brüder auch zusammen wohnen!
- 2 Wie das feine Oel auf dem Haupte,
Herabwallend auf den Bart, den Bart Ahrons,
Das herabwallt auf den Saum seiner Gewänder —
- 3 Wie Hermon-Thau, der herabwallt aufs Gebirge Zions,
Denn dort hat entboten Jahve den Segen,
Leben in Ewigkeit.

In diesem Ps., sagt Hgst., bringt David der Gemeinde die Herrlichkeit der lange entbehrten Gemeinschaft der Heiligen zum Bewußtsein, deren Herstellung mit der Aufstellung der Lade in Zion begonnen hatte. In der That redet der Ps. nicht von der Aufhebung der Diaspora, sondern von der gottesdienstlichen Vereini-

gung des Volkes aller Landestheile an der Einen Stätte des Heiligtums, und wie bei Ps. 122, seinem Seitenstücke, lassen sich zu dem לָרֹר der Ueberschrift fägliche Anlässe in Davids Geschichte auffinden. Aber die Sprache zeugt gegen David, denn Verbindung des ו mit dem Partic. wie שֶׁיָּרֵד *qui descendit* vgl. 135,2 שֶׁעָרְיָה *qui stant* ist im vorexil. Sprachgebrauch unerhört. Uebrigens fehlt die Aufschrift לָרֹר in LXX B und Trg., und der Ps. mag nur deshalb so überschrieben sein, weil er ganz und gar Davids Geist athmet und wie aus seiner Liebe zu Jonathan entsprossen ist.

Mit מִן geht die Aussage von der Natur- und Sinnesgemeinschaft, welche אֶחָדִים ausdrückt, zu der ihr entsprechenden äußeren Bethätigung und Verwirklichung fort: gut und wonnig (135,3) ist, wenn Brüder, durch Blut und Herz verbunden, auch (dieser ihrer Brüderlichkeit entsprechend) beisammen wohnen — eine selige Freude, welche Israel während der drei hohen Feste genoß, obwol nur auf kurze Dauer (s. Ps. 122). Weil der Hohepriester, in welchem das priesterliche Mittleramt gipfelt, die Hauptperson der Festfeier ist, wird Wesen und Werth jener örtlichen Vereinigung zunächst mit einem von ihm entnommenen Bilde ausgesprochen. מִן הַשֶּׁן הַזֶּה ist das Ex. 30, 22—33 beschriebene Salböl, welches aus einer für das gewöhnliche Leben streng verbotenen Mischung von Oel und Aromen bestand. Die Söhne Ahrons wurden mit diesem Salböl nur besprengt, Ahron aber damit eigens gesalbt, indem Mose es ihm auf das Haupt goß, weshalb er כאֲדָם הַשֶּׁן הַזֶּה heißt, während die andern Priester nur insofern מְשֻׁחִים (Num. 3, 3) sind, als auch ihre wie Ahrons Kleider mit dem Salböl (nebst Blut des Einsetzungswidders) besprengt wurden Lev. 8, 12. 30. Zur Zeit des zweiten Tempels, dem das h. Salböl fehlte, geschah die Einsetzung ins Hohepriesteramt nur mittelst Einkleidung in die Pontificalien; der D. aber, indem er den Hohenpriester als solchen אֶחָדִים nennt, hat das Hohepriestertum in der ganzen Fülle seiner göttlichen Weihe (Lev. 21, 10) vor Augen: zwei Tropfen des h. Salböls — sagt eine Haggada — blieben für immer an Ahrons Barte wie zwei Perlen hangen als ein Bild der Versöhnung und des Friedens. Im Salbungsakte selbst wallte das reichlich ausgegossene feine Oel auf seinen Bart, den gemäß Lev. 21, 5 unverkürzten, hernieder. Da wo die Tóra den hohepr. מִן הַשֶּׁן beschreibt, heißen שֶׁן הַשֶּׁן dessen Säume, מִן הַשֶּׁן oder auch schlechtweg מִן הַשֶּׁן die Kopföffnung oder der Kragen, mittelst dessen das ärmellose Gewand übergestürzt wurde, und שֶׁן הַשֶּׁן die Einfassung, der Besatz, die Borte dieses Kragens (s. Ex. 28, 32. 39, 23 vgl. Iob 30, 18 מִן הַשֶּׁן הַשֶּׁן der Kragen meines Leibbrocks). Nach diesen Tórastellen scheint מִן verstanden werden zu müssen, wie auch die Benennung מִן הַשֶּׁן (nur hier für מִן הַשֶּׁן, מִן הַשֶּׁן) von Lev. 6, 3 aus, jedoch ohne genauere Unterscheidung, den ganzen hohepr. Ornat bez. Aber das Trg. übers. מִן mit אֶחָדִים (*ora* = *fimbria*) — ein Wort, welches sich zu אֶחָדִים *agnus* ordnet, wie אֶחָדִים zu אֶחָדִים. Dieses אֶחָדִים ist sowol vom oberen als unteren Kleidrande gebräuchlich. Demgemäß verstehen Apollinaris und die lat. Uebers. das ἐν τῇ ὠμῶν der LXX vom Saume (*in oram vestimenti*), Theodoret dagegen von dem oberen Besatze: ὡς ἐκάλεισεν ὁ καλοῦμεν περιτραχήλιον, τοῦτο δὲ καὶ ὁ Ἀκύλας στόμα ἐνδυνάτων εἶρηκε. Ebenso de Sacy: *sur le bord*

de son vêtement, c'est-à-dire, sur le haut de ses habits pontificaux. Die Entscheidung liegt in der Abzweckung dieses und des v. 3 folgenden Bildes. Vergleicht man beide Bilder, so ergibt sich als Vergleichspunkt die Einigungsmacht der Brüderlichkeit, als welche die örtlich von einander Entferntesten innerlich verbindet und auch äußerlich zusammenführt. Ist dies der Vergleichspunkt, so stehen Ahrons Haupt und der Saum seiner Gewänder einander ebenso polarisch entgegen, wie der Thau Hermons und die Berge Zions; *כִּי* ist nicht der Kragen oben, was keinen Fortschritt, geschweige den Gegensatz zweier Extreme gibt, sondern der Saum zu unterst (vgl. *כִּי* Ex. 26, 4 vom Rande eines Teppichs). Auch erhellt, daß *כִּי* nun nicht auf den Bart Ahrons gehen kann, weder als herabwallend über die obere Borte seines Talars noch als herabwallend auf dessen Saum — es muß auf das Oel gehen, denn diesem wird die das Entfernteste zusammenführende einträchtige Liebe verglichen. Diese Beziehung ist auch der Fortbewegungsweise der Stufenps. angemessener und bestätigt sich durch v. 3., wo es auf den Thau geht, der im anderen Bilde an die Stelle des Oeles tritt. Wenn in einträchtiger Liebe verbundene Brüder sich auch örtlich zusammenthun, wie das in Israel an hohen Festen geschah, so ist es wie wenn das heilige, köstliche, den einheitlichen Duft vieler Spezereien aushauchende Chrisma auf Ahrons Haupte auf dessen Bart und von da zu dem äußersten Ende seiner Gewandung hinabträuft — es wird recht fühlbar und auch äußerlich sichtbar, daß Israel nah und fern von Einem Geiste durchdrungen und in Einheit des Geistes verbunden ist. Diesen einigenden Geist der Bruderliebe versinnbildet nun auch der Hermon-Thau, der auf die Berge Zions herabträuft. „Was wir in Ps. 133 vom Thau des Hermon, dem auf die Berge Zions niederfallenden, lesen — sagt van de Velde in seiner Reise Bd. 1 S. 97 — ist mir jetzt deutlich geworden. Hier am Fuße des Hermon sitzend begriff ich, wie die Wassertheile, die von seinen mit Wäldern bedeckten Höhen und aus den das ganze Jahr mit Schnee gefüllten höchsten Schluchten aufsteigen, nachdem die Sonnenstrahlen sie verdünnt und den Dunstkreis damit befeuchtet haben, des Abends als starker Thau auf die niedrigeren Berge, die als seine Ausläufer rundum liegen, niederfallen. Man muß den Hermon mit seiner weißgoldenen in den blauen Himmel hineinblin- kenden Krone gesehen haben, um das Bild recht verstehen zu können. Nirgends im Lande wird ein so starker Thau wahrgenommen, wie in den Landschaften nahe dem Hermon.“ Diesem Thau vergleicht der D. die brüderliche Liebe. Diese ist wie Thau des Hermon: so urfrisch und erfrischend, so urkräftig und belebend, so von oben (110, 3) geboren und zwar wie Thau des Hermon der auf die Berge Zion herabkommt — ein Zug im Bilde, welcher der natürlichen Wirklichkeit entnommen ist, denn reichlicher Thau nach vorausgegangenen warmen Tagen konnte in Jerusalem mit Recht von der Einwirkung des von Norden her über den Hermon herabziehenden kalten Luftstroms abgeleitet werden. Wie weit- hin kalte Luft von den Alpen her fühlbar ist und einwirkt, wissen wir ja aus eigener Erfahrung. Das Bild des D. ist also ebenso naturwahr als schön: wenn in Liebe verbundene Brüder sich auch örtlich zusammenfin-

den, und zwar wenn in Jerusalem, der Stadt die Aller Mutter ist, an hohen Festen die Brüder aus Norden mit den Brüdern im Süden sich einen: so ist es wie wenn Thau des mit tiefem, beinahe ewigem Schnee bedeckten Hermongebirges¹ auf die kahlen, unfruchtbaren und also nach solcher Erquickung sich sehnenden Berge rings um Zion herabkommt. In Jerusalem muß sich ja alles Gute und Liebe zusammenfinden. Denn dort (זֶמַח wie 132, 17) hat J. den Segen entboten (זֶמַח wie Lev. 25, 21 vgl. Ps. 42, 9. 68, 29) d. i. dort ihm seine Sammel- und Ausgangsstätte angewiesen. זֶמַח זֶמַח זֶמַח wird appositionell durch זֶמַח זֶמַח erläutert: Leben ist des Segens Inhalt und Ziel, das Gut der Güter. Das Schlußwort זֶמַח זֶמַח (vgl. 28, 9) gehört zu זֶמַח: es ist so Gottes unverbrüchliche ewig währende Ordnung.

PSALM CXXXIV.

Vigilien-Gruss und Gegengruss.

Der Aufruf.

- 1 Siehe benedeit Jahve, all ihr Knechte Jahve's,
Die ihr dienet im Hause Jahve's in Nächten!
- 2 Erhebet eure Hände nach dem Heiligtum
Und benedeiet Jahve!

Die Antwort.

- 3 Es benedeie dich Jahve aus Zion,
Der Erschaffer Himmels und der Erde!

Dieser Ps. besteht aus einem Zuruf v. 1—2 und der Erwiderung darauf. Der Zuruf ergeht an diejenigen Priester und Leviten, welche die Nachtwache im Tempel haben und absichtlich ist diese Antiphöne an das Ende der Stufenliedersammlung gestellt, um da die Stelle einer abschließenden Beracha zu vertreten. In diesem Sinne nennt Luther diesen Ps. *epiphonema superiorum*. Er ist auch in anderer Bez. (s. *Symbolae* p. 66) ein geeignetes Finale.

V. 1—2. Der Ps. beginnt wie der vorige mit זֶמַח, dort ist es Fingerzeig auf eine anziehende Erscheinung, hier auf eine aus dem Amte hervorgehende Pflicht. Denn daß nicht die Tempelbesucher angeredet sind, geht schon daraus hervor, daß nächtliches Verweilen derselben im Tempel, wenn es überh. vorkam (Lc. 2, 37), nur eine Ausnahme war; sodann aber daraus, daß זֶמַח das übliche Wort von priesterlich-levitischem Dienst ist Dt. 10, 8. 18, 7. 1 Chr. 23, 30. 2 Chr. 29, 11 (vgl. Jes. S. 657), welcher auch über Nacht 1 Chr. 9, 33 sich fortsetzte. Schon der Trg. bez. 1^b auf

1) Ein hauranisches Gedicht der Lieder-Sammlungen Wetzsteins beginnt:

— — — — — **الْبَارِخَةُ هَبَّتْ عَلَيْنَا شَرَارَةً | مِنْ عَلَيَّ الثَّلْجُ** „Gestern wehte zu mir herüber ein Funke | vom hohen Schneegebirg (dem Hermon)“, wozu ihm der Commentator diotirte: **شَرَارَةٌ** der Glühfunke ist entw. der in der Morgensonne glühende Schneegipfel des Gebirgs oder ein brennend kalter Hauch, denn man sagt im alltäglichen Leben **الصَّقْعُ يَحْرِقُ** der Frost brennt [s. Anm. zu 121, 6].

die Tempelwache. Im zweiten Tempel verhielt es sich damit also. Nach Mitternacht nahm der Hauptmann über die Thorhüter die Schlüssel des innern Tempels und ging mit einigen Priestern durch das kleine Pfortchen im Brandthor (שַׁעַר בֵּית הַמִּזְבֵּחַ). Im innern Vorhof theilte sich diese Scharwache in zwei Haufen, jeder mit einer brennenden Fackel; einer wendete sich nach West, der andere nach Ost und so umgingen sie den Vorhof, ob auch Alles für den Gottesdienst des anbrechenden Tages in Bereitschaft sei. Bei der Bäckerkammer, in welcher die hohepriesterliche Mincha gebacken wurde (לֶשְׁכַּת עֹשֵׂי הַבִּיתִּין), trafen sie sich mit dem Zuruf: Es steht Alles gut. Inzwischen standen auch die übrigen Priester auf, badeten sich und legten ihre Amtskleider an. Alsdann gingen sie in die Quaderkammer (deren eine Hälfte das Sitzungslocal des Synedriums war), wo unter Leitung des Hauptmanns über die Losung und einer Gerichtsperson, um welche sämtliche Priester in Amtstracht herumstanden, die priesterlichen Dienstverrichtungen des anbrechenden Tages verlost wurden (Lc. 1, 9). Demgemäß hält Tholuck mit Köster v. 1 f. und 3 für die Antiphōne der abziehenden und anziehenden Tempelwache. Es könnte auch der Ausruf und Gegenruf sein, womit die Wachthabenden, wenn sie einander begegnen, sich begrüßen. Aber der allgem. Haltung des Ps. nach hat v. 1 f. vielmehr für einen Aufruf zur Andacht und Fürbitte zu gelten, welchen die Gemeinde den mit dem Nachtdienst im Tempel betrauten Priestern und Leviten zusendet. Daß „in den Nächten“ s. v. a. „früh und spät“ sein könne ist Wahn. Enthält der Psalter Morgenspsalmen (3. 63) und Abendpsalmen (4. 141): warum sollte er denn keinen Vigilienpsalm enthalten? Ebendeshalb ist auch Venema's Einfall, daß בְּהִלְלוֹתִי aus בְּהִלְלוֹתֵי „mit Hallel's d. i. Lobpreisungen“ synkopirt sei, unnütz; auch ist kein Grund vorhanden mit LXX εὐχαριστῶντες zu v. 2 oder, was näher läge, zu dem den Ps. eröffnenden בְּרַכֵּי zu ziehen¹, da es doch unbefremdlich ist, daß so lange das Heiligtum stand ein Theil der es bedienenden Knechte Gottes des Nachts aufbleiben mußte, um es zu bewachen und dafür zu sorgen daß nichts zur Vorbereitung des Frühgottesdienstes fehle. Daß dieses dienende Wachen mit andächtigem Beten sich verbinde, dazu ermahnt v. 2. Nach dem Allerheiligsten (τὰ ἁγία) hin flehende Hände (יְרֵכָם, nachlässig für יְרֵיכָם) emporhebend sollen sie J. benedeien. קִרְשׁ (nach b. Sota 39^a Acc. der Bestimmung: in Heiligkeit d. i. nach vollzogener Händewaschung) hat im Hinblick auf 28, 2. 5, 8. 138, 2 vgl. יָרוּם Hab. 3, 10 als Acc. der Richtung zu gelten.

V. 3. So nach dem Tempelberge hinauf rufend, empfängt die Gemeinde von oben den segnenden Gegengruß: es benedeie dich Jahve aus Zion (wie 128, 5), der Erschaffer Himmels und der Erde (wie 115, 15. 121, 2. 124, 8). *Jebarechja* ist seit Num. 6, 24 die Grundform des priesterlichen Segens. Er ergeht an die Gemeinde wie Eine Person und an jeden Einzelnen in dieser einheitlichen Gemeinde.

1) Die dadurch entstehende Verkürzung von 1^b gleicht die LXX aus, indem sie nach 185, 2 בְּחַצְרוֹת בֵּית אֱלֹהֵינוּ liest.

PSALM CXXXV.

Vierstimmiges Halleluja dem Gott Israels, dem Gott der Götter.

Halleluja.

- 1 Preiset den Namen Jahve's,
Preiset, Knechte Jahve's,
- 2 Die ihr stehet im Hause Jahve's,
In den Höfen des Hauses unseres Gottes!
- 3 Preiset Jah, denn gütig ist Jahve,
Harfnet seinem Namen, denn lieblich ist's;
- 4 Denn Jakob hat erkliest sich Jah,
Israel zu seinem Eigentum.
- 5 Denn wol weiß ich, daß groß Jahve
Und unser Herr über alle Götter.
- 6 Alles was Jahve will führt er aus
In dem Himmel und auf der Erde,
In den Meeren und allen Wassertiefen,
- 7 Der Dünste heraufführt von der Erde Ende,
Blitze zum Regen wirkt er,
Der hervorholt Wind aus seinen Speichern.
- 8 Der da schlug die Erstgeborenen Aegyptens
Vom Menschen an bis herab zum Vieh,
- 9 Entsandte Zeichen und Wunder
Inmitten deiner, Aegyptenland,
Wider Pharao und alle seine Knechte!
- 10 Der da schlug große Nationen
Und hinstreckte mächtige Könige,
- 11 Den Sihon, König der Emoriter,
Und Og, König von Basan,
Und alle Reiche Canaans,
- 12 Und hingab ihr Land als Erbgut,
Als Erbgut Israel seinem Volke.
- 13 Jahve, dein Name währt ewig,
Jahve, dein Gedächtnis in Geschlecht und Geschlecht.
- 14 Denn Recht schaffen wird Jahve seinem Volke
Und ob seiner Knechte sichs gereuen lassen.
- 15 Die Götzen der Heiden sind Silber und Gold,
Gemächt von Menschenhänden.
- 16 Einen Mund haben sie und können nicht reden,
Augen haben sie und können nicht sehen,
- 17 Ohren haben sie und können nicht hören,
Auch ist nichts von Athem in ihrem Munde.
- 18 Ihnen gleich müssen werden die sie machten,
Jedweder der in sie vertraute.
- 19 Haus Israels, benedeiet Jahve!
Haus Ahrons, benedeiet Jahve!
- 20 Haus Levi's, benedeiet Jahve!
Verehrer Jahve's, benedeiet Jahve! —
- 21 Gebenedeiet sei Jahve aus Zion,
Der in Jerusalem Wohnende, Halleluja!

Daß Ps. 135 hie und da (s. *Töseföth Pesachim* 117^a) mit Ps. 134 zu Einem Ps. zusammengenommen wird, ist schon zu Ps. 115 bemerkt worden. Die Zusammen-

fassung von Ps. 115 mit 114 ist ein durch die Ueberschriftslosigkeit des Ps. 115 veranlaßter Mißgriff, wogegen Ps. 135 und 134 allerdings in Zus. stehen; denn das Halleluja 135 ist, wie die Wechselbez. des Anfangs und Schlusses zu Ps. 134 zeigt, ein aus diesem kürzeren Psalmlied erweiterter Psalmengesang, welcher theilweise auch aus Ps. 115 schöpft.

Es ist ein Psalm in Musivstil. Schon der altitalische Dichter Lucilius trägt das Bild musivischer Arbeit auf den Stil über, wenn er sagt: *quam lepide texeis compostae ut tesserae omnes* . . . Es ist hier bei Ps. 135 nicht das erste Mal, daß uns diese Stilweise begegnet. Wir haben schon an Ps. 97 und 98 eine Anschauung derselben gewonnen; diese Ps. setzten sich vorzugsweise aus deuterojes. Stellen zus., wogegen Ps. 135 seine *tesserae* aus Gesetz, Profeten und Psalmen entnimmt.

V. 1—4. Der Anfang ist aus 134, 1., 2^b erinnert an 116, 19 (vgl. 92, 14), v. 4 ist Echo von Dt. 7, 6. Die Knechte Jahve's, an die der Aufruf ergeht, sind nicht wie 134, 1 f. seine amtlichen Diener insbes., sondern zufolge 2^b, wo ihnen die Vorhöfe in der Mehrzahl als Standort angewiesen werden, und v. 19—20 seine Verehrer insgesamt. Das dreimalige *יְהוָה* zu Anfang wiederholt sich dann in *יְהוָה לְיָמֵינוּ* (vgl. Anm. 1 zu 104, 35), *יְהוָה, יְהוָה*. Das Subj. von *יְהוָה לְיָמֵינוּ* ist keinesfalls Jahve (Hupf.), welchen *יְהוָה* zu nennen im A. T. nicht gewagt wird, sondern entw. der Name nach 54, 8 (Lth. Hitz.) oder, wofür 147, 1 vgl. Spr. 22, 18., das Preisen desselben (Apollinaris: *ἐπεὶ τὸ δεῦτε καλὸν αἰνεῖν*): seinen Namen zu preisen ist ein wonniges Geschäft, welches Israel obliegt, als dem Volke seiner Wahl und seines Eigentums.

V. 5—7. Der Lobpreis beginnt nun; *יְהוָה* 4^a begründete die süße Pflicht und das diese Str. beginnende *יְהוָה* begründet die Berechtigung des Aufrufs aus dem Reichtum des vorhandenen hymnischen Stoffes. Preiswürdig ist Er, denn Israel weiß daß der es erkoren der Gott der Götter ist. Der Anfang ist aus 115, 3 und v. 7 aus Jer. 10, 13 (51, 16); Himmel, Erde und Wasser sind die drei Reiche des Geschaffenen wie Ex. 20, 4. *יְהוָה* bed. das Erhobene, Aufgestiegene, hier wie bei Jer. die Wolke. Der Sinn des *יְהוָה לְיָמֵינוּ* ist nicht: er macht Blitze zu Regen d. i. löst sie gleichsam in Regen auf, was naturwidrig, sondern entw. nach Zach. 10, 1: er wirkt Blitze zum Behuf des Regens, damit dieser infolge des Gewitters sich ergieße, oder poetischer: er macht Blitze dem Regen (für den Regen), so daß dieser von ihnen angekündigt (Apoll.) und begleitet wird. Statt *יְהוָה* (vgl. 78, 16. 105, 43), welches Rückgang des Tons nicht zuließ, heißt es *יְהוָה*, die Grundform des *part. Hi.* zu Pluralen wie *יְהוָה, יְהוָה, יְהוָה*, viell. nicht ohne Einfluß des *יְהוָה* bei Jer., denn „hervorlangend“ bed. nicht *יְהוָה* v. *יְהוָה*, sondern *יְהוָה* = *יְהוָה*. Das Bild von den Speichern ist wie Iob 38, 22. Es ist die göttliche Machtfülle gemeint, in welcher die Entstehungsgründe und die Impulse alles Natürlichen liegen.

V. 8—9. Preiswürdig ist Er, denn er ist der Erlöser aus Aegypten. *יְהוָה* wie 116, 19 vgl. 105, 27.

V. 10—12. Preiswürdig, denn er ist der Eroberer des Verheißungslandes. Bei v. 10 erinnert man sich an Dt. 4, 38. 7, 1. 9, 1. 11, 23. Jos. 23, 9.; *יְהוָה לְיָמֵינוּ* sind hier nicht viele, sondern große Völker (vgl. *יְהוָה לְיָמֵינוּ* 136, 17), da das *parall.* *יְהוָה לְיָמֵינוּ* keinesfalls von gewaltiger Anzahl, sondern

gewaltiger Macht (vgl. Jes. 53, 12) gemeint ist. Auch übrigens folgt der D. dem Deuter.: *לְכַל-מַלְאָכָיו* wie Dt. 3, 21 und *נָתַן נִרְלָהוּ* wie Dt. 4, 38 u. a. St. Es ist Alles deuteronomisch ausgen. das *ו* und das *ל* v. 11 als *nota accus.* (wie 136, 19 f. vgl. 69, 6. 116, 16. 129, 3), ebenso aramaisierend ist *וְיָרִיב* Iob 2, 5. 2 S. 3, 30 construiert (wo v. 30—31 wie v. 36—37 ein jüngerer erklärender Zusatz ist). Das mit *וְיָרִיב* wechselnde *וְיָרִיב* ist nächst den beiden Königen auch auf die Reiche Canaans, näml. ihre Bevölkerungen, bezogen. Amoritischer König war auch Og Dt. 3, 8.

V. 13—14. Dieser Gott, der so preiswürdig im Weltall und in Israels Geschichte waltet, ist gestern und heute und derselbe in Ewigkeit. Wie v. 13 (vgl. 102, 18) aus Ex. 3, 15., so ist v. 14 aus Dt. 32, 36 vgl. 90, 13., s. zu Hebr. 10, 30—31 (S. 500).

V. 15—18. Immer bewährt er sich seiner sich bewährenden Gemeinde zugut als den Lebendigen, wogegen Götzen und Götzendiener nichtig sind — durchaus nach 115, 4—8., aber mit einigen Verkürzungen. An das dort von dem nicht riechenden Riechorgan *חַס* der Götzen Gesagten erinnert hier nur das als Partikel gebrauchte *חַס*, so wie der hier (wie Jer. 10, 14) den Götzen abgesprochene *חַס* an das dort ihnen abgesprochene *חַס*. Man übers.: auch ist nicht Sein von Athem d. i. ganz und gar kein Athem, nicht eine Spur davon in ihrem Munde. Anders 1 S. 21, 9., wo *חַס* (nicht *חַס*) s. v. a. aram. *חַס חַס חַס* *num (an) est sein will*, *חַס* nordpalästinisch s. v. a. sonst das fragende *חַס* (wonach Trg. *חַס חַס* übers.).

V. 19—21. Ein Aufruf zum Lobpreis Jahve's des über die Götter der Völker Erhabenen an das gesamte Israel rundet den Ps. in Rückgriff auf seinen Anfang ab. Der dreifache Aufruf 115, 9—11. 118, 2—4 ist hier durch Einfügung des Leviten-Hauses vervierfacht und der Segenswunsch 134, 3 in Lobpreis umgewendet. Zion, von wo Jahve's macht- und gnadenreiche Selbstbezeugung sich ausbreitet, soll auch die Stätte sein, von wo seine verherrlichende Bezeugung durch Menschenmund sich ausbreitet. Die Geschichte hat das verwirklicht.

PSALM CXXXVI.

Danket dem HERRN, denn er ist freundlich.

- | | |
|--|-----------------------------|
| 1 Danket Jahve, denn freundlich ist er, | Denn ewig seine Güte währt. |
| 2 Danket dem Gotte der Götter, | Denn ewig seine Güte währt. |
| 3 Danket dem Herrn der Herren — | Denn ewig seine Güte währt. |
| 4 Dem der große Wunder thut alleine, | Denn ewig seine Güte währt. |
| 5 Dem der die Himmel erschuf mit Einsicht, | Denn ewig seine Güte währt. |
| 6 Dem der die Erde ausbreitete über die Wasser — | Denn ewig seine Güte währt. |
| 7 Dem der erschuf große Lichter, | Denn ewig seine Güte währt. |

- 5 Die Sonne zur Herrschaft am Tage, Denn ewig seine Güte währt.
 9 Den Mond und Sterne zu Herrschaften bei Nacht — Denn ewig seine Güte währt.
 10 Dem der die Aegypter schlug in ihren Erstgebornen, Denn ewig seine Güte währt.
 11 Und Israel herausführte aus ihrer Mitte, Denn ewig seine Güte währt.
 12 Mit starker Hand und ausgerecktem Arm — Denn ewig seine Güte währt.
 13 Dem der zerschnitt das Schilfmeer in Schnitte, Denn ewig seine Güte währt.
 14 Und Israel mitten hindurch hinüberführte, Denn ewig seine Güte währt.
 15 Und schüttelte Pharao und sein Heer ins Schilfmeer — Denn ewig seine Güte währt.
 16 Dem der geleitete sein Volk in der Wüste, Denn ewig seine Güte währt.
 17 Dem der schlug große Könige, Denn ewig seine Güte währt.
 18 Und streckte nieder herrliche Könige — Denn ewig seine Güte währt.
 19 Den Sihon, König des Emoriter, Denn ewig seine Güte währt.
 20 Und den Og, König von Basan, Denn ewig seine Güte währt.
 21 Und hingab ihr Land als Erbgut, Denn ewig seine Güte währt.
 22 Als Erbgut Israel seinem Knechte — Denn ewig seine Güte währt.
 23 Der in unserer Niedrigkeit gedacht an uns, Denn ewig seine Güte währt.
 24 Und uns erlöste von unsern Widersachern, Denn ewig seine Güte währt.
 25 Gebend Brot allem Fleische — Denn ewig seine Güte währt.
 26 Danket dem Gott des Himmels, Denn ewig seine Güte währt.

Dem Rufe 135, 3: *Lobet Jah, denn gütig ist Jahve* folgt hier ein *Hodu*, das letzte der Psalmensammlung, mit 26 mal als *versus intercalaris* sich wiederholendem *כִּי לַעֲזֹלֹס חֲסִדֵּי*. In der liturgischen Sprache heißt vorzugsweise dieser Ps. das große Hallel, denn seinem weitesten Umfange nach befaßt das große Hallel Ps. 119 bis 136¹, während das Hallel welches schlechtweg so genannt wird von Ps. 113 bis 118 reicht. Bis v. 18 gliedern sich Gesang und Gegengesang in hexastichische Gruppen, welche aber von v. 19 (und also von da an, wo die schon mit v. 17 angehobene Anlehnung an Ps. 136 zur Entlehnung wird) in Oktastiche übergehen. In Heidenheims Psalter erscheint der Ps. (nach Norzi) in zwei Columnen (wie Dt. c. 32), was zwar weder Ueberlieferung (s. zu Ps. 18) noch handschriftlichen Vorgang für sich hat, aber seinem Baue entspricht.

V. 1—9. Wie der vorige Ps. schließt sich dieser dem Deuter. an; 2^a 3^a (*Gott der Götter und Herr der Herren*) aus Dt. 10, 17; 12^a (*mit starker*

1) Es gibt im Talmud und Midrasch drei Ansichten über den Umfang des *הַלֵּל הַגָּדוֹל*: 1) Ps. 136; 2) Ps. 135, 4—136; 3) Ps. 120—136.

Hand und ausgerecktem Arm) aus Dt. 4, 34. 5, 15 u. ö. (vgl. Jer. 32, 21); 16^a wie Dt. 8, 15 (vgl. Jer. 2, 6); über die deuter. Färbung von v. 19—22 s. zu 135, 10—12., auch *יִשְׂרָאֵל עָבְדוֹ* erinnert an Dt. 32, 36 vgl. 135, 14. 90, 13., noch mehr an Jes. 40—66., wo die Zusammenfassung Israels unter der Einheit dieses Begriffes ihren eigentlichen Ort hat. Auch sonst ist der Ps. der Widerhall älterer Musterstellen. *Der große Wunder thut alleine* lautet wie 72, 18 (vgl. 86, 10), das zu *נִקְלָאוֹת* hinzutretende Adj. *גִּלְיוֹת* zeigt, daß der D. die Formel ausgeprägt vorfand. Bei 5^a hat er Spr. 3, 19 oder Jer. 10, 12 im Sinne; *חֲכָמָה* wie *חֲכָמָה* ist die demiurgische Weisheit. 6^a erinnert an Jes. 42, 5. 44, 24; „über die Wasser“, wie 24, 2 *עַל-מַיִם*, weil das Wasser theils sichtbar theils unsichtbar *לֹא-רָאָה* (Ex. 20, 4) ist. Beispiellos ist der Plur. *אֲוִירִים* *lucēs* für *אֲוִירִים* *lumina* (vgl. Ez. 32, 8 *אֲוִירִי*); ob *אֲוִירִים* Jes. 26, 19 *Lichter* (vgl. *אֲוִירִים* 139, 12) oder *Kräuter* (2 K. 4, 39) bed., darüber läßt sich streiten. Auch der Plur. *מַלְאָכָיו* ist selten (nur noch 114, 2): er bez. hier die Herrschaft des Mondes einerseits und (über Gen. 1, 16 hinausgehend) der Sterne andererseits; *בְּלִילִים* wie *בְּיָמִים* ist 2. Glied des *st. constr.*

V. 10—26. Bis hieher ist es Gott der Absolute im Allgem., der Schöpfer aller Dinge, zu dessen Lobpreis aufgerufen wird; von hier an der Gott der Heilsgeschichte. Eigentümlich ist 13^a *גִּזְרִי* (statt *צִוְּתִי* 78, 13. Ex. 14, 21. Neh. 9, 11) von der Hältung des Schilfmeers; *גִּזְרִים* (Gen. 15, 17 neben *בְּחִרְיִים*) sind die Stücke einer auseinandergeschnittenen Sache. *גִּזְרִי* ist ein aus Ex. 14, 27 entnommenes Stichwort. Ueber den äg. Herrschernamen *פרעה* (auch Herodot 2, 111 nennt den Pharao des Auszugs, den Sohn des Sesostris-Ramses Miumun, nicht *Μερόψας*, wie er eig. heißt, sondern schlechtweg *Φεραῶν*) s. zu 73, 22. Nachdem mit *ל* in immer neuen Attributen der Gott eingeführt worden, dem der Lobpreis gewidmet sein soll, ist das *ל* vor den Namen Sihons und Ogs störend: es ist wie überh. die sechs Zeilen 17^a—22^a aus 135, 10—12 herübergenommen mit nur wenig gewechseltem Ausdruck. In v. 23 ist die Fortwirkung des *ל* erloschen. Der Anschluß mit *שׁ* (vgl. 135, 8. 10) gilt also dem *כִּי לִדְלוֹת כִּי חֲסִדִי*. Die Sprache hat hier jüngstes Gepräge. Zwar *יָבֵר* mit *ל* des Obj. sagt schon das älteste Hebräisch, aber *שָׁפַל* ist nur mit Koh. 10, 6 und *שָׁפַק* losbrechen = befreien (das übliche aram. Wort für Erlösung) mit Thren. 5, 8 zu belegen, so wie in dem zum Anfang zurückkehrenden Schlußvers „Gott des Himmels“ ein Gottesname des jüngsten Schrifttums ist Neh. 1, 4. 2, 4. In v. 23 springt der Lobpreis zu jüngst Erlebtem ab. Das Attribut 25^a (vgl. 147, 9. 145, 15) läßt auf eine Zeit zurückschließen, in welcher Theurung mit Knechtschaft zusammengetroffen war.

PSALM CXXXVII.

An den Strömen Babels.

- 1 An den Strömen Babels, da saßen wir und weinten,
Indem wir an Zion gedachten.
- 2 An die Weiden in ihrer Mitte
Kingen wir unsere Cithern.

- 3 Denn dort verlangten von uns unsere Zwingherrn
Lieder-Worte,
Und unsere Peiniger Freude:
Singt uns ein Zions-Lied!
- 4 Wie solln wir singen Lieder Jahve's
Auf fremdem Boden!
- 5 Wenn ich deiner vergesse, Jerusalem,
Erlahme meine Rechte!
- 6 Es klebe meine Zunge an meinem Gaumen,
Wenn ich dein nicht gedenke,
Wenn ich nicht überordne Jerusalem
All meinen Freuden!
- 7 Gedenke, Jahve, den Kindern Edoms
Den Tag Jerusalems,
Die da sprachen: Reißt, reißet nieder
Bis auf den Grund sie!
- 8 Tochter Babels, du verwüstete, Heil dem der dir dein Verdienst vergilt,
Das du verdient um uns!
- 9 Heil dem der erfaßt und hinschmettert deine Knäblein
An den Felsen!

Auf das Halleluja Ps. 135 und das Hodu Ps. 136 folgt ein Ps. welcher in die Zeit der Verbannung zurückblickt, wo solche heitere Lieder, wie sie einst in Begleitung levitischer Musik bei den sionitischen Gottesdiensten erklangen, verstummen mußten. Er ist anonym. Die in Codd. der LXX sich findende Aufschrift *Tq̄ David (dā) 'Ieq̄uiou*, welche sagen will, es sei ein david. Lied aus Jeremia's Herzen¹, ist um so falscher, als Jeremia nie einer der babylonischen Exulanten gewesen ist.

Das in v. 8 f. dreimal wiederholte ω entspricht der Abfassungszeit des Ps., welche sein Inhalt fordert. Desgleichen das paragogische ι im Fut. v. 6. Aber übrigens ist die Sprache klassisch, und der anfangs sanft elegische, dann immer aufgeregtere und Kehl- und Zischöne häufende Rhythmus so ausdrucksvoll, daß kaum ein Ps. sich so leicht dem Gedächtnis einprägt, wie dieser selbst im Klange so malerische.

Das Versmaß ist dem elegischen ähnlich, wie es in dem sogen. Cäsurenschema der Klagelieder und in dem der sapphischen Strophe gleichen Schlußfall von Jes. 16, 9, 10 erscheint. Die je 2. Zeile entspricht dem Pentameter des elegischen Versmaßes.

V. 1—6. Mit Perfekten beginnend, gibt sich der Ps. als ein Lied nicht aus dem Exile, sondern der Erinnerung an das Exil. Das Ufer der Flüsse wie des Meeres ist ein Lieblingsaufenthalt solcher, welche tiefer Gram fort vom Gewühle der Menschen in die Einsamkeit treibt; die Grenzlinie des Flusses gibt der Einsamkeit eine sichere Rückwand, das einförmige Wellengeplätscher unterhält den dumpfen schwermütigen Gedanken- und Empfindungswechsel, und zugleich übt der Anblick des kühlen frischen Wassers eine sänftigende Einwirkung auf die verzehrende Glut im Herzen. Die Flüsse Babels sind hier die des babylonischen Reiches: nicht bloß der Euphrat mit seinen Kanälen und der Tigris, sondern auch der Cha-

1) Umgekehrt Ellies du Pin (im Eingange seiner *Bibl. des Auteurs Eccl.*): *Le Pseume 136 porte le nom de David et de Jeremie, ce qu'il faut apparemment entendre ainsi: Pseume de Jeremie fait à l'imitation de David.*

boras (בָּרַר) und Eulāos (אֵילַר), an deren einsamen Ufern Ezechiel 1, 3 und Daniel 8, 2 göttliche Gesichte schauten. Gewichtvoll ist das בָּרַר: dort in der Fremde als Gefangene unter der Herrschaft der Weltmacht. Und statt ר ist absichtlich בָּ gewählt: mit dem Hinsitzen in der Ufereinsamkeit stellte sich sofort auch das Weinen ein, indem angesichts der contrastirenden Naturumgebung die Erinnerung an Zion nur um so stärker sich aufdrängte und der Schmerz über die Abgeschnittenheit von der Heimat sich da, wo keine feindselig beobachtenden Blicke ihn zurückdrängten, um so freieren Lauf ließ. In dem wasserreichen babylon. Niederland sind Weide (בַּצְצָה) und Viburnum, diese an fließendem Wasser in heißen Niederungen vergesellschafteten Bäume, heimisch; זָרַב (זֶרְבַּח), wenn eins mit غרב ist nicht die Weide, am wenigsten die Trauerweide, welche arab. *safsāf mustahī* „die sich herunterbeugende Weide“ heißt, sondern das von Wetzstein zu Jes. 44, 4 beschriebene Viburnum mit gezackten Blättern. Der Talmud selbst unterscheidet zwischen בַּצְצָה und זֶרְבַּח, aber ohne daß sich ein sicheres botanisches Bild daraus gewinnen läßt. Die זֶרְבַּח, deren Zweige zu den Bestandtheilen des laubenfestlichen Lulab gehören Lev. 23, 40., wird von der Bachweide verstanden, und auch an u St. ist wol nicht so botanisch genau unterschieden, daß nicht unter זֶרְבַּח Garab und Weide mit der Trauerweide (*salix babylonica*) befaßt sein könnten. An diese Bäume des flußreichen Landes hingen die Exulanten ihre Cithern; die Zeit des Ergötzens an der Musik war vorbei, denn *μουσικά ἐν πένθει ἄκαρος διήγησιν* Sir. 22, 6. Fröhliche Lieder, wie sie שִׁיר bezeichnet, paßten übel zu ihrer Lage. Um das שִׁיר v. 3 zu verstehen, muß man v. 3 und 4 zusammennehmen. Sie hingen ihre Cithern auf, denn wenn auch ihre Oberherren sie zum Singen aufforderten, um sich an ihren Nationalliedern zu kurzweilen, so fühlten sie sich in dem fremden Lande doch nicht gemutet Lieder zu singen, wie sie einst bei den heimischen Gottesdiensten erklangen. LXX Trg. Syr. fassen חֲזָלִינִי als Synon. von שִׁירֵינִי gleichbed. mit שִׁלְלֵינִי, so zwar daß es nicht, wie שִׁלְל, den Geplünderten und Gefangenen, sondern den Plünderer und Gefangenennehmer bed. Aber ein aram. חֲלַל = שִׁלַל gibt es nicht. Eher ließe sich auf ein *Po. חֲלַל* (= חֲחַל) täuschen, verhöhnen (Hitz.) zurückgehen, aber der Sprachgebrauch ist nicht günstig und ein stärkerer Wortsinne wäre willkommen. Entw. bed. חֲלַל = חֲחַלֵל, wie בְּחֲחַלֵל 102, 9., den Rasenden d. i. Wütherich, oder von חֲלַל *ejulare* den Wehklage Bewirkenden oder Peiniger, was sich im Hinblick auf die gleichfalls mit präformativem ח gebildeten חֲשָׁב und חֲלָמִיר empfiehlt: das Wort stellt sich dem Sinne nach zu einem *Hi. חֲחַלֵל* wie חֲחַלֵחַ, חֲחַלֵל zu חֲחַלֵחַ in zunächst abstr. Bed. (Dietrich, Abh. S. 160 f.). Das שִׁיר bei שִׁיר ist wie 35, 20. 65, 4. 105, 27. 145, 5 gebraucht, näml. partitiv, den genitivischen Gattungsbegriff zerlegend: Lieder-Worte als Theile oder Bruchstücke des Nationalliederschatzes, ähnlich wie weiterhin בְּשִׁיר, wozu Rosenm. richtig: *sacrum aliquod carmen ex veteribus illis suis Sioniciis*. Mit שִׁיר wechselt v. 4 שִׁיר חֲ, welches wie 2 Chr. 29, 27 vgl. 1 Chr. 25, 7 heilige oder liturgische, also der Psalmenpoesie (mit Einschluß der *Cantica*) angehörige Lieder bez. Vor v. 4 hat man hinzuzudenken, daß sie so wie

folgt damals auf die Aufforderung der Babylonier antworteten oder solches, indem sie sich derselben entzogen, bei sich dachten. Der Sinn des fragenden Ausrufs ist nicht, daß das Singen heiliger Lieder im Ausland (חוצה לארץ) gesetzwidrig sei, denn die Psalmen sind auch im Exil fortgesungen und durch neue bereichert worden. Aber insofern hatte das שיר im Exil ein Ende, als es aus der Öffentlichkeit, um das Heilige nicht zu profanieren, sich in die Stille der Familiengottesdienste und der Bethäuser zurückziehen mußte und, da es nicht, wie daheim, von priesterlichen Trompeten und levitischer Musik begleitet war, aus eigentlichem Singen zu einem mehr recitierenden wurde und also keine Vorstellung von dem heimatlichen sionitischen gewähren konnte. An dem grellen Abstände des Jetzt und Ehedem sollte ja das Volk des Exils zur Erkenntnis seiner Sünden kommen, um auf dem Wege der Buße und der Sehnsucht zu dem Verlorenen zurückzugelangen: Buße und Heimweh waren damals unzertrennlich, denn alle die, in denen das Andenken an Zion erblich, gingen im Heidentum unter und blieben von der Erlösung ausgeschlossen. Darum sagt der D., in die Lage der Exulanten versetzt und gegen die Versuchung des Abfalls, die Gefahr der Verleugnung sich wappnend: Wenn ich dein vergesse, Jerusalem, תִּשְׁכַּח יְרִיבִי. Man hat תִּשְׁכַּח als Anrede an J. gefaßt: *obliviscaris dexteræ meæ* (z. B. Wolfg. Dachstein in seinem Liede „an Wasserflüssen Babylon“), aber daß in Einem Satze Jerusalem und Jahve angeredet seien, liegt ferne. Andere fassen יְרִיבִי als Subj. und תִּשְׁכַּח trans.: *obliviscatur dextera mea, scil. artem psallendi* (AE. Kimchi Pagninus Grot. Hgst. u. A.), aber diese Ellipse ist willkürlich, und die Einsetzung von יְרִיבִי hinter תִּשְׁכַּח (v. Ortenb. nach Olsh.) gibt einen unschönen Schlußfall. Wieder Andere geben dem תִּשְׁכַּח passiven Sinn: *oblivioni detur* (LXX It. Vulg. Lth.), oder halbpassiven *in oblivione sit* (Hier.), aber der Ged.: es werde meiner Rechten vergessen ist schief und matt. Näher dem Wahren kommt *obliviscatur me* (Syr. Saad. u. Psalterium Rom.) — man fasse תִּשְׁכַּח reflexiv: *obliviscatur sui ipsius* sie vergesse sich selbst oder ihren Dienst (Amyrald. Schultens Ew. Hitz.), was s. v. a. sie versage, erlahme, erstarre, ähnlich wie wir „einschlafen“ von

Armen und Beinen sagen und wie arab. نَسِيَ sowohl vergessen als erlahmen bed. (vgl. Ges. thes. p. 921^b). Richtig La Harpe: *O Jerusalem! si je t'oublie jamais, que ma main oublie aussi le mouvement!* So entspricht v. 6: ankleben soll meine Zunge an meinen Gaumen, wenn ich nicht gedanke deiner, wenn ich nicht hinaufrücke Jerusalem über die Summe meiner Freude. אֶזְכְּרֶיךָ hat das angehängte *Chirek*, womit sich diese jüngeren Ps. so gern schmücken. אֶשׁ scheint wie 119, 160 gebraucht: *supra summam* (Gesamtzahl) *laetitiae meæ*, wie Cocc. erklärt, *h. e. supra omnem laetitiam meam*. Aber warum dann nicht einfacher כֹּל כֹּל über die Gesamtheit? אֶשׁ bed. hier nicht *κεφάλαιον*, sondern *κεφαλῇ*: wenn ich nicht Jerusalem hinaufstelle über den Gipfel meiner Freude d. i. meine höchste Freude, also wenn ich Jerusalem nicht meine allerhöchste Freude sein lasse. Seine geistliche Freude an der Gottesstadt soll alle irdischen Freuden überschweben.

V. 7—9. Der 2. Theil des Ps. fleht Rache auf Edom und Babel herab. Wie schändlich sich die Edomiter, dieses mit Israel stammverwandte und ihm doch erzfeinde Brudervolk, bei der Zerstörung Jerusalems durch die Chaldäer benahmen als deren schadenfrohe, raubsüchtige und grausame Helfer, sieht man aus der von Jeremia wiederaufgenommenen Weiss. Obadia's. Der wiederholte *imper. Pi.* צָרָה von צָרָה (nicht *imper. Kal* von צָרָה, welcher צָרָה lauten würde) sollte den Ton auf *ult.* haben, ist aber beidemal vorn betont, indem das pausale צָרָה (vgl. בָּלִי 37, 20 und auch נִסִּי Neh. 8, 11) die gleiche Betonung des andern (damit nicht zwei Tonsilben zusammenträfen) herbeiführte; das *Pasek* steht auch sonst zwischen zwei sich wiederholenden Wörtern damit man sie gehörig scheide und sichert obendrein dem gutturalen Anlaut des zweiten צָרָה deutliche Aussprache (vgl. Gen. 26, 28. Num. 35, 16). Man construiere: leget blos, leget blos (wie Hab. 3, 13 vgl. נָלֵךְ Mi. 1, 6) in ihr (ב des Orts) oder an ihr (ב des Obj.) bis zum Fundamente d. i. schleift sie bis auf den Grund, laßt keinen Stein auf dem andern. Von den falschen Brüdern wendet sich die Verwünschung zu Babel, der Stadt des Weltreichs. Die Tochter d. i. Bevölkerung Babels wird als הַצְרֹרֶת angeredet. Gewiß liegt es am nächsten, dieses Beiwort als Bez. ihres rachefordernden Treibens zu fassen. Keinesfalls aber darf man: du Räuberin übers. (Syr. wie Trg.: *bozuzto*, Symm. ἡ ληστρίς), denn צָרָה bed. nicht rauben und plündern, sondern vergewaltigen und verheeren. Also: du Verwüsterische oder Verwüsterin, aber das Wort so vocalisirt wie es uns vorliegt kann das nicht bed., es müßte הַצְרֹרֶת wie בְּנֹדֶה Jer. 3, 7. 10 oder הַצְרֹרֶת (mit unwandelbarem *a*) heißen, entsprechend der syrischen activen Intensivform *ālūšo* Bedränger, *gōdūfo* Lästler und der arab. gleichfalls activen Intensivform قَاعُول z. B. *fāsūs* Windmacher und auch adjekt.: *gōz fāsūs* leere Nüsse, vgl. קָוֶשׁ = קִישׁ Vogelsteller, wie *nātūr* (נֹאטֶר) Feldwächter. Die Form wie sie lautet ist *partic. pass.* und bed. *πορευομένη* (Aq.), *vastata* (Hier.). Daß dies im Sinne von *vastanda* gesagt sei, ist möglich, obwol in diesem Sinne eines *prt. fut. pass.* die Part. des *Ni.* (z. B. 22, 32. 102, 19) und *Pu.* (18, 4) gewöhnlicher sind. Keinesfalls bed. es *vastata* in historischem Sinne mit Bezug auf die Zerstörung Babels durch Darius Hystaspis (Hgst.), denn v. 7 fleht die Vergeltung erst herbei, die also noch nicht vollzogen sein kann, aber wenn הַצְרֹרֶת die bereits verheerte bedeutete, schon (wenigstens der Hauptsache nach) vollzogen wäre. Eher ließe sich הַצְרֹרֶת als profetische Vergegenwärtigung des vollzogenen Verwüstungsgerichts verstehen, aber diese prof. Fassung fällt mit der imprecativen zusammen: die Fantasie des verwünschenden Semiten sieht die Zukunft als Thatsache. „Sahst du den Geschlagenen (*maḏrūb*)“ d. h. den Gott schlagen müsse? So erkundigt sich der Araber nach einer gehaßten Persönlichkeit. „Verfolge den Ergriffenen (*ilḥak el-ma'chud*)“ d. h. den dich Gott ergreifen lassen müsse! So sagt man indem die Fantasie mit der Verfolgung zugleich auch schon die Ergreifung anticipirt. Wie hier sowol *maḏrūb* als *ma'chud* Partic. des *Kal* sind, so wird also auch הַצְרֹרֶת den Sinn von *vastanda* (welche verheert werden müsse!) haben können. Was

dann weiter Babel gewünscht wird, ist die Vergeltung dessen was es an Israel gethan hat Jes. 47, 6. Es ist dasselbe auch die Kinder mitbefassende Strafverhängnis, welches ihr Jes. 13, 16—18 als durch die Meder zu vollziehendes geweißt wird. Die Knäblein (s. über עִלְלֵי, עִלְלֵי zu 8, 3) sollen zerschellt werden, damit nicht ein neues Geschlecht die gestürzte Weltherrschaft wiederaufrichte Jes. 14, 21f. Es ist der Eifer um Gott, welcher dem D. so harte Worte in den Mund gibt. „Was Israels Vorzug und sonderliches Glück ist, das will der gläubige Israelit der ganzen Welt zugewendet, aber eben deswegen will er auch die Feindschaft der gegenwärtigen Völkerwelt gegen die Gemeinde Gottes gebrochen wissen“ (Hofm.). Andererseits ist nicht zu läugnen, daß das אַשְׁרֵי dieses Ps. in den Mund der neust. Gemeinde nicht paßt. Die Gemeinde hatte im A. T. noch die Gestalt eines Volkes und die Sehnsucht nach Offenbarung der göttlichen Gerechtigkeit kleidete sich demgemäß in kriegerische Form.

PSALM CXXXVIII.

Der Mittler und Vollender.

- 1 Danken will ich dir mit meinem ganzen Herzen,
Angesichts der Götter dir harfnen.
- 2 Ich will anbeten gegen deinen heiligen Tempel
Und danken deinem Namen ob deiner Gnade und Wahrheit,
Daß du groß gemacht über all deinen Namen deine Verheißung.
- 3 Am Tage da ich rief erhörtest du mich,
Flößtest Muth mir ein — meine Seele durchdrang Hochgefühl.
- 4 Danken werden dir, Jahve, alle Könige der Erde,
Wenn sie vernommen die Aussprüche deines Mundes,
- 5 Und werden besingen die Wege Jahve's,
Daß groß die Herrlichkeit Jahve's:
- 6 Denn erhaben ist Jahve und den Niedrigen sieht er,
Und den Hoffärtigen von ferne durchkennt er.
- 7 Wenn ich hingeh' von Noth umgeben, belebst du mich,
Ueber meiner Feinde Zorn streckst du deine Hand,
Und es schafft Heil mir deine Rechte.
- 8 Jahve wird vollenden für mich,
Jahve, deine Gnade währet ewig,
Deiner Hände Vorhaben — du wirst nicht lassen.

Es wird eine Zeit kommen, wo der Jahve-Sang, welcher nach 137, 8 in Israels Mund den Heiden gegenüber verstummen mußte, nach 138, 5 von den Königen der Heiden selber angestimmt werden wird. In LXX hat Ps. 137 neben τῷ Δαυὶδ noch die Aufschrift Ἱερεμίου und Ps. 138 Ἀγγαίου καὶ Ζαχαρίου. Viell. wollen diese Angaben die vorliegende Textrecension der betreffenden Ps. auf die genannten Propheten zurückführen (s. Köhler, Haggai S. 33). Daraus, daß diese von LXX beigefügten Psalmsänger-Namen nicht über Maleachi herabführen, geht hervor, daß die Psalmsammlung im Sinne der LXX nicht später als in der nehemianischen Zeit zu Stande gekommen ist.

Der Sprecher in Ps. 138 ist zufolge der in v. 4 ausgesprochenen hohen Erwartung selber ein König, nach der Ueberschrift David. Nichts aber spricht für diesen

als Verf. der Ps. ist im Hinblick auf die dav. Ps. aus Davids Seele gedichtet — ein Widerhall von 2 S. c. 7 (1 Chr. c. 17). Die überschwengliche Verheißung, welche den Thron Davids und seines Samens zu einem ewigen machte, wird hier dankbar verherrlicht. Jedenfalls läßt sich der Ps. verstehen, wenn wir mit Hgst. annehmen, daß er das hohe Selbstbewußtsein ausspricht, zu welchem David nach siegreichen Kriegen emporgehoben ward, als er Gotte demütig die Ehre gab und ihm statt des Zeltes auf Zion einen Tempel bauen wollte.

V. 1—2. Der D. will Ihm, den er meint ohne ihn zu nennen, danken für seine Gnade d. i. seine entgegenkommende, herablassende Liebe und für seine Wahrheit d. i. Wahrhaftigkeit und Treue, näher dafür, daß er groß gemacht über all seinen Namen seine Verheißung (אֶצְרָה) d. h. daß er eine Verheißung gegeben, welche alles wodurch er sich bisher Namen und Denkmal gestiftet (עָל-כָּל-שֵׁם mit *ō* statt *ō*, eine von der Masora, s. Baers *Psalter*. p. 133, notirte Anomalie), überschwenglich überragt. Ist die Verheißung durch Nathans Mund 2 S. c. 7 gemeint, so vergleicht sich 2 S. 7, 21.; וְיָרֵם, וְיָרֵם, וְיָרֵם wiederholen sich in jener Verheißung und ihrem Echo aus Davids Herzen so oft, daß dieses וְיָרֵם wie ein Fingerzeig in jene Geschichte erscheint, welche einer der wichtigsten Wendepunkte der Heilsgeschichte ist. Aus dieser Geschichte heraus wird auch נָגַד אֱלֹהִים verständlich. Ew. übers.: „in Gottes Angesicht!“ was wol heißen soll: an heiliger Stätte (de W. Olsh.). Aber „vor Gott lobsingende ich dir (o Gott!)“ — welches Kauderwälsch! Die LXX übers. ἐναντίον ἀγγέλων. an sich statthaft und sinnvoll¹, aber ohne Halt im Zus. des Ps. und auch deshalb verwerflich, weil es überhaupt sehr fraglich ist, ob die alttest. Sprache אֱלֹהִים so ohne weiteres im Sinne von ἀγγέλοι gebraucht. Eher ließe sich „angesichts der Götter“, näml. der Götter der Völker übers. (Hgst. Hupf. Hitz.), aber um von Göttern verstanden zu werden, die nur scheinbar solche sind, bedurfte אֱלֹהִים eines Zusatzes. Dagegen kann אֱלֹהִים ohne Zusatz die obrigkeitlichen Inhaber gottesbildlicher Hoheit bez., wie trotz Kn. Graf Hupf. aus 82, 1 vgl. 45, 7 hervorgeht, und so (vgl. נָגַד מַלְאָכִים 119, 46) verstehen wir es mit Raschi AE. Kimchi Flamin. Bucer Clericus u. A. auch hier. Es sind בְּאֶרְצָךְ אֱשֶׁר הָיִיתָ לָּנוּ 2 S. 7, 9 gemeint, denen David, indem er aus einem Hirten ein König wurde, gleichgestellt, und über die er durch die Verheißung ewigen Königtums hinausgehoben worden ist. Vor diesen irdischen Elohim will David den Gott der Verheißung preisen, sie sollen es hören zu heilsamer Beschämung, williger Huldigung, daß Gott ihn gesetzt לְיָמֵינוּ אֱלֹהִים 89, 28.

V. 3—6. Zwei Dinge sinds wofür der D. Gotte dankt: Er hat ihn in den Drangsalstagen der saulischen Verfolgung und in allen Nöthen erhört und hat ihn, indem er ihn auf den Thron erhob und ihm Sieg auf Sieg verlieh und ihm den ewigen Besitz des Thrones zusprach, mit stolzem Mut erfüllt, so daß in seine Seele, der es früher um Hülfe bange war, Hochgefühl einzog. Wie הָיָה Ungestüm und dann auch Ungetüm bed., so הָיָה sowol ungestüm, überwältigend auf jem. eindringen (Hohesl. 6, 5),

1) Bellarmin: *Scio me psallentem tibi ab angelis, qui tibi assistunt, videri et attendi et ideo ita considerate me geram in psallendo, ut qui intelligam, in quo theatro consistam.*

vgl. syr. *arheb*, arab. *arhaba* in Schrecken setzen, als jem. mutbegeistert, kampffroh, siegesbewußt machen. עָלַי מִגְרָשׁ bildet zu dem mit *Mugrasch* oder *Dechi* bezeichneten V. einen Folgesatz: so daß in meiner Seele עָלַי war d. i. Macht, näml. Machtbewußtsein (vgl. Richt. 5, 21). Der Dank, den er, der König der Verheißung, darob Gotte darbringt, wird sich auf alle Könige der Erde fortpflanzen, wenn sie hören werden (שָׁמְעוּ im Sinne eines *fut. exacti*) die Worte Seines Mundes d. i. der göttlichen אִמְרָה, und sie werden besingen (שִׁיר mit בָּ, wie בָּ הָבַר 87, 3., שִׁירָה 105, 2 u. ö., הִלֵּל בָּ, 44, 9., הִזְכִּיר בָּ, 20, 8 u. dgl.) die Wege des heilsgeschichtlichen Gottes, werden singen daß groß die Herrlichkeit Jahve's. Wodurch Er sich so hochherrlich in Davids Führungen bekundet hat, sagt v. 6. Er hat sich als der Erhabene gezeigt, welcher in seinem allumfassenden Walten den Niedrigen (vgl. Davids Bekenntnisse 131, 1. 2S. 6, 22) nicht unbeachtet läßt (113, 6), sondern im Gegentheil ihn zu seinem besonderen Augenmerk macht und dagegen den Hohen, welcher sich unbeobachtet meint und sich so gebahrt als sei er keinem Höheren verantwortlich (10, 4), schon von ferne (vgl. 139, 2) durchschaut (יָדַע wie 94, 11. Jer. 29, 23). In correkten Texten hat יגבה *Mugrasch*, מַגְרָשׁ *Mercha*. Die Form des *fut. Kal* יִדְרַע ist nach Aehnlichkeit der *Hifl*-Formen יִלְלֵי, Jes. 16, 7 u. ö. וַיִּרְאֵיב, Iob 24, 21 gebildet; wahrsch. soll das Wort, indem so gewissermaßen der in יָדַע aufgelöste erste Stammbuchstabe wiederhergestellt wird, um so nachdrücklicher lauten.¹

V. 7—8. Aus diesen für alle Menschheit wichtigen Erlebnissen Davids, des durch Niedrigkeit hindurch Erhöheten, ergeben sich ihm für die Zukunft zuversichtliche Hoffnungen. Der Anfang dieser Str. erinnert an 23, 4. Mag sein Weg innerhalb herzdrückender Drangsal hinführen, Jahve wird diese Todesbände lösen und ihn neubeleben (וַיְחַיֵּה wie 30, 4. 71, 20 u. ö.). Mögen seine Feinde wüten, J. wird über ihren Zorn bedräuend und beschwichtigend seine Hand ausstrecken und seine Rechte wird ihm Heil schaffen; יִבְיֶינָה ist Subj. nach 139, 10 u. a. St., nicht (denn weshalb sollte man das annehmen?) *acc. instr.* (s. 60, 7). In v. 8 ist יִגְבֹּר so gemeint wie 57, 3: das angefangene Werk hinausführen *ἐπιτελεῖν* (Phil. 1, 6), und יִבְרֶה (dem Sinne nach eig.: mich deckend) ist s. v. a. dort (vgl. 13, 6. 142, 8) גָּלַי. Die Bürgschaft dieser Vollendung ist Jahve's ewig währende Gnade, die nicht eher ruht, bis die Verheißung volle Wahrheit und Wirklichkeit geworden. So wird er also seiner Hände Werke (s. 90, 16f.) nicht lassen d. h., wie Hgst. richtig erkl., alles das was er seither für David von seiner Errettung aus den Händen Sauls bis zur Ertheilung der Verheißung zu Stande gebracht — er wird keines seiner Werke

1) Aehnlich sind griech. Imperfecta mit doppeltem (syllabischem und temporellem) Augment, wie ἐνέπων, ἀνέκμων. Auch Chajug hält in diesen Formen das erste י für das Präformativ und das zweite für den Wurzellaut, wogegen Abulwalid, Gramm. c. 26 p. 170, das erste für Prothese und das zweite für das Präformativ erklärt. Nach Anderer z. B. Kimchi's Ansicht wäre יִדְרַע *fut. Hi.*, erweicht aus יִדְרַע (יִדְרִיעַ), was, abgesehen von dem untauglichen Sinne, einen um so unannehmbaren Lautwechsel voraussetzt, als יִדְרַע selber aus יִדְרַע entstanden ist. Auch daß יִדְרַע aus יִדְרַע umgelautet sei (Luzzatto §. 197), ist deshalb nicht anzunehmen, weil nirgends יִדְרַע geschrieben wird.

liegen lassen, am wenigsten ein so herrlich begonnenes. **יָרַח** (wov. **יָרַח**)
bed. schlaff d. i. unausgeführt lassen, sich selbst überlassen, wie Neh. 6, 3.
לֹא verneint mit innerer Erregtheit.

PSALM CXXXIX.

Anbetung des Allwissenden und Allgegenwärtigen.

- 1 Jahve, du erforschest und erkennest mich!
- 2 Du, du erkennest mein Sitzen und mein Aufstehn,
Verstehest mein Denken von ferne.
- 3 Mein Wandeln und mein Liegen sichtigst du
Und mit all meinen Wegen bist du vertraut.
- 4 Denn es ist kein Wort auf meiner Zunge —
Sieh du, o Jahve, kennst es gänzlich.
- 5 Rückwärts und vorwärts hältst du mich umschlossen
Und hast liegen auf mir deine Hand.
- 6 Unbegreiflich ist mir solches Wissen,
Allzuhoch, ich bin ihm nicht gewachsen.
- 7 Wo könnt' ich hingehn vor deinem Geist
Und wo vor deinem Angesicht hinfiehn?!
- 8 Wenn ich aufstiege gen Himmel, dort bist Du,
Und zur Lagerstatt machte den Hades, da bist du auch.
- 9 Erhöb' ich Morgenrothes Flügel,
Ließe mich nieder am Ende des Meeres —
- 10 So würd' auch dort deine Hand mich leiten
Und mich erfassen deine Rechte.
- 11 Und spräch' ich: eitel Finsternis umhülle mich
Und zu Nacht werde das Licht um mich her —
- 12 So wäre auch die Finsternis dir nicht zu finster,
Und die Nacht wäre dir helle wie Tag;
Finsternis und Licht sind dir gleich.
- 13 Denn Du hast hervorgebracht meine Nieren,
Durchwobest mich im Leibe meiner Mutter.
- 14 Ich danke dir daß ich schaurig wunderbar bereitet bin;
Wunderbar sind deine Werke
Und meine Seele erkennt's gar wol
- 15 Nicht verborgen war mein Gebein vor dir,
Der ich gewirkt ward im Geheimen,
Buntgestickt in Erdentiefen.
- 16 Als Embryo haben mich gesehen deine Augen
Und auf dein Buch wurden sie all geschrieben:
Tage die schon vorentworfen,
Und für ihn einer darunter.
- 17 Und wie sind mir kostbar deine Gedanken, Gott,
Wie gewaltig sind ihre Summen.
- 18 Will ich sie zählen: mehr denn des Sandes sind sie;
Ich wache auf und noch bin ich bei dir.
- 19 O daß du tödtetest, Eloah, den Frevler
Und ihr Männer der Blutschuld, hinweg von mir!
- 20 Sie die dich erwähnen zu Arglist,
Aussprechen zu Lug — deine Widersacher.
- 21 Sollt' ich nicht deine Hasser, Jahve, hassen
Und gegen deine Empörer grollen?!
- 22 Mit dem Aeußersten des Hasses hass' ich sie,
Sie gelten als eigne Feinde mir.

- 23 Erforsche mich, Gott, und erkenne mein Herz,
 Prüfe mich und erkenne meine Gedanken,
 24 Und siehe ob an mir Weg zur Pein,
 Und leite mich auf ewigem Wege!

In diesem aramaisirenden Ps. kommt zur Ausführung was der vorige v. 6 sagt: *denn erhaben ist Jahve und den Niedrigen sieht er und den Hohen von ferne erkennt er*; auch sonst berührt er sich mannigfach mit seinem Vorgänger. Es ist einer der theologisch inhaltreichsten Ps. und, inhaltlich wie dichterisch angesehen, Davids vollkommen würdig, לָדָוִד aber nur deshalb überschrieben, weil er nach dav. Muster gedichtet und ein Seitenstück zu solchen Ps. wie Ps. 19 und zu andern dav. Lehrps. ist; denn die Beischrift לְכַנְנָצוֹ beweist weder altdav. noch überh. vorexilische Abkunft, wie z. B. der jedenfalls nicht früher als zur Zeit der chald. Katastrophe verfaßte Ps. 74 zeigt. Er zerfällt in 3 Theile 1^b—12; 13—18; 19—24.; strofische Anlage ist nicht ersichtlich. Der 1. Th. preist den Allwissenden und Allgegenwärtigen: der D. weiß sich allenthalben umschlossen von Gottes Wissen und seiner Gegenwart, überall und unausweichbar ist sein Geist, überall und unentrinnbar sein in Zorn oder Liebe zugekehrtes Antlitz. Im 2. Th. setzt der D. diesen Lobpreis fort mit Bez. auf die Entstehung des Menschen und im 3. Th. wendet er sich in tiefem Unmut gegen die Feinde eines solchen Gottes und erleht sich seine Prüfung und Leitung. In v. 1. 4 heißt Gott יְהוָה, v. 17 אֱל, v. 19 אֱלֹהִים, v. 21 wieder יְהוָה und v. 23 wieder אֱל. So sehr sich dieser Ps. durch Tiefe und Urkräftigkeit der Ideen und Empfindung auszeichnet, so ist doch seine Sprachgestalt eine in der dav. Zeit unerhörte, es ist dem Anschein nach das in den Dienst der Poesie genommene aramäisch-hebräische Idiom der nachexil. Zeit. Er scheint zu den Ps. zu gehören, welche bei aller Classicität der Form Anzeichen des Einflusses enthalten, welchen die aramäische Sprache des babylon. Reiches auf die Exulanten ausübte. Dieser Einfluß ergriff zunächst die Volkssprache, aber auch die Buchsprache entzog sich ihm nicht, wie die Bb. Daniel und Ezra zeigen, und selbst die Psalmenpoesie ist nicht ohne Spuren dieser Zurückbewegung der Sprache Israels zu der Sprache des patriarchalischen Stammhauses. Im Cod. Alex. ist dem τῷ Δαυὶδ ψαλμὸς noch Ζαχαρίου und von zweiter Hand ἐν τῇ διασπορᾷ beigelegt, was auch Origenes ἐν ἐνίοις ἀντιγράφοις vorfand.

V. 1—7. Aramäisch in dieser Str. sind das אֱנ. לֵי. רָצָה (Grundform רָצָה) v. 2. 17 das Streben, Wollen, Denken, wie רָצִיתִי und רָצִיתִי in den nachexil. Bb., v. רָצָה (רָצָה) *cupere, cogitare* und das אֱנ. לֵי. רָצָה v. 3 = רָצָה das Liegen, wenn nicht vielmehr רָצָה Inf. wie בָּרָצָה Iob 7, 19., da אֲרָצָה ohne Zweifel nicht von אָרֶץ, sondern als Inf. wie עָבָרִי Dt. 4, 21 von אָרֶץ abgebeugt ist; auch das V. אָרֶץ kommt außer hier nur in den fast noch stärker als das B. Iob aramaisirenden Reden Elihu's 34, 8 vor. Aramaisirend ist ferner die Objektsbez. mit לְ in בְּרָצָה לְרָצִי du verstehst mein Denken, wie 116, 16. 129, 3. 135, 11. 136, 19 f. Der monostichische Anfang ist davidischer Stil z. B. 23, 1^b. Unter den Prof. liebt bes. Jesaja solche thematische Eingänge wie hier 1^b. Zu וְרָצִיתִי für וְרָצִיתִי s. zu 107, 20.; das Pronominalobj. steht einmal beim ersten Verbum oder auch beim zweiten 2 K. 9, 25 statt zweimal (Hitz.). Das „mich“ wird dann entfaltet: Sitzen, Aufstehn, Gehn und Liegen ist die Gesamtheit menschlicher Zustände, רָצִי die Gesamtheit menschlichen Geistes- und Seelen-

lebens, כָּרָא die Gesamtheit menschlichen Handelns. Das göttliche Wissen ist, wie נִתְרַב sagt, Ergebnis der Durchforschung des Menschen. Der D. gebraucht aber v. 2 u. 3 durchgehend das Perf. als Modus des thatsächlich Vorhandenen, weil jene Durchforschung eine nie unvollzogene und das Wissen also ein immer gegenwärtiges ist. מְרַחֵק will sagen, daß er nicht erst den ausgestalteten Ged., sondern schon den im Werden begriffenen durchschaut. נִרְיָה von נִרְיָה wird von Lth. mit Azulai u. A. mit נִרְיָה Kranz (נ. נִרְיָה *constringere, cingere*) combinirt, indem er übers.: *Ich gehe oder lige, so bistu vmb mich*. Gleichen Sinn müßte hier נִרְיָה haben, wenn

mit Wetzst. das arabische und bes. beduinische ذرى *derrā* schützen zu vergleichen wäre; der Begriff des Schutzgewährens fügt sich nicht in diesen auf Gottes Allwissenheit bezüglichen Gedankenkreis: es müßte also ein Umhegen gemeint sein, welches den Gegenstand dem Wissen sichert, oder auch ein gegen Verwechslung sicher stellendes Schützen, welches den Gegenstand sich nicht entgehen läßt.¹ Keinesfalls ist das schon laut-

lich ferner liegende arab. درى wissen zu vergleichen, welches, mit درأ stoßen, treiben verwandt, durch Prüfen, Experimentiren gewonnenes Wis-

sen bez. Aber auch jenes نرى schützen bedürfen wir nicht, da wir innerhalb des belegbaren hebr. Sprachgebrauchs verbleiben können, indem נִרְיָה wofeln d. h. das Gedroschene auseinanderwerfen und dem Windzuge aus-

setzen, arab. gleichfalls ذرى (wov. מִדְרָה *midrā* die Worfsgabel wie רחם *racht* die Worfsgabel), eine passende Metapher gibt: es ist hier s. v. a.

untersuchen und ausklicken auf den Grund, LXX Symm. Theod. ἐξίγναι-
σας, wonach It. *investigasti* und Hier. *eventilasti*. נִרְיָה mit dem Acc.

wie Job 22, 21 mit נִרְיָה: in freundnachbarliche nahe, vertraute Beziehung treten oder in solcher stehen, verw. נִרְיָה; alle unsere Wege kennt

Gott nicht nur oberflächlich, sondern nahe und durch und durch wie Ge-

wohntes. Mit נִרְיָה v. 4 wird dieses Allwissen Gottes erläuterungsweise be-

kräftigt; ^{4b} hat den Werth eines Relativsatzes, der aber die Form eines

selbständigen Satzes angenommen. מִלֵּךְ (von Hier. an Sunnia und Fretela

§. 82 *MALA* gesprochen) ist ein schon in der Poesie der davidisch-salom.

Zeit eingebürgertes aramäisches Wort. מִלֵּךְ bed. sowol es ganz als jedes.

In v. 5 ist Lth. durch LXX u. Vulg. beirrt, welche צִיר in der Bed. *for-*

mare (wov. צִירָה *forma*) fassen; es bed., wie die Bestimmung „hinten und

vorn“ zeigt, umschließen. Gott weiß um den Menschen, denn er hält ihn

allseitig umschlossen, und der Mensch vermag nichts, wenn Gott, dessen

beschränkende Hand er auf sich liegen hat (Job 9, 33), ihm nicht die er-

1) Dieses *V. tert.* et *ی* ist alt, und das Derivat *gerā* Schutz ein edles Wort; über ein anderes Derivat *gerce* die gegen Winde schützende Felsenwand s. Job S. 288. Die II Form (*Piel*) bed. schützen in größter Allgemeinheit z. B. (bei *Nes-wān* II, 843^b): „ذري الشاة“ er schützte die Schafe (gegen Verwechslung), indem er ihnen beim Scheeren eine Flocke auf dem Rücken stehen ließ, woran sie unter fremden erkennbar sind.“

forderliche Freiheit der Bewegung verstattet. Statt רָצָהָךְ (LXX ἡ ὡνολος σου) sagt der D. 6^a absichtlich bloß רָצָה: ein Wissen, so allesdurchdringend, allesbefassend, wie das Wissen Gottes. Das Keri liest סְלִיָּה, aber das Chethib סְלִיָּה hat eine Stütze an dem Chethib סְלִיָּה Richt. 13, 18., dessen Keri dort nicht סְלִיָּה, sondern סְלִי (Pausalform eines Adj. סְלִי, dessen Fem. סְלִיָּה lauten würde). Mit כִּסְיוֹךְ wird die Transscendenz, mit נִשְׁתַּבַּח die Unerreichbarkeit, mit לֹא יֵאָדָר die Unbegreiflichkeit der Thatsache des Allwissens Gottes ausgedrückt, womit dem D. Gottes Allgegenwart zusammenfällt, denn wahres, nicht bloß phänomenelles Wissen ist nicht möglich ohne Immanenz des Wissenden im Gewußten. Gott ist aber allgegenwärtig, indem er durch seinen Geist das Leben aller Dinge trägt und sich entweder in Liebe oder Zorn offenbart, was der D. sein Antlitz nennt. Dieser Allgegenwart sich zu entziehen (וְנִחַיָּה von), wie es der Sünder und Schuldbewußte wol gern möchte, ist unmöglich. Ueber das hier auf ult. betonte erste רָצָה s. zu 116, 4.

V. 8—12. Die im Aram. übliche Futurform פִּסֵּס läßt sich ebenso wol v. פִּסֵּס (פִּסֵּס) mittelst gleicher Assimilationsweise wie in רָסַב = רָסַב, als v. פִּסֵּס (פִּסֵּס) herleiten, welches Letztere freilich durch Dan. 6, 24 לִהְיוֹתָ פִּסֵּס (vgl. לִהְיוֹתָ פִּסֵּס Ezr. 4, 22. פִּסֵּס Dan. 5, 2) nur unsicher constatirt wird, da das נ wie in לִהְיוֹתָ Dan. 4, 3 auch Compensation der aufgelösten Verdoppelung sein kann (s. Bernstein in dem Lex. Chrest. Kirschianae u. Levy u. פִּסֵּס). Auf פִּסֵּס mit dem einf. Fut. folgen Cohortative (s. zu 73, 16) mit dem gleichwerthigen פִּסֵּס dazwischen: *et si stratum facerem (mih) infernum* (Acc. des Obj. wie Jes. 58, 5) u. s. w. Sonst werden Flügel der Sonne Mal. 3, 20 und des Windes 18, 11 erwähnt, hier Flügel der Morgenröthe. *Pennae aurorae*, bemerkt Eugubinus (1548), *est velocissimus aurorae per omnem mundum decursus*. Also: erhöbe ich Flügel (נִשְׂאָה כְּנָפַי wie Ez. 10, 16 u. 6.) wie die Morgenröthe sie hat d. i. flög' ich mit der Schnelligkeit, mit welcher diese sich über den Osthimmel verbreitet, nach dem äußersten Westen und ließ ich dort mich nieder. Einander entgegengesetzt werden Himmel und Hades als das Ober- und Unterirdische, und Osten und Westen; אֶרֶץ הַיָּם ist das äußerste Ende des Meeres (Mittelmeeres mit den הַיָּם אֶרֶץ). In v. 10 folgt der Nachsatz: nirgends ist der Alles regirenden Hand Gottes zu entrinnen, denn *dextera Dei ubique est*. Auch נִאֲמַר (nicht נִאֲמַר Ez. 13, 15) „so sprach ich denn“ hat den Werth eines hypothet. Vordersatzes: *quodsi dixerim*. הָאֵל gehört mit חֹשֶׁךְ zus.: *merae tenebrae* (s. 39, 6 f.); רֵשֶׁתְּךָ aber ist dunkel. Die gesicherte Bed. *conterere, contundere* Gen. 3, 15. Iob 9, 17., wonach LXX (Vulg.) καταναυῆσαι, paßt nicht zur Finsternis; die aus שָׂאָה als möglich zu folgernde Bed. *inhiare* paßt verhältnismäßig besser, jedoch nicht recht (warum nicht נִשְׂאָה לְדָגִי?); die Bed. *obvelare* aber, welche man erwartet und wonach Trg. Symm. Hier. Saad. u. A. übers., scheint nur aus dem Zus. gerathen, da שָׂאָה nirgends sonst diese Bed. hat und dafür weder auf נִשְׂאָה wov. נִשְׂאָה, welches mit נִשְׂאָה, נִשְׂאָה, נִשְׂאָה zusammengehört, noch auf שָׂאָה, dessen Wurzel שָׂאָה (שָׂאָה), noch auf שָׂאָה wov. שָׂאָה, welches nicht verhüllen, sondern nach ضغيف falten, zusammenfalten, verdoppeln bed., verwiesen werden kann. Entw. müssen wir also dem רֵשֶׁתְּךָ die Bed. *operiat*

me geben, ohne sie erweisen zu können, oder wir müssen ein V. dieser Bed.: יְשִׁיבֵנִי (Ew.) oder יַעֲיִבֵנִי (Böttch.), was hier wo die Finsternis (חֹשֶׁךְ syn. עֲיִפּוֹת, עֲיִיבָה) Subj. ist, sich mehr empfiehlt, an die Stelle setzen: und sprach' ich, eitel Finsternis umhülle mich und zu Nacht (vorausgestelltes Präd. wie Am. 4, 13) werde das Licht um mich her d. i. zu mich umschließender deckender Nacht (בְּצַלִּי poet. für בְּצִלִּי wie חֲתָמִי 2 S. c. 22) — die Finsternis würde kein Dunkel verbreiten (105, 28), das über deinen Scharfblick hinausginge (וְעַיִן) und mich dir entzöge. Auch in יָאִיר ist die Hifilbed. unverwisch: die Nacht würde Licht von sich geben, als wäre sie der Tag, denn auf Gott den Uebercreatürlichen, der das Licht in sich selbst ist, hat der Unterschied von Tag und Nacht keine bedingende Einwirkung. Die beiden כּ sind correlat wie z. B. 1 K. 22, 4. הַשֶּׁכֶּחַ (mit überflüssigem י) ist ein altes Wort, aber אוֹרָה (vgl. aram. אוֹרְחָא) ein jüngeres.

V. 13—18. Daß der Mensch bis auf den Grund und allenthalben Gotte offenbar ist, wird nun aus der Entstehung des Menschen begründet. Die Entwicklung des Kindes im Mutterleibe galt der isr. Chokma als eins der größten Geheimnisse Koh. 11, 5.; hier preist der D. dieses Werden als ein Wunder der allwissenden und allgegenwärtigen Allmacht Gottes. בָּקָה bed. hier *condere*, בָּקָה nicht: schirmen wie 140, 8. Iob 40, 22., eig. überflechten, verzäunen, sondern: flechten, durchweben, nämli. mit Knochen, Sehnen und Adern, wie שָׂבַךְ Iob 10, 11. Die Nieren werden hervorgehoben, um sie, den Sitz der zartesten geheimsten Gefühlsregungen, als Werk deß der Herz und Nieren prüft zu bez. Die *ποσειδώνη* wird v. 14 zur *ἐχθροσύνη*: ich danke dir, daß ich unter furchtbaren d. i. Schauer, nämli. des Staunens, erregenden Umständen (וּנְרָאוֹת wie 65, 6) wundersam entstanden bin; נִפְלָא (= נִפְלֵא) ist das Pass. zu תִּפְלֵא 4, 4. 17, 7. Hitz. hält נִפְלֵיָהּ (du hast dich wunderbar bewiesen) nach LXX Syr. Vulg. Hier. für die allein richtige LA, aber der Ged. der dadurch gewonnen wird kommt ja in der folg. Zeile 14^b zum Ausdruck, welche bei dieser LA zur Tautologie herabsinkt. עָצָם (kollektiv s. v. a. עֲצָמִים Koh. 11, 5) ist das Gebein, das Knochengerüst und von da aus allgemeiner der Wesensbestand als Inbegriff der Wesensbestandtheile. שֶׁנֶּאֱסָר schließt sich, ohne Conj. sein zu müssen (Ew. §. 333^a), an das Suff. von עָצָמִי an. רָקִים „bunt gewirkt oder auch gestickt w.“ von der Durchäderung des Körpers und der bunten Färbung seiner einzelnen Glieder, bes. der Eingeweide, viell. aber allgemeiner mit zurücktretender Farbenvorstellung von der dem unentwickelten Anfange folgenden Contourirung und Gestaltung der Glieder und des Organismus überhaupt.¹ Der weibliche Schoß heißt hier nicht blos בֶּטֶן (vgl. Aeschylus' *Eumen.* 665: *ἐν σκότεισι νηδύος τετραμμένης*, und die Bez. der Bildungsstätte des Fötus als „dreifache Finsternis“ im Koran, Sur. 39, 8), dessen ע hier in Pausa bleibt (s. Böttcher, Lehrb. S. 298), sondern in kühner Benennung הַחֲתוּמֹת אֶרֶץ Erdunterstes d. i. Erdinnerstes (s. zu 63, 10), als geheime Werkstatt irdischen Ur-

1) Im Talmud heißt das Ei des Vogels oder Kriechthiers בֶּרֶךְ, wenn schon die Umriss des entwickelten Keims daran sichtbar sind, ebenso die Mola, wenn sich Spuren menschlicher Organisation daran bemerken lassen.

sprungs, mit gleichem Rückbezug auf die erste Entstehung des Menschenleibes aus Staub von der Erde wie wenn Iob 1,21 sagt: „nackt bin ich hervorgegangen aus meiner Mutter Leibe und nackt werde ich dahin zurückkehren“ — תָּפֹחַ, näml. *ἐξ ἧν γῆν ἧν μετέβα πάντων* Sir. 40, 1.; auch das Hades-Innere heißt שְׁאוֹל בְּטֶן בְּטֶן Jon. 2,3. Sir. 51,5. In der Entstehung jedes Menschen wiederholt sich nach der Anschauung der Schrift die Schöpfungsweise Adams Iob 33,6 vgl. 4. Die Erde war der Mutter-schoß Adams und der Mutterschoß, aus dem das Adamskind hervorgeht, ist die Erde, von der es genommen. בֶּטֶן heißt hier der eiförmig zusammengefaltete Embryo, v. בָּלֵם zusammenwickeln (vgl. *glomus* Knäuel), im Talmud von jederlei noch ungestalteter Masse (LXX ἀκατέργαστον, S. ἀτέλειστον) und Rohmaterial, z. B. dem zu einem Gefäße zu formenden Holze oder Metalle (*Chullin* 25^a, worauf schon Saadia verweist).¹ Uebri-gens vgl. ähnliche Rückblicke in den embryonalen Zustand Iob 10,8—12. 2 Macc. 7,22 f. (Psychol. S. 209 ff.). Zu *in libro tuo* macht Bellarmin die richtige Bem.: *quia habes apud te exemplaria sive ideas omnium, quomodo pictor vel sculptor scit ex informi materia quid futurum sit, quia videt exemplar.* Nach יָצַר normirt sich die Bed. des Fut. יֵצְרוּ zu mitvergangenheitlichem *scribebantur*; Subj. sind die Tage יָצַר die schon gebildet waren. Gewöhnlich übers. man: „die Tage die erst gebildet werden sollten.“ Wenn יָצַר s. v. a. יֵצְרֵי sein könnte, so wäre das vorzuziehen, aber diese Abwerfung des *praeform. fut.* ist nur im *fut. Pi.* der VV. פִּי und zwar nach *Wav convertens* z. B. יִצְבֹּשׁ = יִצְבֹּשׁ Nah. 1,4 (vgl. Caspari zu Obad. v. 11) zugelassen.² Deshalb ist, die Ursprünglichkeit des לֵא in verneinender Bed. vorausgesetzt, zu übers.: Tage die (schon) gebildet waren und nicht war Einer darunter d. i. als noch Keiner darunter in Wirklichkeit getreten war. Das Suff. von בָּנִים weist auf das nachfolgende יָצַר, woran יָצַר als Attributivsatz sich anschließt, und diesem יָצַר ordnet sich אֶחָד אֲחֵרָם unter: *cum non* oder *nondum* (Iob 22,16) *unus inter eos* = *unus eorum* (Ex. 14,28) *esset*. Aber der Ausdruck (für לֹא תִהְיֶה oder תִּהְיֶה) bleibt mislich, und es fragt sich, ob nicht das neben dem *Chethib* וְלִי (welchem LXX A. S. Th. Trg. Syr. Hier. Saad. folgen) stehende *Keri* וְלִי (s. zu 100,3) vorzuziehen ist. Dieses וְלִי, auf בָּנִים bezogen, gibt ohne daß man an der vorgetragenen Auslegung bis יָצַר etwas zu ändern braucht den annehmlichen Sinn: und für ihn (näml. seine Geburt) Einer unter ihnen (diesen Tagen). Hiefür entscheiden wir uns, weil dieses אֶחָד בָּנִים kein תִּהְיֶה wie אֶחָד בָּנִים vermissen läßt und weil das den v. 17 anhebende וְלִי sich daran fortsetzend anschließt. Die Accentuation hat, indem sie *Olenejore* zu יָצַר setzt, die Bez. des בָּנִים auf das folg. יָצַר verkannt. Hupf. folgt ihr, indem er בָּנִים auf יָצַר als Lebensstage-Knäuel, Hitz. indem er es auf die Embryonen zurückbez. Aber der Vortritt des

1) Epiphanius *haer.* XXX §. 31 sagt, das hebr. *γολμη* bed. die noch uneinge-rührte und ungebackene Spelt- oder Weizengraupe, das noch rohe (nur geschrotene) Mehlkorn — eine jetzt nicht mehr zu belegende Bed..

2) Sie kommt aber außerhalb des A. T. auch im *Pu.* misbrauchsweise vor, s. meine Anekdoten (1841) S. 372 f.

bezüglichen Fürworts kommt auch sonst vor¹ und ist zumal bei נָקָם, welches geradezu: allesamt bed. (z. B. Jes. 43, 14), ohne alle Härte. Es ist das Bekenntnis der mit Gottes Allmacht verbundenen Allwissenheit, welches hier der D. mit Bezug auf sich selbst ausspricht, wie Jahve Jer. 1, 5 mit Bezug auf Jeremia. Unter den in Gottes Idee präformirten Tagen (vgl. zu יָצִיר Jes. 22, 11. 37, 26) war auch einer — sagt der D. — für meinen embryonischen Lebensanfang. Das göttliche Wissen umfaßt Anfang, Entwicklung und Vollendung aller Dinge (Psychol. S. 37 ff.). Um die Gedanken Gottes, die im Buch der Creatur und Offenbarung geschrieben stehen, zu wissen ist der Lieblingsbesitz des D. und ihnen nachzudenken seine Lieblingsbeschäftigung: sie sind ihm köstlich נִקְרִי (nach 36, 8), nicht: schwerbegreiflich (Mr. Olsh.) nach Dan. 2, 11., was wol mit נִקְרִי (92, 6) ausgedrückt sein würde, eher: schwergewichtig (Hitz.), besser aber nach herrschendem hebr. Sprachgebrauch: schwergewerthet *cara*. Ihre Summen sind gewaltig (40, 6) und lassen sich auf keine Summa Summarum bringen. Will er sie zählen (*fut. hypoth.* wie 91, 7. Iob 20, 24), so zeigen sie sich mehr denn der Sand mit seinen Körnern, also als unzählig: er schläft über dem Nachdenken darüber ermattet ein, und wacht er auf, so ist er noch bei Gott d. i. immer noch in die Betrachtung des Unausforschlichen versunken, welche selbst der Schlaf der Ermüdung nicht gänzlich unterbrechen konnte. Etwas anders Ew.: wenn ich in dem Strom von Gedanken und Bildern mich verloren und aus diesem träumerischen Zustande mich einmal aufraffe, bin ich doch noch immer bei dir, ohne zum Schlusse zu kommen. Aber so ließe sich nur etwa erkl., wenn es תִּזְכֹּרְתִּי oder תִּזְכֹּרְתִּי hieße. Ganz anders Hofm.: ich werde sie zählen, die zahlreicheren als der Sand, wenn ich erwacht und stetig bei dir bin, näml. jenseits nach dem Erwachen aus dem Todesschlaf. Schon deshalb unmöglich, weil הִיִּצִיר hier seiner Stellung nach nicht *perf. hypotheticum* sein kann. Auch wäre עֵר bei dieser Auffassung für „stets“ ein unpassender Ausdruck, da das Wort immer nur den Sinn stetiger Fortdauer eines bereits vorhandenen Thuns oder Zustandes hat, hier eines auch durch den Schlaf nicht abgeschlossenen und abgebrochenen. Er wird nicht fertig, wachend und träumend und erwachend ist er hingenommen von jener endlosen und doch auch endlos anziehenden Beschäftigung, der würdigsten des Wachenden und süßesten (vgl. Jer. 31, 26) des Schlafenden und Träumenden.

V. 19—21. Und dieser Gott wird nicht allein von Vielen nicht geglaubt und geliebt, sondern auch gehaßt und gelästert! Gegen diese Feinde Gottes wendet sich nun der D. in tiefem Unmut. Das in v. 8 bedingende אֵם ist hier wünschendes *o si* wie 81, 9. 95, 7. Bei תִּקַּל אֱלֹהִים erinnert man sich des B. Iob, denn nur dieses außer unserem Ps. gebraucht das mehr aramäische als hebr. וְקָטַל und in ihm ist der Gottesname אֱלֹהִים häufiger als irgendwo. Hart ist der Uebergang vom Optativ zum Imper. עֵר; er wäre es weniger, wenn das *Waw copul.* wegbliebe, vgl.

1) Der hebr. Dichter, sagt Ges. Lehrgeb. S. 739 f., gebraucht zuweilen das Pronomen früher, ehe noch von der Sache die Rede gewesen, auf die es sich bezieht. Diese Erscheinung eignet dem hebr. Styl überhaupt, s. meine Anekdoten (1841) S. 382.

den leichteren Ausdruck 6, 9. 119, 115. Aber man darf deshalb nicht mit Olsh. לְחַיִּי lesen wollen; Alles ist hier sonderbar, der ganze Ps. hat eine eigentümliche Sprachgestalt. חַיִּי ist die Grundform des überladenen חַיִּי, gleichfalls iobisch Iob 21, 16 vgl. חַיִּי ebend. 4, 12 Ps. 68, 24. Die Schreibung חַיִּי (wofür jedoch die babylonischen Texte חַיִּי hatten) ist wie 2 S. 19, 14., vgl. 2 S. 20, 9 die gleiche Auflösung des ח in den vorhergehenden Vocal bei חַיִּי, 2 S. 22, 40 bei חַיִּי, Jes. 13, 20 bei חַיִּי. Mit dem Acc. der Person verbunden bed. חַיִּי hier jemanden aussagen *profiteri*, was freilich sonst nicht vorkommt. Daß man aber nicht חַיִּי (Quinta: *παρρησιάζανται* σι) zu lesen hat, zeigt חַיִּי vgl. חַיִּי 24, 4 (Trg.: welche schwören bei deinem Namen zu Schalkheit) und das so wie es lautet sich nach Ex. 20, 7 gestaltende Parallelglied. Sonderbar ist auch die Form חַיִּי mit ח *otians*; es sollte wenigstens חַיִּי (vgl. חַיִּי Ez. 47, 8) statt des gewöhnlichen חַיִּי geschrieben sein; indes findet sich gleiche Schreibweise im *Ni. Jer.* 10, 5 חַיִּי, sie setzt eine Grundform חַיִּי (32, 1) = חַיִּי voraus und ist nach חַיִּי Jes. 28, 12 zu beurtheilen. Auch vermißt man das Obj. zu חַיִּי; es will nach dem Dekalog Ex. 20, 7 ergänzt sein, wonach allerdings die Aenderung חַיִּי (Böttch. Olsh.) oder חַיִּי (Hitz. zu Jes. 26, 13) statt חַיִּי sich nahe legt. Aber auch der vorliegende Text läßt sich begreifen: das Obj. zu חַיִּי ergibt sich aus חַיִּי und das folg. חַיִּי ist eine nachgebrachte Erklärung des in חַיִּי gemeinten Subj. Die Möglichkeit dieses Satzbau's beweist 89, 52. Richtig *A. ἀντιζηλοῖ σου, S. οὐ ἐναντίου σου*; חַיִּי Feind, eig. Eifernder, Eiferer (von חַיִּי oder vielmehr חַיִּי = *غار* *med. Je ζηλοῦν*, wov. حُبٌّ = חַיִּי), ist ein durch 1 S. 28, 16. Dan. 4, 16 verbürgtes und als Aramaismus diesem Ps. angemessenes Wort. Die Form חַיִּי für חַיִּי hat das Vorsatz-מ abgeworfen (vgl. חַיִּי und חַיִּי Dt. 24, 11 für חַיִּי); das Suff. ist nach 17, 7 zu verstehen. Zwischen חַיִּי und חַיִּי steht *Pasek*, damit man die zwei Worte nicht zusammenlese (vgl. Iob 27, 13 und oben 10, 3). חַיִּי wie in dem jungen Ps. 119, 158. Der Hauptton liegt 22^b auf חַיִּי; der D. betrachtet die Widersacher Gottes wie Feinde seiner Person. חַיִּי vertritt das Adj.: *extremo (odio) odi eos*. So steht der D. zu Gottes Feinden, aber ohne Selbstüberhebung.

V. 23–24. Er sieht an ihnen die ihm selber drohende Gefahr und bittet Gott, daß er ihn nicht dem Gericht des Selbstbetrugs anheimgebe, sondern seinen wahren Seelenzustand aufdecke. Die Thatsache חַיִּי, die der Anfang des Ps. bekennt, wird hier zu bittendem חַיִּי gewendet. Für חַיִּי v. 17 sagt der D. hier חַיִּי, welches Zweige Ez. 31, 5 und Verzweigungen des Denkens (Gedanken und Sorgen 94, 19) bed.; das ח ist epenthetisch, denn die nächste Form ist חַיִּי Iob 4, 13. 20, 2. Herzensgrund und Herzensleben mit allen seinen Aeußerungen stellt also der D. in das Licht des göttlichen Allwissens. Und v. 24 bittet er, Gott möge zusehen, ob חַיִּי ihm anhafte (חַיִּי wie 1 S. 25, 24), womit nicht nach Jes. 48, 5 Weg der Götzen (Rosenm. Ges. Mr.) gemeint ist, da Hinneigung oder gar Abfall zum Heidentum keine unbewußte Sünde sein kann; auch ist für einen Menschen wie der D. dieses Ps. das Heidentum keine Macht der

Versuchung. Eher wäre **דרך גִּזְזִית** (Grätz) statthaft, aber **דרך לָצֵב** ist ein dieser Schlußbitte gemäßiger umfassenderer Begriff: der D. nennt so den Weg der zur Pein, nämli. innerer und äußerer Sündenstrafen, führt, und den Weg dagegen, auf dem er geleitet zu werden wünscht, **דרך נוֹלָם** Weg endloser Währung (LXX Vulg. Lth.), nicht Weg der Vorzeit nach Jer. 6, 16 (Mr. Olsh.), was so für sich allein zweideutig ist (wie aus Iob 22, 15. Jer. 18, 15 erhellt) und auch keinen direkten Gegensatz ergibt. Der „ewige Weg“ ist der Weg Gottes (27, 11), der Weg der Gerechten, welcher ewig besteht und nicht **הַאֲדָר** 1, 6.

PSALM CXL.

Gebet wider böse heimtückische Menschen.

- 2 Entreiß mich, Jahve, bösen Menschen,
Vor Unbilden-vollem Manne beware mich,
- 3 Welche ausdenken Böses im Herzen,
Alltäglich schüren Kriege.
- 4 Sie schärfen ihre Zunge gleich einer Schlange,
Natterngift ist unter ihren Lippen. (*Sela*)
- 5 Behüte mich, Jahve, vor Frevlers Händen,
Vor Unbilden-vollem Manne beware mich,
Welche gedenken hinzustoßen meine Tritte.
- 6 Es bergen Stolze Schlingen mir und Stricke,
Spannen Netze dicht am Pfade,
Fallen stellen sie mir. (*Sela*)
- 7 Ich spreche zu Jahve: mein Gott bist du,
O vernimm, Jahve, den Ruf meines Flehens.
- 8 Jahve der HErr ist die Veste meines Heils,
Du umhelfst mein Haupt am Rüstungs-Tage.
- 9 Gewähre nicht, Jahve, des Frevlers Gelüste,
Laß seinen Plan nicht glücken, daß sie sich überheben. (*Sela*)
- 10 Meiner Umkreisenden Haupt — ihrer Lippen Mühsal bedecke sie!
- 11 Möge man niedersenken auf sie Glühkohlen, ins Feuer stürze er sie,
In Schlünde, draus nimmer sie erstehen!
- 12 Der Zungen-Mann habe nicht Bestand auf Erden,
Der Unbill-Mann — Böses mache Jagd auf ihn in Sturmeseile!
- 13 Ich weiß daß durchführen wird Jahve die Sache des Leidvollen,
Das Recht der Armen.
- 14 Ja die Gerechten werden danken deinem Namen,
Wellen werden die Redlichen bei deinem Antlitz.

Der Schluß des vorigen Ps. ist der Schlüssel zu Davids Stellung und Stimmung gegenüber seinen Feinden, welche sich in diesem Ps. ausspricht. Er klagt da über schlangennartige heimtückische verleumderische Widersacher, die sich zum Kriege gegen ihn rüsten und die er zuletzt in offener Schlacht zu bekämpfen haben wird. Der Ps., in der Form mehr kühn als schön, rechtfertigt sein **לִירִי** insofern als er in Gedanken und Bildern davidisch ist und sich aus den Umständen der Empörung Absaloms erklärt, an die sich als Ausbruch efraimitischer Eifersucht die Empörung Seba's b. Bichri des Benjaminiten anschloß. Sehr ähnlich sind Ps. 58 und 64. Der Schluß aller 3 Ps. lautet überein, sie stimmen in seltenen Ausdrucks-

weisen zusammen, ihre Sprache wird wo sie sich gegen die Feinde richten in Stil und Klang schaurig dunkel.

V. 2—4. Die Assimilation des נ des V. נצר ist wie 61, 8. 78, 7 u. ö. unterblieben, um die Form volltönender zu machen. Der Relativsatz zeigt, daß אִישׁ הַמְסִיחִים (s. S. 178 unt.) nicht ausschließlich von Einem verstanden sein will. בָּלֵב verstärkt den Begriff des Tiefverborgenen und Geheissentlichen. Ob יגדיר scharen oder schüren bed., ist fraglich. Daraus aber, daß גִּיר 56, 7. 59, 4. Jes. 54, 15 nicht *congregare*, sondern *se congregare* bed., ist zu schließen daß גִּיר an u. St. wie גִּירָה (oder הַגִּירָה Dt. 2, 9. 24), syr. targ. גִּירָה, *concitare* erregen bed. (vgl. שִׁיר neben שִׁירָה Hos. 12, 4f.). In v. 4 berührt sich der Ps. mit 64, 4. 58, 5. Sie schärfen ihre Zunge, so daß sie tödtlich sticht wie eine Schlangenzunge, und unter ihren Lippen ist, von da hervorschießend, Natterngift (vgl. Hohesl. 4, 11). עֲבָשׁ־יֵד ist ἀπ. λεγ. nicht v. עֲבָשׁ (Jesurun p. 207), sondern v. עֲבָשׁ עֲכָשׁ u. عكش (s. Fleischer zu Jes. 59, 5 (עֲבָשׁ־יֵד), welche beide die Bed. des sich Biegens und schlangenartigen Windens haben; das כ ist organischer, die Stammbed. modificirender Zusatz.¹

V. 5—6. Diese 2. Str. läuft genau der 1. parallel. Die Perf. bez., wie 3^b vgl. mit 3^a zeigt, ihr zeitheriges Verhalten. מַעֲצִיִּים ist poet. s. v. a. מַעֲצִיִּים und bed. sowol den Fuß welcher tritt 57, 7. 58, 11., als den Tritt welcher mit dem Fuße geschieht 85, 14. 119, 133., hier ununterscheidbar beides. מַעֲצִיִּים heißen sie wegen der Ehrsucht, die sie verblendet. Die Jagdbilder 141, 9. 142, 4 sind hier wie zu einer Synonymik derselben zusammengestellt. Was מַעֲצִיִּים לְיָדֵי-בִּירָה bed., erklärt sich aus 142, 4; לְיָדֵי zur Hand ist s. v. a. unmittelbar daneben (1 Chr. 18, 17. Neh. 11, 24). Dicht an dem Steige, den er zu passiren hat, liegen Sprengel, um zusammenzuschlagen und ihn zu verstricken, wenn er auftritt.

V. 7—9. So die Feinde, er aber betet zu seinem Gott und holt sich Waffen bei Ihm. Der Rüstungs-Tag ist der Tag der Entscheidung, wo in voller Rüstung gekämpft wird; das Perf. מַעֲצִיִּים sagt, was da seitens Gottes geschehen sein wird: er schirmt seines Gesalbten Haupt vor dem tödtlichen Streiche; sowol 8^a als 8^b deuten auf den Helm als מַעֲצִיִּים רֹאשׁ

1) Nach den Originalwörterbb. bed. عكش sich krümmen, seitwärts kriechen wie die Wurzeln der Rebe, in der V. Form sich bewegen wie die Natter (nach Kamūs) und gehen wie ein Betrunkener (nach Neswān), عكش aber unter sich verschlungen, verstrickt s., von Haaren und Baumzweigen, in der V. Form handgemein werden und ins Gedränge kommen. Der Stamm erscheint in عكش durch hinzugefügtes כ erweitert, welches begrifflicher Besonderung dient wie in عرقيب die convexe

Biegung der Felsenwand oder am Knie der thierischen Hinterbeine, und in حَرْنُوب (im Dialekte des palästinischen Küstenlandes, wo der Baum häufig ist, bei Neswān churnūb) die hornähnliche gekrümmte Schote des Johannisfruchtbaums (*ceratonia siliqua*), synkopirt حَرْنُوب charrūb (nicht charūb), von حَرْنُ verw. قَرْن Horn, vgl. خرنایة Schnabel des Raubvogels, خرنوب Storch [s. zu 104, 17], خرنین das Nashorn [s. zu 29, 6], خرنیت das Einhorn [s. ebend.]. Wetzst.

60, 9 vgl. *ישועה* Jes. 59, 17. Neben *מְאַנִּי* von dem *אָנ. λεγ.* *מְאַנִּי* gibt es auch die LA *מְאַנִּי*, welche Abulwalid in seinem jerus. Cod. (in Saragossa) fand; die regelmäßige Form wäre *מְאַנִּי*, das zwiefach unregelmäßige *ma'awajje* folgt in sonst beispielloser Weise dem Muster von *מְחַשְׁבִּי*, *מְחַשְׁבִּי* u. dgl. Auch *וְיָסֵד* für *מְיָסֵד* ist *אָנ. λεγ.*; die Hauptform lautet nach Ges. *וְיָסֵד*, richtiger aber wol *וְיָסֵד* (wie *מְכַרֵּב*), was aram. den Zaum, hier den Plan bed. Das *Hi. מְיָסֵד* (*נִפְעַל* *מְיָסֵד* *נִפְעַל*) bed. *educere* im Sinne von *reportare* Spr. 3, 13. 8, 35. 12, 2. 18, 22 und von *porrigere* 144, 13. Jes. 58, 10. Darreichung des Plans ist s. v. a. des Projektirten. Die Wortwahl des Ps. trifft hier wie schon in *מְכַרֵּב* mit Mischle und Jesaia zusammen. Das Fut. *יְיָסֵד* ist Ausdruck der Folge (vgl. 61, 8), die der D. verhütet wünscht.

V. 10—12. Das strofische Gleichmaß hat nun ein Ende. Je länger der D. bei Betrachtung der Empörer verweilt, desto höher wird der Cothurn seiner Sprache, desto absonderlicher die Wahl der Ausdrücke, desto schwerer und ungefügter die Wortverbindung. Das *Hi. מְכַרֵּב* bed. causativ rundum ziehen lassen Ex. 13, 18 und ringsum herstellen 2 Chr. 14, 6., hier nach Jos. 6, 11., wo es mit folg. Acc. etwas rings umziehen bed.: die Runde um jem. machen, wie Feinde die eine Stadt cerniren und den günstigsten Angriffspunkt suchen, *מְכַרֵּב* vom Part. *מְכַרֵּב*. Auch bei der Ableitung vom Subst. *מְכַרֵּב* (Hupf.) ist „meine Umgebungen“ s. v. a. *מְכַרֵּבִי* 27, 6. Dagegen übers. Hitz.: das Haupt meiner Lästere, v. *מְכַרֵּב* herum-

gehen, arab. beklatschen, beschimpfen, aber das arab. *سب* fut. u. schimpfen, dessen IV. Form (*Hifil*) übrigens weder in der alten noch in der neuen Sprache gebräuchlich ist, hat nichts mit dem hebr. *סבב* zu schaffen, sondern bed. urspr. ringsum abschneiden, dann jemandes Ehre und guten Namen beschneiden.¹ Daß die Feinde, die den Psalmisten allseits umringen, solche Ehrabschneider sind, deutet sich hier in *מְכַרֵּבִי* an. Er wünscht daß die Beschwer, welche der Feinde verleumderische Lippen ihm verursachen, auf ihr eigen Haupt zurückfallen möge; *רָאשׁ* ist nach 7, 17 Haupt im nächsten eig. Sinne und *רָאשִׁי* (mit *י* der Grundform *רָאשׁ* wie Dt. 32, 26. 1 K. 20, 35., *Chethib*: *רָאשִׁי*)² nach dem attraktionellen Schema 2 S. 2, 4. Jes. 2, 11 u. ö., vgl. zur Masculinform Spr. 5, 2. 10, 21) geht auf *רָאשׁ* zurück, welches von den Häuptern aller Einzelnen gemeint ist. In v. 11 hat *רָאשִׁי* (mit unbest. Subj. höherer strafender Mächte Ges. §. 137*) in der Bed. herabsenken an 55, 4 einen Beleg, wogegen das vom *Keri* vorgezogene *Ni. מְיָסֵד* fut. *מְיָסֵד* in der Bed. herabgesenkt w. gegen den Sprachgebrauch ist. Das *אָנ. λεγ.* *מְכַרֵּבִי* wird schon von Parchon u. A.

1) Der Lexikograph *Nesivân* sagt I, 279^b: *السَّبُّ الشَّتْمُ وَقِيلَ اَنْ*

السَّبُّ اَصْلُ السَّبِّ الْقَطْعُ ثُمَّ صَارَ الشَّتْمُ „*sebb* ist schimpfen, doch soll dieser Bed. die ursprünglichere des Abschneidens zu Grunde liegen.“ Jenes *قطع* ist sinnverwandt z. B. *لِيش تَقْطَعُ فِينَا* was schneidest du an uns d. h. was greifst du unsere Ehre an? *Wetzst.*

2) Wofür Ex. 15, 5 *j'echasjûmû* mit *mû* statt *mô*, was sonst ohne Beispiel.

mit dem arab. **ضرب** combinirt, welches neben andern Bedd. (schlagen, stampfen, niederwerfen u. dgl.) auch die Bed. fließen hat (wov. z. B. im Koran *md' munhamir* fließendes Wasser); **אש** und **אור** sind Bilder unentrinnbarer Gefahren 66, 12., auf das Feuer folgen also passend Orte fließenden Wassers, Wassergruben; die Bed. Gruben bezeugen Trg. Symm. Hier. und das Citat bei Kimchi: „anfangs begrub man sie in **מהמורות**, da wurde das Fleisch verzehrt, man sammelte die Gebeine und begrub sie in Särgen“. Zu **בליקוניה** vgl. Jes. 26, 14. Wie v. 10. 11 ist auch v. 12 nicht als allgem. Sentenz, sondern dem aufgeregten Tone dieser Str. gemäß wünschend zu fassen. **איש איש** heißt nicht der Zungenheld d. i. Prahler, sondern der Zungendrescher d. i. Verleumder (LXX *ἀνὴρ γλωσσώδης*, vgl. Sir. 8, 4). Parall. ist den Acc. zufolge **איש חכם** **איש**, aber wozu diese Bez. der Unbill als schlimmer oder bössartiger? Wir nehmen mit Sommer Olsh. u. A. **איש** als Subj. **רצוני**: Böses d. i. das aus diesem sich heraussetzende Strafübel jage ihn, vgl. Spr. 13, 21 **רצה הרפה** und das Gegentheil 23, 6. Nach dieser unserer Wortverbindung wäre zu accentuiren gewesen: **איש חכם** **איש** **רצה** **איש**. Das *ἀπ. λεγ. ὁ ἄνθρωπος* übers. wir nicht mit Hgst. Olsh. u. A.: Stoß auf Stoß, was ohnehin zum Bilde des Jagens nicht paßt, sondern da **רצה** überall die Bed. jähnen Hastens hat: in Hastungen, also Sturmschritten.

V. 13—14. Mit v. 13 werden nun Stimmung und Sprache wieder heiter, der Zornmut hat sich ausgetobt, darum ändern sich nun Stil und Klang und der Ps. tanzt gleichsam zum Schlusse. Ueber **ירצה** für **ירצה** (wie Job 42, 2) s. 16, 2. Was David 9, 5 für seine Person zuversichtlich erwartet, verallgemeinert sich hier zur gewissen Aussicht auf den Sieg der guten Sache in allen ihren dermalen unterdrückten Vertretern. **אך** ist wie **ירצה** Ausdruck der Gewißheit. Nach scheinbarer Verlassenheit gibt sich Gott den Seinen wieder zu erkennen und die man aus dem Lande der Lebendigen hinwegtilgen wollte, haben einen ewig festen Wohnsitz bei seinem freudenreichen Angesicht (16, 11).

PSALM CXLI.

Abendpsalm in Absalomszeiten.

- 1 Jahve, ich rufe dich an, o eile mir;
O horch meiner Stimm', indem ich dir rufe!
- 2 Es gelte mein Gebet als Weihrauchduft vor dir,
Meiner Hände Aufheben als Abendspeisopfer.
- 3 O stelle, Jahve, eine Wacht meinem Munde,
Eine Obhut an die Thür meiner Lippen.
- 4 Nicht neige mein Herz zu böser Sache,
Büßisch zu verüben Bubenstücke in Frevelmut
Mit den Herren, den heillos schaltenden,
Und nicht schmecken ihre Leckerbissen mag ich.
- 5 Schlag' ein Gerechter mich liebeich und rüge mich,
Solchen Oels aufs Haupt weigre sich nicht mein Haupt,
Denn noch begegn' ich ihren Tücken nur mit Beten.

- 6 Hinabgestürzt an Felswänden werden ihre Machthaber,
Und man hört meine Worte als willkommen.
- 7 Wie wenn einer furchet und auflockert das Erdreich,
Sind hingesä't unsere Gebeine an die Hadespforte.
- 8 Denn auf dich, Jahve Allherr! sehn meine Augen,
In dir berg' ich mich, vergieße meine Seele nicht!
- 9 Wahre mich vor den Händen des Fangstricks, derer die mir nachstellen,
Und den Fallen der heillos Schaltenden.
- 10 Fallen mögen in's eigne Netz die Frevler,
Während allzugleich Ich entgehe.

Die vier Ps. 140. 141. 142. 143 sind mannigfach mit einander verflochten (*Symbolae* p. 67 s.). Die Stellen 140, 7. 141, 1. 142, 2. 143, 1 lauten überein. Wie der D. 142, 4 klagt בְּהִצָּתָם עָלַי רוּחִי, so auch 143, 4.; wie er 142, 8 fleht הוֹצִיאָה מִמֶּסְכִּי הַנְּשִׁי, so 143, 11 הוֹצִיאָה מִצָּרָה נִשְׁשִׁי, wo צָרָה an die Stelle des bildlichen מִסְכִּי tritt. Außerdem vgl. 140, 5. 6 mit 141, 9; 142, 7 mit 143, 9; 140, 3 mit 141, 5 רִעְוָה; 140, 14 mit 142, 8; 142, 4 mit 143, 8.

Das Verständnis des Ps. ist durch das der Situation bedingt. Da er לְדָוִד überschrieben ist, so ist es voraussetzlich eine davidische, aus welcher heraus der Ps. entweder von David selbst oder von einem Andern gedichtet ist, der Davids Stimmung in dieser Situation in dav. Psalmenklängen aussprechen wollte. Denn die Nachlese dav. Ps. in den letzten zwei Psalmbbb. ist großentheils aus Geschichtswerken, in welchen diese Ps., theilweise nur freie Reproduktionen davidischer Empfindungen im Hinblick auf altdav. Muster, die Geschichtserzählung ausschmückten. Unser Ps. schmückte die Gesch. der absalom. Verfolgungszeit. Damals war David aus Jerusalem vertrieben und also vom Opfergottesdienst auf Zion abgeschnitten; unser Ps. ist ein Abendlied an einem jener Trübsalstage. Die alte Kirche hat ihn schon in vorgregorianischer Zeit (*Constit. apost.* II, 59) zu ihrem Abendliede, wie Ps. 63 zu ihrem Morgenliede erkoren. Wie Ps. 63 ὁ ὀρθρινός hieß (ebend. VIII, 37), so hieß dieser Ps. als der Vesperpsalm ὁ ἐπιλόγιος (ebend. VIII, 35).

V. 1—2. Gleich der Anfang von Ps. 141 ist mehr davidartig als davidisch, denn statt *eile mir* sagt David überall *mir zu Hülfe eile* 22, 20. 38, 23. 40, 14. Das zu בְּקִרְאִי (wie 4, 2) hinzugefügte לָךְ ist wie 57, 3 zu erklären: wenn ich dir rufe d. i. dich, den jetzt mir Fernen, herbeirufe. Dem allem. Hülferuf folgt v. 2 Bitte um Gebetserhörung. Luther hat vortrefflich übers.: *Mein Gebet müsse für dir tügen wie ein Räuchopfer, Meine Hände aufheben, wie ein Abendopfer.* מִנְחָתִי ist fut. Ni. von מָנָח und bed. eig. auf- und festgestellt s. oder reflexiv: sich stellen und zurüsten Am. 4, 12., dann bestehen z. B. 101, 7., also entw.: es stelle sich *sistat se* oder besser: es bestehe d. h. es finde Geltung, Anerkennung bei dir mein Gebet קִבְּלָה וְקִבְּלָה וְקִבְּלָה und meiner Hände Aufheben מִנְחָתִי אֶרְבֶּה. Die Ausll. sagen, das sei beidemal wie 11, 1 u. anderwärts *comparatio decurtata*: wie ein Räuchopfer, wie eine Abend-Mincha. Der D. läßt aber absichtlich קִבְּלָה der Vergleichung weg. Er wünscht, daß Gott sein Gebet als Räucherduft oder als Weihrauch, wie solcher zur מִנְחָה des Mehlopfers hinzukam und ihr in aufsteigendem Dufte die Richtung empor zu Gott gab¹, und daß Er

1) Nicht gemeint ist (da ein Nichtpriester redet, nach Hitz. freilich Johannes Hyrkan) das priesterliche מִנְחָה קִבְּלָה d. i. tägliche Morgen- und Abend-Räucheropfer auf dem goldenen Altare des *Sanctum* Ex. 30, 8., vielmehr wie auch Jes. 1, 13 der

sein Hände-Aufheben (מִשְׁאֵה Constr. mit aufgehobener Verdoppelung v. מִשְׁאֵה oder auch n. d. F. מִשְׁאֵה v. מִשְׁאֵה, hier nicht *oblatio*, sondern nach der RA [נָרִים] מִשְׁאֵה נָרִים *elevatio* Richt. 20, 38. 40 vgl. Ps. 28, 2 u. ö.) gelten lassen wolle als Abend-Mincha, wie sie zum Abend-Tamid nach Ex. 29, 38—42 hinzukam und das gottesdienstliche Tagewerk abschloß.¹

V. 3—4. Nun beginnt das Gebet sich zu besondern und zwar zunächst, an alldav. Stellen wie 39, 2. 34, 14 erinnernd, zur Bitte um Schweigsamkeit. Die Lage Davids des Verrathenen heischt Vorsicht im Reden, und das Bewußtsein seiner Verschuldung zwar nicht an den Empörern, aber an Gott, der ihn nicht ohne Verdienst so heimsuchte, verbot ihm redselige Selbstrechtfertigung. In *pone custodiam ori meo* ist שְׁמֵרָה אֶפֶס. λεγ. n. d. infinit. Form שְׁמֵרָה, שְׁמֵרָה, שְׁמֵרָה. In 3^b ist בֵּל אֶפֶס. λεγ. für בֵּל, vgl. „Pforten des Mundes“ Mi. 7, 5., πύλαι στόματος bei Euripides. שְׁמֵרָה könnte imper. Kal sein: beware doch, mit Dag. dirimens wie Spr. 4, 13. Aber בֵּל שְׁמֵרָה ist ungebräuchlich, und auch als Parallelwort zu dem gleichfalls anscheinenden Imper. שְׁמֵרָה erklärt sich שְׁמֵרָה seiner Punktation nach durch Vergleichung von שְׁמֵרָה Gen. 49, 10. שְׁמֵרָה Dt. 33, 3 und שְׁמֵרָה 73, 28. Auf die Bitte um Schweigsamkeit folgt v. 4 die Bitte um Abbruch aller Gemeinschaft mit den gegenwärtigen Machthabern. Sie heißen mit einem Anflug von Ironie אֲדִישִׁים Herren im Sinne von אֲדִישִׁים 4, 3 (vgl. spanisch *hidalgos* = *hijos d'algo* Söhne Jemandes). Die böse Sache (רָעָה mit Pasek zwischen den zwei ר wie Num. 7, 13. Dt. 7, 1 zwischen den zwei ם, 1 Chr. 22, 3 zwischen den zwei ב), der J. nie sein Herz zuneigen möge (חַסַּף fut. apoc. Hi. wie 27, 9), wird sofort näher bez.: *perpetrare facinora maligne cum dominis etc.* עֲלֵלוֹר von Großthaten im Sinne von Schandthaten kommt auch sonst vor 14, 1. 99, 8., hier aber das *Hithpo.* הִתְעַלֵּל, welches mit dem Objektsacc. עֲלֵלוֹר bed.: solche Handlungen ge-

flossentlich zum Gegenstande seines Handelns machen (vgl. تَعَلَّلَ بالشئ sich mit etw. zu schaffen machen, unterhalten, belustigen); der Ausdruck ist so detestierend als möglich: dieser D. liebt grelle Sprachfarbe. In dem ablehnenden *neve eorum vescar cupediis* steht לֶחֶם poetisch für אֶבֶל und אֶבֶל ist das partitive wie Iob 21, 25. מִנְעֵצִים ist wieder אֶפֶס. λεγ., mag aber als Bez. leckerer Speisen (v. נָעַם mild, zart, annehmlich s.) nicht ungew. gewesen sein. Daß Usurpatoren sich Küche und Keller der Fortgejagten wol schmecken lassen, ist eine bekannte Sache.

V. 5—7. Bis hierher ist der Ps. verhältnismäßig leicht, aber nun wird er schwierig, jedoch nicht zum Verzweifeln. David, seiner Sünden an Gott und seiner Unvollkommenheit als Regent sich wol bewußt, sagt im Gegens. zu dem Schimpf, den er jetzt leidet, daß er freundliche Zurechtweisung sich wol gefallen lassen wolle: „es schlage mich ein Ge-

Weihrauch der Azcara des Mehlopfers, den der Priester auf dem Altar verbrannt (תִּקְטִיר); der Weihrauch (Jes. 66, 3) wurde ganz verbrannt, nicht blos ein Abhub.

1) Darin hat es seinen Grund, daß die Abend-Mincha häufiger, als die Morgen-Mincha (s. jedoch 2 K. 3, 20.) genannt wird; das Ganzopfer des Morgens und das Speisopfer des Abends (2 K. 16, 15. 1 K. 18, 29. 36) sind Anfang und Schluß des täglichen Hauptgottesdienstes, weshalb nach dem Vorgang des Sprachgebrauchs Dan. 9, 21. Ezr. 9, 4 f. später מִנְחָה geradezu den Nachmittag oder die Vesper bed.

rechter in Freundlichkeit und weise mich zurecht — Haupt-Oels (d. i. Oels aufs Haupt, dem solche Zurechtweisung sich vergleicht) soll mein Haupt sich nicht weigern.“ So übers. wir, den Accenten folgend, nicht wie Hupf. Kurtz Hitz.: „Schlägt mich ein Gerechter — Liebe ist; rügt er mich — Salbe des Hauptes ist mir“, wobei zweimal, was zu viel, die Subjektsbez. mit **חַיִּים** fehlen würde. **צַדִּיק** steht hier als Begriffswort: der Gerechte wer immer es sei, in Gegens. näml. zu den Empörern und dem ihnen zugefallenen Volke; Amyr. Mr. Hgst. verstehen **צַדִּיק** von Gott, aber von diesem kommt es immer nur als Attribut, nie als direkte Benennung vor. **חַסֵּד** wie Jer. 31, 3 s. v. a. **חַסֵּדָא** *cum benignitate* = *benigne*; es ist wie Iob 6, 14 das gemeint was Paulus Gal. 6, 1 *πνεῦμα πραΰτητος* nennt. Und **הָלַם** *tundere* ist von den Schlägen ernster, aber wolmeinender Rüge gebraucht, welche Spr. 27, 6 **פָּצַע אֵינָהּ** heißen. Solche Rüge soll ihm wie Haupt-Oel sein 23, 5. 133, 2., welches sein Haupt nicht verschmäh, **יִי** defektiv für **יִיִּא**, wie **יִשִּׁי** 55, 16. **אֶרֶץ** 1 K. 21, 29 u. ö., **חַיִּים** (**חַיִּים** נֶאֱמָר mit dem auch in den indogermanischen Sprachen die Verneinung ausdrückenden Nasalen *n*) bed. hier verneinen, wie 33, 10 zunichtemachen. Dagegen LXX **μη λιπανάτω την κεφαλήν μου**, wonach auch Syr. Hier. übers., viell. nach dem arab. **كَبِيْرٌ** fett werden oder sein, welches aber dem Aram.

gänzlich fremd ist und überdies nur von Leibesfetttheit und zwar der Kameele gebraucht wird. Wolmeinende Rüge soll ihm lieb und geistlich nützlich sein — das ist der Sinn des Bildes. Es folgt, räthselhaft in Sinn und Ausdruck, die Begründung **בִּי־עֵד יְיָ**. Dieses **עֵד** ist Chiffre eines ganzen Satzes und das folg. **י** verhält sich nachsatzzeröffnend zu diesem **עֵד**, nicht zu **בִּי** wie 2 Chr. 24, 20., da wenn man **כִּי** als unterordnendes *quia* faßt kein Fortgang und Zus. ersichtlich ist. Wir erklären: *denn noch stehts so daß mein Gebet wider ihre Bosheiten ist* d. h. daß ich diesen keine Waffe als die des Gebets entgegensetze, also mich in der für wolgemeinte Zurechtweisung empfänglichen geistlichen Stimmung befinde. Aehnlich Mendels.: Ich bete noch, da jene Schandthat üben. Zu **עֵד י** vgl. Zach. 8, 20 **עֵד אֶשֶׁר** (s. Köhler) und Spr. 24, 27 **אֶתֶר י**. Er, der Gott v. 3 um Bewachung seines Mundes gebeten hat, ist den jetzigen Inhabern der Herrschaft gegenüber stumm und sucht sich rein zu erhalten von ihrem sündlichen Treiben, während er von dem Gerechten gern sich strafen läßt und je stummer gegen die Welt (s. Am. 5, 13) um so anhaltender mit Gott verkehrt. Aber es wird eine Zeit kommen, wo die welche sich jetzt als Herren geberden der Rache des von ihnen verführten Volkes anheimfallen und dagegen das bisher verstummte Bekenntnis von dem Heil und der Heilsordnung Gottes wieder frei sich vernehmen lassen kann und williges Gehör findet. Die neuen Regenten fallen, wie v. 6 sagt, der Volkswut anheim und werden die Felswände hinabgestürzt, während das Volk, das wieder zur Besinnung gekommen, Davids Worten zuhört und sie annehm und wolthuend (s. Spr. 15, 26. 16, 24) findet. **נִשְׁבָּטוּ** ist nach 2 K. 9, 33 zu erkl. Herabschmeißen von Felsen war ein nicht unüblicher Strafvollzug 2 Chr. 25, 12. **רָרִי-פָלֵג** sind die Seiten (140, 6. Richt. 11, 26) des Felsens, wonach das von Hier. misverstandene *ἐχόμενα πέτρας* verstan-

den sein will,¹ also die gleichsam als Hände des Felsrumpfes gedachten Felswände, wenn nicht vielmehr mit Böttch. בִּירֵר und בְּלִירֵר bei Vv. des Preisgebens und Hinabstürzens Thren. 1, 14. Iob 16, 11 u. ö. zu vergleichen ist. In v. 7 folgt weitere Angabe des Ausgangs auf Seiten Davids und der Seinen: *instar findentis et secantis terram* (בָּקַץ mit בָּ sonst in der feindlichen Bed. *irrupere*) *dispersa sunt ossa nostra ad ostium* (לִפְנֵי wie Spr. 8, 3) *orci*, Symm.: ὡς οἱ ποταμοὶ γειωργὸς ὅταν ὀρίσῃ τὴν γῆν, οὕτως ἐσκορπίσθη τὰ ὀστέα ἡμῶν εἰς στόμα ἕδον, Quinta: ὡς καλλιερῶν καὶ σκάπτων ἐν τῇ γῇ κτλ. Es ist, das Aeußerste vorausgesetzt, ein Hoffnungsblick in die Zukunft: sollten gleich seine und der Seinen Gebeine an die Mündung des Scheöl hingestreut sein (vgl. das syrische Bild vom Scheöl: „der Staub auf seiner Schwelle *al-eschüteh*“ DMZ XX, 513), ihre Seele unten, ihre Gebeine oben — so wäre das doch nur, wie wenn einer beim Pflügen spaltet die Erde d. h. sie liegen nicht um liegen zu bleiben, sondern um aufs neue zu erstehen wie eine aus dem durcheinandergeworfenen Erdreich sprossende Aussaat. LXX B * τὰ ὀστέα ἡμῶν, wonoben sich aber auch die LA αὐτῶν (A von zweiter Hand, Syr. Ar. Aeth.) findet, wie auch Böttch. *pro ineptissimo utcunque* צַמְצִמִּי lesen zu müssen meint, dies nach 2 Chr. 25, 12 *extr.* von den zerschellten Körpern der Herabgestürzten verstehend. Wir vernehmen hier die Auferstehungshoffnung wenn nicht direkt doch (vgl. Oehler in Herzogs RE, Schlußband S. 422) als Bild des Siegens trotz des Erliegens. Die Berechtigung zu dieser Deutung liegt in dem Bilde vom Ackersmann und in dem auf den rechten Vergleichspunkt führenden Begründungssatz v. 8; denn als Klage über eine erlittene Niederlage: „so sind unsere Gebeine zerstreut für den Mund der Hölle (um von ihr verschlungen zu werden)“ stünde v. 7 nach vorn und hinten fremd und einsam.

V. 8—10. Wenn v. 7 nicht bloß Ausdruck der Klage, sondern zugleich der Hoffnung ist, so brauchen wir nun dem בִּי nicht den entgegengesetzten Sinn von *imo* zu geben, sondern wir können ihm seine nächstliegende begründende Bed. *namque* lassen. Von hier an verhält der Ps. verhältnismäßig leicht verständlich und ganz entsprechend der Situation. Bei v. 8 erinnert man sich an 25, 15. 31, 2.; bei v. 9 f. an 7, 16. 69, 23 u. a. St. In „gieß nicht aus (פָּצַר mit geschärftem Vocal für פָּצַר Ges. §. 75 Anm. 8) meine Seele“ ist פָּצַר *Pi* s. v. a. *Hi* פָּצַר Jes. 53, 12. פָּצַר sind gleichsam die Hände des erfassenden und fangenden Garnes, und רָקְשׁוֹ לִי ist da man nicht רָקַשׁ פֶּחַ *ponere laqueum* sagen kann, virtueller Genitiv: *qui insidias tendunt mihi*. פְּכַבְרִים Netze v. 10 ist wieder ἀν. λεγ.; die *enallage num.* ist wie 62, 5. Jes. 2, 8. 5, 23., der einfließende Sing. bez. das von den Vielen Gesagte auf jeden Einzelnen insonderheit. Auch der Plur. רָקְשׁוֹ לִי für רָקְשֵׁים 18, 6. 64, 6 kommt nur hier vor. בָּרַח ist wie 4, 9 zu erklären: es will das Zusammentreffen des Sturzes der Feinde und des Freigehens des Verfolgten ausdrücken. Mit בָּרַח אֲנִי hebt der D. sein gleichzeitiges verschiedenes Geschick heraus: *simul ego dum* (בָּרַח wie Iob 8,

1) Beda Pieringer in seinem *Psalterium Romana Lyra Redditum* (Ratisbonae 1859) erklärt κατεπόθησαν ἐχόμενα πέτρας οἱ κραταῖοι αὐτῶν *absorpti* i. e. *operti sunt loco ad petram pertinente signiferi turpis consilii eorum*.

21 vgl. 1, 18) *praetereo h. e. evado*. Vergleichbar ist die invertirte Stellung des בְּיָדִי 118, 10—12., mit 120, 7 und 2 K. 2, 14 aber (wo für בְּיָדִי mit Then. בְּיָדִי zu lesen ist) verhält es sich anders.

PSALM CXLII.

Ruf aus dem Kerker zu der Freunde bestem.

- 2 Mit meiner Stimme zu Jahve schrei' ich,
Mit meiner Stimme zu Jahve seh' ich,
3 Schütte aus vor ihm mein Sorgen,
Meine Noth mach' ich vor ihm kund.
4 Wenn sich umflort in mir mein Geist,
So weißt ja du um meinen Gang.
- Auf dem Pfade, den ich gehn muß, bergen sie Fall'n mir.
5 Blicke nach rechts und siehe, kein Freund mir zeigt sich;
Entzogen ist mir alle Zuflucht, Niemand nach meiner Seele fragt.
6 Ich schreie zu dir, Jahve,
Sage: Du bist meine Zuflucht,
Mein Theil im Lande der Lebendigen.
- 7 O horch auf meine Wehklage, denn schwach bin ich gar sehr;
Entreiß mich meinen Verfolgern, denn sie sind zu stark mir.
8 O führ' aus Kerkerhaft meine Seele, zu preisen deinen Namen —
Mein sich rühmen werden Gerechte: daß du mir wolthust.

Es ist dies der letzte der 8 dav. Ps., welche durch ihre Ueberschriften aus der saulischen Verfolgungszeit hergeleitet werden (s. zu Ps. 34), überschrieben: *Betrachtung von David, als er sich befand in der Höhle, Gebet*. Den Namen בְּמַעְרֵת (s. zu Ps. 32) führen von jenen 8 auch Ps 52 und 54, hier tritt noch הַמְּסָכָה hinzu (sonst nur noch als Ueberschrift 90, 1. 102, 1. Hab. 3, 1), welches wie Erläuterung des (außerhalb der Psalmenpoesie ungebräuchlichen) מַסְכָּה aussieht. Der Art. von בְּמַעְרֵת weist wie 57, 1 auf die Höhle von Adullam (1 S. c. 22) oder die von Engedi (1 S. c. 24), welche letztere von einem verborgenen engen Eingange aus ein so labyrinthisches Gewirr von Gängen und Gewölben bildet, daß Fackeln und Stricke Untersuchender bis jetzt nicht ausgereicht haben, bis an das Ende zu gelangen.

Sichere Kennzeichen nachdavidischer Zeit enthält der Ps. nicht, jedoch erscheint er durchweg als Nachbild älterer Muster und namentlich tritt er durch v. 2 f. vgl. 77, 2 f., v. 4 vgl. 77, 4 in ein Abhängigkeitsverh. zu Ps. 77, welches auch in Ps. 143 (vgl. v. 5 mit 77, 12 f.) bemerklich ist — die Zurückführung der zwei Ps. auf David fällt unter gleiches Urtheil.

V. 2—4^a. Der Hauptton der beiden ersten Zeilen liegt auf אֶל־יְיָ . Verlassen von aller Creatur verläßt er sich auf J. Zu ihm wendet er sich in andringendem und dringlichem Gebet (קָרָא parall. הִתְחַנֵּן wie 30, 9) und zwar nicht bloß innerlich (Ex. 14, 15), sondern mit seiner Stimme (s. zu 3, 5) — denn das laute Gebet wirkt beruhigend, stärkend und heiligend auf den Beter zurück — schüttet vor ihm aus seine Sorge die seine Gedanken hin- und wiederzerzt (שִׁפָּךְ שִׁירִי wie 102, 1 vgl. 62, 9. 64, 2. 1 S. 1, 16), legt offen vor ihm dar alles was ihn drückt und ängstigt. Nicht als ob Er es nicht auch ohnedies wüßte, vielmehr ist, wenn sein Geist (רוּחִי wie 143, 4. 77, 4 vgl. נַפְשִׁי Jon. 2, 8. Ps. 107, 5. לִבִּי 61, 3) in ihm

(צָלִי, s. 42, 5) sich umnachtet und verschmachtet, gerade dies sein Trost, daß J. seinen Weg mit den Gefahren, die ihn auf Schritt und Tritt bedrohen, genau kennt und also auch Berechtigung und Sinn seiner Klagen zu würdigen versteht. Das ו von צָלִי ist das gleiche wie 1 K. 8, 36 vgl. 35. Statt zu sagen: so tröste ich mich damit etc. spricht er gleich die Thatsache aus, womit er sich tröstet. Dies angenommen, bedarf es keiner Textänderung, um dem anscheinend Unzutreffenden im Verh. von 4^b zu 4^a abzuhelpen.

V. 4^b—6. Das Gebet des D. wird nun, indem es auf seine bedrängte Lage näher eingeht, tiefathmiger und erregter. Ueberall, wohin er zu gehen hat (vgl. 143, 8), drohen ihm die Nachstellungen schlau berechnender Feinde. Selbst Gottes allsehendes Auge wird keinen entdecken, der so recht treulich und sorgsam sich seiner annähme; הִבֵּיתִי blicke! ist eine graphische Zwitterform von הִבַּיִת und הִבֵּיתִי, der üblichen und der seltenen Imperativform, vgl. הִבֵּיתִי 1 S. 20, 40 (vgl. Jer. 17, 18) und die gleichen Schreibungen des *inf. abs.* Richt. 1, 28. Am. 9, 8 und des *fut. conv.* Ez. 40, 3. הִבֵּיתִי heißt wie Ruth 2, 19 vgl. 10 einer der jemandes wolmeinend warnimmt, ein rücksichtsvoller (vgl. die RA הִבֵּיתִי גֹּמֵל וְיָדָא Gönner und Freund. Ein solcher würde, wenn er einen hätte, עֹלֵי צִלְיָנוּ oder בְּרִיָּנוּ (16, 8) sein, denn auf die wehrhafte rechte Seite richtet sich offener Angriff (109, 6) und da nimmt auch der Kampfhelfer (110, 5) und Vertheidiger (109, 31) seinen Platz, um den Gefährdeten zu decken (121, 5). Aber also, wenn Gott da hinblickt, wird er ihn, den zu ihm Betenden, bloßgestellt finden. Statt וְאֵין wäre allerdings eher אֲשֶׁר oder כִּי als Einführung des Befundes zu erwarten, aber Hitzigs Conj. וְאֵין וְאֵין בִּלְבָבִי *blickend Tage lang und schauend* gibt uns statt dieser Schwierigkeit in וְאֵין = וְאֵין im Sinne von וְאֵין Dan. 8, 27. Neh. 1, 4 einen beirrenden halben Aramaismus. Besser Ew.: *Mag ich nach rechts blicken und sehen (וְאֵין), doch zeigt sich mir kein Freund* — aber dieser Gebrauch des *inf. abs.* mit adversativem Nachsatz ist ohne Beispiel. So scheint also doch die Punktation, indem sie hier die gangbare Formel הִבֵּיתִי וְאֵין z. B. Iob 35, 5. Thren. 5, 1 findet, das Richtige getroffen zu haben. Daß David, obwohl von einer Schar Getreuer umgeben, keinen wahren Freund zu haben bekennt, ist ähnlich zu erklären, wie wenn Paulus Phil. 2, 20 sagt: οὐδένα ἔχω σοφόν. Alle menschliche Liebe ist, seit sich die Sünde der Menschheit bemächtigt hat, mehr oder weniger selbstisch, alle Glaubens- und Liebesgemeinschaft unvollkommen, und es gibt Lagen des Lebens, in denen diese Schattenseiten sich überwältigend fühlbar machen, so daß der Mensch sich völlig vereinsamt erscheint und um so angelegentlicher sich Gott zuwendet, der allein das Liebesbedürfnis der Seele ausfüllen kann, der schlechthin uneigennützig und unveränderlich und trübungslos liebt, dem die Seele alles was sie drückt ohne Rückhalt anvertrauen kann und der ihr Bestes nicht allein redlich will, sondern auch unhintertreiblich durchzusetzen vermag. Umstellt von blutgierigen Feinden, verkannt oder doch nicht im tiefsten Grunde erkannt von seinen Freunden fühlt sich David gelöst von aller Creatur. Auf dieser Erde ist für ihn jeglich בָּנִים verloren (Ausdruck wie Iob 11, 20). Es ist da keiner der nach seiner

Seele fragte und sich deren Rettung recht ernstlich angelegen sein ließe. So schreiet er denn, an allem Sichtbaren verzagend, zu dem Unsichtbaren. Er ist sein צְהִיָּה (91, 9) und sein חֶלֶק (16, 5. 73, 26) d. i. der Antheil an Besitz, der ihn zufriedenstellt. Ihn seinen Gott nennen zu dürfen — das ist was ihm genügt und Alles überwiegt. Denn J. ist der Lebendige und wer Ihn zu eigen hat, der befindet sich ebendamit בְּצֶרֶךְ חַיִּים (27, 13. 52, 7). Er kann nicht sterben, nicht untergehen.

V. 7—8. Um so erhörungsgewisser erhebt und beruhigt sich nun seine Bitte, wolbegründet in seiner Ohnmacht und seiner Feinde Uebermacht, abzielend auf die Verherrlichung des göttlichen Namens. In v. 7 erinnert רָצִי an 17, 1., die erste Begründung an 79, 8., die andere an 18, 18. Nur hier aber im ganzen Psalter bez. der D. die צִרָה, in der er sich befindet, als Kerker בִּסְגִיר. 8^b zieht in den Preis des göttlichen Namens die ganze Gemeinde der Gerechten hinein. Der D. befindet sich also doch nicht so schlechthin allein, wie es nach v. 5 scheinen könnte. Er ist weit davon entfernt, sich für den einzigen Gerechten zu halten. Er ist nur ein Glied einer Gemeinde, deren Geschick in das seinige verflochten ist und die seiner Rettung als ihrer eignen sich rühmen wird, denn *εὐδοξάζεται ἐν μέλος, συγχαίρει πάντα τὰ μέλη* (1 Cor. 12, 26). Nach diesem *συγχαίρει* verstehen wir das verschieden gedeutete רִצְחִירי. LXX Syr. Aq. übers.: meiner harren Gerechte, aber harren heißt בָּחַר, nicht רִצְחִירי. Die Neuern dagegen fast allgemein wie Lth. nach Felix Pratensis: mich umringen (um mich sich scharen) werden Gerechte, wobei, wie Hgst. bemerkt, רִצְחִירי die zärtliche Theilnahme bez.: sich dicht an mich herandrängend. Aber kein V. des Umgebens (אָסַף, סָבַב, צָוֵר, צָטַר, הִקְיִרָה) nimmt irgendwo sonst רִצְחִירי zu sich, bei רִצְחִירי Hab. 1, 4 und בָּחַר 22, 13 in der Bed. *cingere* steht der Acc. Mit Recht fassen Symm. (obwol falsch: *τὸ ὄρομα σου στεφανώσονται δίκαιοι*), Hier. (*in me coronabuntur iusti*), Parchon, AE Coccejus u. A. רִצְחִירי als Denom. v. בָּחַר eine Krone aufsetzen (vgl. Spr. 14, 18), also: ob mir werden kronengleich sich schmücken d. i. triumphiren Gerechte, daß du mir wolthuest (Nachklang von 13, 6). Nach Stellen wie 64, 11. 40, 17 könnte man בִּי statt רִצְחִירי erwarten. Aber der Schluß von Ps. 22 (v. 23 ff.) vgl. 140, 12 f. zeigt, daß auch בִּי statthaft ist. Ebendies gehört zum Gepräge der Ps. Davids aus der saulischen Zeit, daß der D. sein und seiner Feinde Geschick in nicht bloß idealer, sondern rathschlußmäßig causaler Verknüpfung mit dem allgemeinen Ausgange der beiden in der Welt einander entgegenstehenden Mächte anschaut.

PSALM CXLIII.

Sehnen nach Gnade in finsterer Haft.

- 1 Jahve, höre mein Gebet, o horch auf mein Flehen;
In deiner Treue erhöhe mich, in deiner Gerechtigkeit.
- 2 Und gehe nicht ins Gericht mit deinem Knecht,
Denn vor dir ist kein Lebendiger gerecht.
- 3 Denn verfolgt hat der Feind meine Seele,
Zermalmt zu Boden mein Leben,
Mich gelagert in schaurig Dunkel, wie auf immer Todte.

- 4 Und es verschmachtet in mir mein Geist,
In meinem Innern erstarrt mein Herz.
- 5 Ich gedenke vormaliger Tage,
Sinne nach über all dein Thun,
Dem Werke deiner Hände denk' ich nach.
- 6 Ich breite meine Hände nach dir aus,
Meine Seele wie ein dürstend Land dir zu! (*Sela*)
- 7 Eilends erhör mich, Jahve, es sehnt sich mein Geist:
Verbirg nicht dein Antlitz vor mir,
Ich würde gleichen Hinabfahrenden zur Grube.
- 8 Laß mich hören mit Morgenanbruch deine Gnade,
Denn in dich vertrau' ich.
Thu mir kund den Weg, den ich gehn soll,
Denn auf dich richt' ich meine Seele.
- 9 Entreiß mich meinen Feinden, Jahve!
Bei dir hab' ich mich geborgen.
- 10 Lehre mich vollführen deinen Willen,
Denn du bist mein Gott,
Dein guter Geist führe mich in ebenem Lande.
- 11 Ob deines Namens, Jahve, beleb mich wieder,
Mögst in deiner Gerechtigkeit der Noth entheben meine Seele,
- 12 Und in deiner Gnade wegtilgen meine Feinde,
Und wegräumen alle Dränger meiner Seele,
Denn ich bin dein Knecht.

In einigen Codd. der LXX hat dieser Ps. (wie auch Euthymios bezeugt) gar keine, in andern aber die Aufschrift: *Ψαλμός τῷ δαυείδ ὅτε αὐτὸν ἐδίωκεν ἄβερ-σαλὼμ ὁ υἱὸς αὐτοῦ* (N. *οτε αυτον ο υς καταδιωκει*). Viell. von gleichem D. wie Ps. 142, mit dem er in v. 4. 8. 11 (vgl. 142, 4. 8) zusammenklingt, ist er gleich diesem ein jüngerer Nachtrieb davidischer Psalmenpoesie und allerdings aus der Lage des von Absalom Verfolgten heraus gedichtet. Die Ps. dieser Verfolgungszeit unterscheiden sich von denen der saulischen durch die tiefe Wehmut, zu welcher die Trauer des Enthronten mit der Bußtraurigkeit des Schuldbewußten zusammenschmilzt. Um dieses Grundzugs willen hat die Kirche Ps. 143 zum letzten ihrer sieben *Psalmi poenitentiales* erwählt. Das סלה am Schlusse von v. 6 theilt ihn in 2 Hälften.

V. 1—6. Zwei in Gott selbst gelegene Beweggründe der Erhörung spricht der D. für sich an: Gottes *אמת* Wahrhaftigkeit, mit welcher er die Wahrheit seiner Verheißungen bewährt, also seine Verheißungstreue, und seine *צדקה* Gerechtigkeit nicht in recompensativ gesetzlichem, sondern rathschlußgemäß evangelischem Sinne d. i. die Strenge und den Ernst, womit er die von seiner heiligen Liebe aufgerichtete Heilsordnung sowol gegen die dankbar Gehorsamen als gegen die schnöden Verächter aufrecht hält. In diese Heilsordnung eingegangen und innerhalb derselben J. als seinem Gotte und Herrn dienend ist der D. Jahve's Knecht. Und weil das durch diese Heilsordnung normirte Verhalten des Gottes des Heils oder seine *צדקה* ihrer Grundbethätigung nach darin besteht, daß er den sündigen Menschen, der keine der göttlichen Heiligkeit entsprechende Gerechtigkeit aufzuweisen hat, aber dieses Misverhältnis bußfertig erkennt und nach Ausgleichung desselben heilsbegierig sich sehnt, aus Gnaden rechtfertigt: so bittet der D., daß er auch mit ihm nicht ins Gericht gehe (*אל תשפוטני* wie Job 9, 32. 22, 4. 14, 3), daß er also Gnade

für Recht über ihn ergehen lasse, denn abgesehen davon, daß auch die Heiligkeit der guten Geister sich mit Gottes absoluter Heiligkeit nicht deckt und daß dieses Deficit noch ein ungleich größeres bei dem geistlichen Menschen sein muß, welcher die Irdigkeit zur Basis seines Ursprungs hat, ist ja der Mensch nach 51,7 in Sünde empfangen, so daß er sündig ist von da an, wo er zu leben beginnt, sein Leben ist unauflöslich mit Sünde verflochten, kein Lebendiger besitzt eine vor Gott gültige Gerechtigkeit (Iob 4,17. 9,2. 14,3f. 15,14 u.ö.).¹ Mit בִּי v.3 begründet der D. seine Bitte um Erhörung und insbes. um Vergebung seiner Schuld. Er wird von Todfeinden verfolgt und befindet sich bereits nahe dem Tode, und zwar nicht ohne eigne Verschuldung, so daß also seine Rettung abhängt von Vergebung seiner Sünden und mit dieser zusammenfällt. „Es verfolgt der Feind meine Seele“ ist aus 7,6 abgewandelt (רִיבִי für רִיבִי wie 78,50 und häufig im B. Iob, bes. den Reden Elihu's); auch 3^e erinnert noch an 7,6., lautet aber wörtlich wie Thren. 3,6 (vgl. 88,7). עוֹלָם (LXX *αιωνος αιωνος*) sind entw. auf ewig Todte (Syr.) nach עוֹלָם שָׁנָה Jer. 51,39 vgl. עוֹלָם בִּי Koh. 12,5., oder unvordenklich Todte (Hier.) nach עוֹלָם גַּם Ez. 26,20.; die genit. Verbindung läßt beiderlei Sinn zu, der erstere ist dadurch näher gelegt, daß יוֹשִׁיבֵי auf den Anfang zurückblickt der kein Ende nehmen zu wollen scheint: der D. erscheint sich wie ein auf immer lebendig Begrabener. Infolge dieser auf seine Vernichtung abzielenden Befeindung fühlt der D. in sich seinen Geist und also sein innerstes Leben sich umflören (Ausdruck wie 142,4. 77,4), in seinem Inwendigen geräth sein Herz in den Zustand der Verstörung (רִשְׁתִּי ein der jüngeren Sprache eignes *Hithpo.*), so daß es fast zu schlagen aufhört. Er erinnert sich der vormaligen Tage, in denen J. offensichtlich mit ihm war; er überdenkt das ganze Heilswerk Gottes mit allen den Macht- und Gnadenthaten, in denen es sich bisher entfaltet hat, sinnt nach dem Thun (בְּמַעֲשָׁיו, Ben-Naftali בְּמַעֲשֵׂיו) seiner Hände d. i. der bisher so wundersam gestalteten Gesch. seiner selbst und seines Volkes. Es sind das Nachklänge aus 77,4—7.12f. Der Contrast, der sich dem Psalmisten bei dieser Vergleichung seiner Gegenwart mit der Vergangenheit herausstellt, reißt seine Wunden nur noch tiefer und macht seine Bitte um Hülfe um so dringlicher. Er breitet seine Hände aus nach Gott, daß dieser ihn auf- und seiner sich annehme (s. Hölemann, Bibelstudien 1, 150f.). Wie ein verschmachtet Land ist seine Seele Ihm zugewandt, worin wir eine Umbiegung der Grundstelle 63,2 erkennen. Statt הָיָה würde es הָיָה heißen, wenn nicht סָלָה (Trg. לִקְלִיטִיךָ) wie immer in die Accentfolge aufgenommen wäre.

V. 7—12. In dieser 2. Hälfte erscheint der Ps. noch mehr als Reproduktion älterer Psalmgedanken. Die Bitte: „eilends erhör mich, verbirg nicht dein Antlitz vor mir“ lautet wie 69,18. 27,9 vgl. 102,3. Der Ausdruck schmachsender Sehnsucht בְּלִתִּי רִיבִי ist wie 84,3. Und der Nach-

1) Gerson bem. hiezu (s. Thomasius, Dogm. 4, 251): Ich begehre die Gerechtigkeit der Erbarmung, welche du in dem gegenwärtigen Leben erzeigst, nicht das Gericht jener Gerechtigkeit, die du in dem künftigen bethätigen wirst — die Gerechtigkeit, welche den Bußfertigen rechtfertigt.

satz: „sonst würde ich gleich werden zur Gruft Hinabfahrenden“ stimmt wörtlich mit 28,1 vgl. 88,5. Bei „laß mich vernehmen in der Frühe deine Gnade“ erinnert man sich der ähnlichen Bitte Mose's 90, 14., bei dem begründenden בְּרִיבָה בְּתַהֲיָה an 25,2 u. ö. Mit der Bitte, daß mit nächstem Morgenanbruch die Leidensnacht ein Ende haben und Gottes hülfreiche Gnade sich ihm vernehmbar machen möge, verbindet sich die Bitte, daß Gott ihm den Weg zu wissen geben möge, den er zu gehn hat, um dem Verderben zu entgehen, in das man ihn verstricken möchte. Diese letztere Bitte hat ihr Vorbild an Ex. 33, 13 und im Psalter an 25, 4 vgl. 142, 4., ihre Begründung: denn zu dir hab' ich erhoben meine Seele, näml. in Heilsbegier und Glaubenszuversicht, an 25, 1. 86, 4. Eigentümlich aber und im Ausdruck beispiellos sind die Worte, welche der Bitte: rette mich von meinen Feinden (59, 2. 31, 16) angefügt werden: אֱלֹהֵי בְּסִיחִי. Der Syr. läßt sie unübersetzt. LXX: οὐ πρὸς σὲ κατέφυγον, wodurch indirekt die defektive Schreibung בסרי bezeugt ist, wofür der Uebers. בסרי (vgl. נִסַּם עַל Jes. 10, 3) las, denn nicht חָסַח, sondern נִסַּם wird anderwärts mit καταφυγῶν wiedergegeben. Der Trg.: מִיָּדְךָ מִיָּחִי לְפָרִיךָ, als ob die deinen Logos rechn' ich zum Erlöser (d. i. halte ihn dafür), als ob die hebr. Worte zu übers. seien: auf dich rechne oder zähl' ich, בְּסִיחִי = בְּסִיחִי Ex. 12, 4. Luther schließt sich an LXX Vulg. an: zu dir hab ich Zuflucht. Hier. aber, indem er übers.: *ad te protectus sum*, hat בְּסִיחִי (בְּסִיחִי) vocalisirt. Hitz. liest (zu u. St. und Spr. 7, 20) בְּסִיחִי v. בְּסִיחִי = בְּסִיחִי schauen (*nach dir schaue ich*); aber von jenem V. enthält das Hebr. keine Spur, der Vollmond heißt כֶּסֶם (כֶּסֶם) nicht als „Gesicht *species*“, sondern von der bedeckten Scheibe (S. 512). Das vorliegende בְּסִיחִי läßt nur zwei Erklärungen zu: 1) *ad (apud) te texi* = dir hab' ichs heimlich vertraut (Raschi AE Kimchi Cocc. JHM. JDM. Rosenm. Ges. de W.); aber eine solche *constr. praeagnans*, bei welcher בְּסִיחִי aus der Bed. verhehlen (vgl. כֶּסֶם מֶן Gen. 18, 17) in deren Gegenteil umschlagen und der Satz den Sinn von בְּסִיחִי גִלְיָהָ Jer. 11, 20. 20, 12 haben würde, ist schwer denkbar. 2) *ad (apud) te abscondidi*, scil. *me* (Saad. Calv. Mr. Ew. Hgst.), wofür wir uns entscheiden, denn daß בְּסִיחִי die Handlung des Deckens als eine auf den Deckenden selbst bezogene ausdrücken und so reflexiven Sinn gewinnen kann, ist aus Gen. 38, 14. Dt. 22, 12 vgl. Jon. 3, 6 ersichtlich. Also: nach dir hin, bei dir hab' ich Bergung gemacht = mich geborgen, was dem Sinne nach s. v. a. חָסִיחִי (s. S. 69 unt.), wie Hupf. (mit einigen HSS) lesen will; aber schon Abulwalid bem., daß man mit בְּסִיחִי zu gleichem Ziele gelangt. J. allein, bei dem er sich geborgen, kann ihm in der äußerlich und innerlich gefährdenden Lage, in welcher er sich befindet, zu erkennen geben was recht und heilsam ist und kann ihn den erkannten Gotteswillen (τὸ θέλημα τοῦ θεοῦ τὸ ἀγαθὸν καὶ εὐάρεστον καὶ τέλειον Röm. 12, 2) ausführen lehren, und das ist um was er v. 10 Ihn bittet (רִצִּינָה, a. LA רִצִּינָה); denn J. ist ja sein Gott, der ihn, den äußerlich und innerlich Angefochtenen, nicht in Irrsal lassen kann, möge denn sein guter Geist (רִצִּינָה טוֹבָה für רִצִּינָה טוֹבָה Neh. 9, 20¹) ihn leiten in ebenem Lande, denn, wie

1) Eig. dein Geist, ein guter, so daß רִצִּינָה adjektivische Apposition ist, wie man auch sagen kann רִצִּינָה טוֹבָה Geist, der gute, obgleich solche Unregelmäßig-

bei Jesaja 26,7 im Aufblick zu J. gesagt wird, „der Pfad, den der Gerechte geht, ist Ebenheit; eben bahnest du das Geleis Gerechter.“ Die geographische Bezeichnung *בִּישׁוּר אֶרֶץ* Dt. 4, 43. Jer. 48, 21 ist hier geistlich gewendet. Auch hier begegnen uns überall Erinnerungen an bereits gelesene Ps., vgl. zu *לְעֵשׂוֹר רְצוּנָה* 40, 9., zu *בִּירְאָה אֱלֹהִי* 40, 6 u. ö., zu *וַיִּהְיֶה טוֹבָה* 51, 14., zu *בִּישׁוּר אֶרֶץ* und der ganzen Bitte 27, 11 (wo *אֶרֶץ מ'*) nebst 5, 9. 25, 4f. 31, 4. Und in solchen schon bekannten Psalmengedanken wickelt sich der Ps. auch weiter ab: Um deines Namens willen, Jahve (25, 11), belebe neu mich (71, 20 u. ö.), kraft deiner Gerechtigkeit wolle herausführen aus Bedrängnis meine Seele (142, 8. 25, 17 u. ö.), und kraft deiner Gnade wegtilgen meine Feinde (54, 7). Wie in v. 1 Treue und Gerechtigkeit sind hier Gnade und Gerechtigkeit gepaart, und zwar so daß die Gnade nicht bei *חַסְדִּים* und die Gerechtigkeit nicht bei *מִצְדִּיק* genannt wird, sondern umgekehrt (s. zu v. 1). Es ist unmöglich daß Gott denj. der sich in Ihn geborgen sterben und verderben und dagegen dessen Feinde triumphiren lasse. Darum begründet der D. die Bitte um Vertilgung (*וַיִּצְבֵּר* wie 94, 23) seiner Feinde und Wegräumung (*וַיִּצְבֵּר*, sonst *אֶבֶר*) der Dränger seiner Seele (sonst *צָרִי*) mit den Worten: *denn ich bin dein Knecht.*

PSALM CXLIV.

Ermannung in Gott vor entscheidendem Kampfe.

Segensstand des Volkes Gottes.

- 1 Gebenedeiet sei Jahve mein Hort,
Der anweist meine Hände zum Kampfe,
Meine Finger zum Kriege —
- 2 Meine Gnade und meine Berghöh,
Meine Burg und mein Befreier mir,
Mein Schild und in dem ich geborgen,
Der niederzwingt mein Volk unter mich!
- 3 Jahve, was ist der Mensch, daß du ihn erkennest,
Des Sterblichen Kind, daß du ihn beachtest!
- 4 Ein Mensch, dem Hauche gleicht er,
Seine Tage sind wie ein hinschwindender Schatten.
Jahve, neige deine Himmel herabzufahren,
Rühr' an die Berge, daß sie rauchen.
- 6 Blitze Blitzstrahl, sie zu zerstreuen;
Entsende deine Pfeile, sie zu verstören.
- 7 Sende deine Hände aus der Höhe,
Entreiß mich und rette mich aus großen Wassern:
Aus der Hand der Söhne der Fremde,
- 8 Deren Mund Eitles redet
Und deren Rechte eine Rechte der Lüge.

keiten auch nachlässiger Sprachgebrauch sein können, wie arab. *مسجد الجامع* die Haupt-Moschee, was manche Grammatiker als Annexionsverhältnis, andere als Ellipse (indem sie dazwischen *البكان* ergänzen) ansehen; das Erstere bestätigt sich aus dem Hebr., s. Ew. §. 287^a.

- 9 Elohim, ein neues Lied will ich dir singen,
Auf zehnsaitiger Nabla dir spielen,
10 Der Heil verleihet den Königen,
Der entreißt David seinen Knecht bösem Schwerte,
11 Entreiß und rette mich aus der Hand der Söhne der Fremde
Deren Mund Eitles redet,
Deren Rechte eine Rechte der Lüge.
- 12 Weil unsere Söhne wie hochgezogene Pflanzen in ihrer Jugendfrische,
Unsere Töchter wie buntgeschmückte Ecken nach Palast-Bauart;
13 Unsere Speicher voll, dargebend Art zu Art;
Unsere Schafe zu Tausenden werfend, verzehntausendfach auf unseren Fluren;
14 Unsere Rinder trüchsig ohne Unfall und ohne Einbusse,
Und kein Klaggeschrei auf unseren Strassen.
15 Heil dem Volke, dems also geht,
Heil dem Volke, dess Gott Jahve ist!

Gepriesen sei J., der mich kämpfen und siegen lehrt v. 1—2., mich den ohnmächtigen Sterblichen, stark nur in Ihm, v. 3—4. Möge denn J. Sieg verleihen auch diesmal über die prahlerischen lügnerischen Feinde v. 5—8, so will ich ihm neue Danklieder singen, dem Siegverleihenden v. 9—10. Möge er mich retten aus der Hand der Barbaren, die uns um unsern Wolstand beneiden, der eine Folge dessen ist, daß wir J. zum Gott haben v. 11—15. Ueberblicken wir diesen Gedankengang, so empfiehlt sich der überschriftliche Zusatz der LXX (nach Origenes nur *ἐν ἐνίοις τῶν ἀντιγράφων*) *πρὸς τὸν Γολιάθ* und des Targumisten Bez. *רִצְרַח גִּלְיָת* v. 10 auf das Schwert Goliaths (nach dem Vorgange des Midrasch). Man lese 1 S. 17, 47. Aus diesem Ausspruche Davids ist der Ps. erwachsen. In einem alten Geschichtswerke, wie deren mehrere unseren Bb. Samuel als noch erkennbare Quellen unterliegen, sollte er die Gefühle ausdrücken, mit welchen David in den Zweikampf mit Goliath ging und den Sieg Israels über die Philister entschied. Er war damals schon von Samuel gesalb, wie beide im ersten B. Samuel ineinandergearbeitete Berichte voraussetzen, s. 1 S. 16, 13. 10, 1. Und dieser Sieg war für ihn ein Riesenschritt zum Throne.

Wenn man *אֲשֶׁר* 12^a in der Bed. *eo quod* faßt, so daß Neid als Beweggrund der ursachlosen (*אֲשֶׁר*), lügnerisch treubruchigen Erhebung (*רִצְרַח*) der Nachbarvölker in Betracht gezogen wird: so läßt sich das Stück v. 12—15 als Formtheil des Ganzen allenfalls begreifen. Nur so, nicht anders; denn als Angabe des Zweckes: *auf dass sein* . . (Hier. de W. Hgst. u. A.) kann *אֲשֶׁר* nicht gemeint sein, da lauter vergegenwärtigende Nominalsätze folgen; auch lassen diese wünschenden Sinn nicht zu: *Wir deren Söhne sein mögen* . . (Mr.), und versichernden Sinn (Vulh.) hat *אֲשֶׁר* überall nicht. Auch leuchtet ein, daß sich nicht mit Saadia zur Erklärung des *אֲשֶׁר* auf v. 9 (*اسبح على ما*) zurückgreifen läßt. Aber auch jener Anschluß mit *eo quod* ist mislich, da Misgunst *כִּנְאָה* nicht vorher erwähnt wird und *רִצְרַח* Ausdruck einer Thatsache, nicht einer Handlung ist. Erwägt man weiter daß dem Ps., wenn er mit v. 11 schließt, nichts an Rundung gebricht, so wird die urspr. Zugehörigkeit von v. 12—15 um so zweifelhafter. Und doch läßt sich in der Nachbarschaft kein Ps. entdecken, dem sich dieses Stück einfügen ließe. Am ehesten, wie Hitz. richtig urtheilt, zwischen v. 13 und 14 des Ps. 147. Aber Rhythmus und Stil sind anders als in diesem Ps., und wir müssen es also dabei bewenden lassen, daß dem Ps. 144 hier das Bruchstück eines andern angefügt ist, welches zur Noth als

Bestandtheil desselben gelten kann, aber trotzdem daß der ganze Ps. sich cyklopisch aufbaut, nicht dessen urspr. Schlußstein gewesen ist, wie man denn auch nach dem Refrain mit der Nennung Davids v. 11 vgl. 18, 51 nichts weiter erwartet.

V. 1—2. Diese ganze erste Gruppe ist dem großen Siegesdanklied Davids Ps. 18 nachgebildet. Daher die Benennung Jahve's: mein Fels 18, 3. 47., daher die Häufung anderer Benennungen in 2^a, wo 18, 3 wieder klingt, aber **אֱלֹהֵי יְהוָה** (mit entdagessirtem **ל**) dem Vorgange von 2 S. 22, 2 folgt. Die Benennung Jahve's mit **יְהוָה** ist eine kühne Abbeviatur des **אֱלֹהֵי יְהוָה** 59, 11. 18, wie auch Jon. 2, 9 der Gott, den die Abgöttischen verlassen, **יְהוָה** heißt. Statt **אֱלֹהֵי יְהוָה** sagen auch schon die david. Ps. poetisch **אֱלֹהֵי יְהוָה** 55, 22 vgl. 78, 9. „Der meine Hände lehrt zum Kriege“ lasen wir schon 18, 35. Auch die letzten Worte der Gruppe sind nach 18, 48., aber statt **יְהוָה** sagt dieser D., viell. unter Einfluß des **יְהוָה** 2 S. 22, 48., **יְהוָה** v. **יְהוָה** = **יְהוָה**, vgl. Jes. 45, 1. 41, 2. In Ps. 18, 48 liest man aber **אֱלֹהֵי יְהוָה** und schon die Masora zählt Ps. 144, 2 neben 2 S. 22, 44. Thren. 3, 14 als die drei Stellen auf, in denen **אֱלֹהֵי יְהוָה** geschrieben ist, während man **אֱלֹהֵי יְהוָה** erwartet (**אֱלֹהֵי יְהוָה**), wie Trg. Syr. Hier. (jedoch nicht LXX) auch übers. Aber weder von der Buch- noch von der Volkssprache läßt sich vernünftiger Weise erwarten, daß sie in so zweideutigem Zus. **אֱלֹהֵי יְהוָה** sage. Entw. also hat man **אֱלֹהֵי יְהוָה** zu lesen¹, oder man muß sich mit dem starken Ausdruck befreunden, und das ist möglich: das Niederzwingen braucht ja nicht von despotischer Gewalt, es kann auch von gottverliehener Macht, von niederwältigender Autorität gemeint sein. David der Gesalbte, aber noch nicht zum Throne Gelangte spricht hier die Hoffnung aus, daß Jahve ihm Thaten des Sieges verleihen wird, welche Israel nöthigen, sich ihm, sei es willig oder widerwillig, zu unterwerfen.

V. 3—4. Offenbar ist v. 3 eine Variation auf 8, 5 mit anderen Verben: **יָדָה** im Sinne liebenden Eingehens; **חָשַׁב** eig. berechnen, hier *rationem habere*. Statt **אֱלֹהֵי יְהוָה** mit folg. Fut. stehen hier consecutive Futt. und **אֱלֹהֵי יְהוָה** ist aramaisirend (**אֱלֹהֵי יְהוָה**) in **אֱלֹהֵי יְהוָה** umgesetzt. Ebenso nachgebildet ist v. 4., wie Miniatur von 39, 6 f. 11 vgl. 62, 10.; das Bild vom Schatten ist wie 102, 12 vgl. 109, 23. Noch abgerissener, als die zweite Gruppe an die erste, schließt sich nun die dritte an die zweite.

V. 5—8. Thaten Gottes, welche Ps. 18 feiert, werden hier erbeten. Man sieht aus 18, 10., daß **יְהוָה** 5^a nicht den Himmel, sondern J. zum Subj. hat, und aus 18, 15., daß das Suff. *em* v. 6 beidemal auf die Feinde bezogen sein will. Die Feinde heißen Söhne der Fremde d. i. Barbaren wie 18, 45 f. Daß J. seine Hand aus der Himmelshöhe streckt und David aus großen Wassern herausreißt, ist wörtlich aus 18, 17.; hier hat der D. dem Bilde die Deutung beigefügt. Zu 8^a vgl. man 12, 3. 41, 7.; das Wortpaar „Lügen-Rechte“ ist wie 109, 2. Aber unser D., obgleich so sehr Nachahmer, hat doch auch sein Eigentümliches. Das V. **אֱלֹהֵי יְהוָה** *blitzen*, das V. **אֱלֹהֵי יְהוָה** in der aramäisch-arabischen Bed. *herausreißen*, welches bei David immer nur *aufreißen* (das Maul) bed. 22, 14. 66, 14., und das Wort-

1) Raschi kennt eine sonst unbekannte alte Masora-Bemerkung: **יְהוָה**, aber dieses Keri ist erdichtet.

paar *Lügen-Rechte* (wie Lügen-Zunge 109, 2), d. i. zu falschem Schwur erhobene, finden sich nur hier. Das Bild der Allmacht: „er tastet die Berge an und sie rauchen“ ist wie 104, 32 von dem rauchenden Gesetzgebungsberge entnommen Ex. 19, 18. 20, 15. Die Berge deuten wie 68, 17 (vgl. 76, 5) auf die Weltmächte. Gott braucht diese nur wie mit dem äußersten Finger anzurühren, so kündigt sich das innere Feuer, welches sie verzehren wird, auch schon in dem Qualme an, der von ihnen emporsteigt. Auf die Bitte um Sieg folgt das Dankgelübde für den geschenkten.

V. 9—11. Abgesehen von Ps. 108, der aus zwei dav. Elohimps. zusammengesetzt ist, ist das אֱלֹהִים v. 9 dieser Gruppe das einzige in den 2 letzten Psalmbüchern — also ein schwacher Ansatz, auch die davidisch-elohimische Weise zu reproduciren. Das neue Lied erinnert an 33, 3. 40, 4. נִבְּלָה עֶשְׂרִי an 33, 2 (s. dort). Daß David sich im eignen Liede nennt, geschieht in Nachahmung von 18, 51. Von der Höhe des Dankes senkt sich das Lied schließlich wieder zur Bitte herab, indem sich 7^c 8 als Kehrsvers wiederholt. Die Bitte entwickelt sich von neuem aus den Attributen des Angerufenen v. 10, welche ihre Erfüllung verbürgen. Denn wie sollte der Gott, dem alle siegreichen Könige den Sieg verdanken (33, 16 vgl. 2 K. 5, 1. 1 S. 17, 47), seinen Knecht David feindlichem Schwerte erliegen lassen! — אֶלֶף חֶרֶב רָצָה heißt das Schwert welches im Dienste des Bösen steht.

V. 12—15. Ueber das Verh. dieses Stücks zu dem Vorstehenden s. die Einl. אֶלֶף (ungewiß ob ein urspr. diesem Stücke angehöriges oder von dem der es anschoß als Klammer hinzugefügtes Wort) bed. hier *quoniam* wie Richt. 9, 17. Jer. 16, 13 u. ö. LXX. ὡς οἱ νόιοι (אֲשֶׁר בְּנִירוֹת), so daß der irdische Wolstand der Feinde geschildert und v. 15 diesem der geistliche Besitz Israels entgegengesetzt wird. Der Anschluß wird bei dieser LA befriedigend straff, aber Beziehung der so gefissentlich sich ergehenden Schilderung auf die Feinde ist unwahrscheinlich. In v. 12—14 vernehmen wir eine durchaus eigentümliche Sprache ohne nachweisbare ältere Muster. Statt נַעֲרִים lesen wir anderwärts נְעָרִים „in ihrer Jugend“ gehört zu בְּנֵינוּ. בְּנֵינוּ unsere Speicher, von einem Sing. מֶנָּה oder מֶנָּה (scheinbar von einem V. מֶנָּה, aber verkürzt aus מֶנָּה) ist ἀν. λεγ.; die ältere Sprache hat dafür אָסֶם אֶצֶר, אֶצֶר, אֶצֶר. Ebenso ist גֶּן *genus* (s. Ew., Lehrbuch S. 380) ein jüngerer Wort (nur noch 2 Chr. 16, 14., wo גֶּןִים *et varia quidem*, syr. *z^ononoje*, oder geradezu Specereien von *species* bed.), die ältere Sprache hat dafür מֶנָּה. Statt אֱלֹהִים Rinder, welches in der älteren Sprache Fürsten bed., sagt diese אֱלֹהִים 8, 8. Dem jüngeren Zeitalter entspricht die *plena scriptio* צִאֲנוֹנִי, in welcher das י sogar ungenau ist; ihm entspricht ש = אֲשֶׁר v. 15., vgl. dagegen 33, 12. Auch מֶסֶכֶלִים belastet = trüchtig wie lat. *forda* v. *ferre* (vgl. מֶסֶכֶלִים Iob 21, 10) findet sich sonst nicht; אֶצֶר (gegen Gen. 30, 39) als weiblicher Sammelbegriff, אֶצֶר (vgl. שִׁיר Iob 21, 10) als *n. epicoenum* behandelt. Wider den Wortgebrauch Mr. Köster v. Lg. Fürst: unsere Fürsten sind aufgerichtet (nach Ezr. 6, 3), auch erwartet man nach der Erwähnung des Hürdenviehs auf den Fluren draußen nicht Erwähnung der Fürsten, sondern des in den Ställen befindlichen Hornviehs. עֵינִי sonst Ecke bed. herrschender Ansicht nach hier die Ecksäule, so daß die zierlichen schlanken Töchter mit geschmack-

voll ausgehauenen Karyatiden verglichen werden — nicht mit ausgehauenen Erkern (Lth.), denn 1) **דור** nicht Erker, sondern die Ecke, den Winkel, arab. **زاوية** *zawā'a* (in der Technik der Steinmetzen der Quaderstein = **דורן**, in der des Zimmermanns das Winkelmaß), v. **דור** *abdere* (vgl. z. B. das Sprichwort: *fī 'l zawā'ja chabā'ja* in den Winkeln stecken Schätze); 2) eignet sich die aufstehende Säule besser zur Vergleichung als der schwebende Erker. Aber auch jene andere herrschende Erkl. ist zweifelhaft. Die syrisch-palästinische Architektur, die alte soweit sie uns aus ihren Resten erkennbar ist und die neue, weist nichts auf, wobei man an „Ecksäulen“ denken könnte. Auch zeigt sich in dem semit. **דור** keine Spur jener Bed. Dagegen sind die Ecken der großen Säle vornehmer Häuser noch jetzt mit Schnitzwerk verziert, und da diese Verzierung buntfarbig ist, so fragt sich ob **דורן** hier „ausgehauen“ und nicht vielmehr „buntgestreift, buntfarbig“ bed., was wir vorziehen, da **דורב** (verw. **דורב**) nichts weiter als Brennholz hauen bed.¹ und andererseits dem V. **דורב** neben jener Bed. auch die des arab. **خطب** gestreift, mehrfarbig s.

(IV grünstreifig werden, von der Coloquinte) durch Spr. 7, 16 gesichert ist. Also: unsere Töchter sind wie buntverzierte Ecken nach der Architektur von Palästen.² Frei gebildet ist **האלף** zu Tausenden hervorbrin-

1) Ueberall wo **דורב** (verw. **דורב**) vorkommt, öfter neben **דורב** (Wasser holen), bed. es Holz zum Verbrennen hauen, weshalb im Arab., welchem das V. ver-

loren gegangen, **دورب** Brennholz (im Untersch. v. **دورب** Bauholz, Nutzholz) bed. und nicht allein das, sondern Brennmaterial im weitesten Sinne z. B. in holzarmen Dörfern den Rindermist (s. Job S. 230) und den Hanf- oder Maisstengel, in der Wüste die **دوربة** d. i. den (mit blauer Flamme auflodernden) Kameelmist und

die perennirende Steppenpflanze oder deren Wurzel. Mit Bezug auf **دورب** bed. **دورب** abgeholzt, seiner Zweige beraubt (vom Baume) und **دورب** ein abholzender Krieg, der das Land verödet, wie die Holzsammlerinnen einer Nieder-

lassung **الدوربات** oder **الدوربات** genannt) mit ihrem kleinen Beil (**دورب**)

in wenigen Tagen eine mit hohen Pflanzen bedeckte Gegend kahl machen. In den Dörfern des *Merg* heißen **دوربات بنات** die kleinen Mädchen, welche die trockenen Kuhfladen auf den Weideplätzen sammeln. *Wetzst.*

2) Ecken mit buntem Schnitzwerk finden sich noch heutigentags in jedem damascenischen Empfangssaale (der sogen. **قاعة**) vornehmer Häuser [vgl. Lane, Sitten u. Gebräuche der heutigen Egypter, übers. v. Zenker Bd. 1 S. 11]. Ein architektonischer Schmuck zum vieltem Geschmack und mühevoller Kunst aus Holzschnitzereien zusammengesetzt und in Gold und lebhaften Farben schimmernd bedeckt den oberen Theil der Ecken, deren eine *Kā'a* bis zu 16 haben kann, da an das *bēt el-bahāra* d. h. das Carré mit dem Marmorbassin häufig drei Flügel stoßen. Dieser Zierrath, welcher auf das Auge einen höchst angenehmen Eindruck macht, den 2 bis 3 Etagen hohen Sälen sehr zum Vortheil gereicht und augenscheinlich den Zweck hat, die dunkleren Winkel oben an der Decke zu beseitigen, zieht sich von der Decke in der Länge von 1 bis 1½ Klafter und allmählich schmaler werdend die Ecken herab; oben ist er am breitesten, so daß er dort auch die Enden der von den Wänden und der Decke gebildeten horizontalen Ecken bedeckt. Sollte diese Krönung der Ecken,

gen und das es überbietende מְרַבֵּב (*denom.* von מְרַבֵּה) zu Zehntausenden vervielfältigt. Ueber מַצּוֹת Fluren s. zu Iob 18, 17. מִרְיָן, in kriegertischem Sinne die Niederlage *clades* z. B. Richt. 21, 15., heißt hier irgend welcher gewaltsame Unfall, wie Viehsenche, welcher eine Lücke reißt, und יִצְאָהּ irgend ein Stück Vieh, welches durch einen einzelnen Unglücksfall in Abgang kommt. Das Klaggeschrei auf den Gassen ist wie Jer. 14, 2 gemeint. מְרַבֵּב findet sich auch Hohesl. 5, 9.; der D. scheut sich aber auch nicht, dieses מ mit dem Tetragramm zu Einem Worte zu verschmelzen. Das י ist nicht dagessirt (vgl. 123, 2), weil מְרַבֵּי zu lesen ist, vgl. מְרַבֵּה = מְרַבֵּי Gen. 18, 14. Luther faßt 15^a und 15^b als Gegensätze: *Wol dem Volck, dem es also gehet, Aber wol dem Volck, Des der HERR ein Gott ist.* Es ist aber keine Entgegensetzung, sondern nur eine Ueberbietung der ersten Aussage durch die zweite beabsichtigt. Denn den Gott, von dem aller Segen kommt, sein nennen zu dürfen ist noch unendlich mehr als die reichste Fülle dinglichen Segens besitzen. Der Gipfel des Glückes Israels besteht darin, daß es durch Gnadenwahl das Volk des HERRn ist 33, 12.

PSALM CXLV.

Lobgesang auf den allgütigen König.

- 1 א Auf! ich will dich erheben, mein Gott o König,
Und benedeien deinen Namen immer und ewig.
- 2 ב Benedeien will ich dich alltäglic
Und verherrlichen deinen Namen immer und ewig.
- 3 ג Groß ist Jahve und preiswürdig sehr,
Und seine Größe ist nicht zu ergründen.
- 4 ד Deine Werke rühmt eine Generation der andern
Und deine Machthaten verkündigen sie.
- 5 ה Herrlich ist deiner Hoheit Pracht — ihr
Und deinen Wunderbegebnissen will ich nachsinnen.
- 6 ו Und deine gewaltig furchtbaren Thaten sage man aus,
Und deine Großthaten, die will ich erzählen.
- 7 ז Sprudelnd verkündigt man den Ruhm deiner großen Güte
Und deine Gerechtigkeit bejubelt man.
- 8 ח Guld- und erbarmungsvoll ist Jahve,
Langmütig und groß von Gnade.
- 9 ט Eren meint es Jahve mit Allen,
Und sein Erbarmen gilt allen seinen Werken.
- 10 י Jahve, es loben dich all deine Werke
Und deine Frommen benedeien dich,

deren technische Bez., wenn ich mich recht erinnere, القرنية *kornta* ist, bis in das biblische Altertum zurückreichen, so würde sie der Psalmist zur Bezeichnung der Schönheit, Kleiderpracht und des reichen Schmuckes der Frauen verglichen haben; viell. auch weil sie nicht nur sittig und keusch (vgl. arab. *mesturāt* Verschleierte im Gegens. zu *mensūsāt* Besonnene), sondern auch wie die Kinder der Vornehmen den Augen der Fremden verborgen sind, denn „in den Winkeln stecken Schätze“, sagt das oben angeführte arabische Sprichwort, und die Aufschrift des Briefes an eine Frau von Stande lautet: „er küsse die Hände der bewahrten Herrin und des versteckten Juwels“. Wetzel.

- 11 כ הִגְדִּילְךָ הַגְּדִלְתֶּךָ הַגְּדִלְתֶּךָ הַגְּדִלְתֶּךָ
 Und bekennen deine Macht —
 12 ל הִגְדִּילְךָ הַגְּדִלְתֶּךָ הַגְּדִלְתֶּךָ הַגְּדִלְתֶּךָ
 Und die prächtige Herrlichkeit seines Königtums.
 13 כ מִלֹּאֲסוֹת עוֹלָמוֹת יִשְׁתַּבַּח כֹּהֲנֶיךָ
 Und deine Herrschaft in alle Generationen.
 14 כ סֹדֵק יֵשׁוּעַ יְהוָה לְכָל הַפֹּלְאִים
 Und Aufhelfer allen Niedergekrümmten.
 15 כ עֲרֹכֵץ מִלֵּב יִשְׁתַּבַּח אֶתְּךָ יְהוָה
 Und du gibst ihnen ihre Speise zur rechten Zeit,
 16 כ מִלֵּב יִשְׁתַּבַּח אֶתְּךָ יְהוָה
 Und sättigst alles Lebendige mit Wolgefallen.
 17 כ בְּכָל עֵת יִשְׁתַּבַּח יְהוָה
 Und huldvoll alle seine Werke.
 18 כ מִלֵּב יִשְׁתַּבַּח אֶתְּךָ יְהוָה
 Keinem der ihn anruft bleibt Jahve fern,
 19 כ מִלֵּב יִשְׁתַּבַּח אֶתְּךָ יְהוָה
 Nichtet aus der ihn Fürchtenden Begehren,
 Und ihren Hilfschrei hört er und rettet sie.
 20 כ שֹׁמֵר יְהוָה לְכָל הַיּוֹשֵׁב
 Und die Frevler alle tilgt er.
 21 כ יְהוָה דֵּן מִן הַיָּם מִן הַיָּם
 Und es benedee alle Fleisch seinen heiligen Namen immer und ewig !

Mit Ps. 144 lenkt die Psalmensammlung doxologisch zum Schlusse. Auf diesen in Beracha-Form (בְּרִיךְ ה') beginnenden Ps. folgt ein anderer, in welchem *benedicam* (v. 1. 2) und *benedicat* (v. 21) ein Stichwort ist. Es ist der einzige Ps., der den Titel *הַגְּדִלְתֶּךָ* führt, dessen Plural *הַגְּדִלְתֶּךָ* zum Gesamtnamen der Psalmen geworden ist. In *b. Berachoth* 4^b wird er durch den Ausspruch ausgezeichnet: „Jeder der die *הַגְּדִלְתֶּךָ* täglich dreimal hersagt, kann dessen gewiß sein, daß er ein Kind der künftigen Welt ist (בן העולם הבא).“ Und warum? Nicht bloß weil dieser Ps., wie die Gemara sagt, *בְּרִיךְ בְּאֵלֶיךָ* d. i. nach dem Alfabete verläuft (denn alphabetisch ist ja auch Ps. 119 und zwar achtfach) und nicht bloß weil er die göttliche Versorgung aller Creaturen preist (denn das thut auch das große Hallel Ps. 136, 25), sondern weil er beide hervorstechende Eigenschaften in sich vereinigt (*מְשִׁיב רִיחַ בְּרִיךְ הַיָּם*). In der That ist 145, 16 ein Lobpreis der alles Lebendige umfassenden Güte Gottes, womit nur 136, 25, nicht 111, 5 sich vergleichen läßt. *Valde sententiosus hic Psalmus est*, sagt Bakius — findet sich nicht darin unser liebes *Benedicite* und *Oculi omnium*, welches die Kinder vor dem Tisch recitiren? Es ist der Mittagsmahlzeitpsalm der alten Kirche (s. Armknecht, Die h. Psalmodie 1855 S. 54); auch beim h. Abendmahle war v. 15 gebräuchlich, weshalb Chrysostomos sagt, er enthalte *τὰ ῥήματα ταῦτα, ἀπερ οἱ μεμνημένοι συνεχῶς ὑποψάλλουσι λέγοντες: Οἱ ὑψάθυμοι πάντων εἰς σὲ ἐλπίζουσιν καὶ σὺ δίδως τὴν τροφὴν αὐτῶν ἐν ἐνκαιρίᾳ.*

Κατὰ στοιχεῖον, bem. Theodoret, *καὶ οὗτος ὁ ὕμνος στίγνεται*. Er ist distichisch, jede erste Zeile des Distichs hat den Ordnungsbuchstaben, es fehlt aber das Distich 1. Der Talmud (a. a. O.) meint, weil mit 1 das verhängnisvolle *הַגְּדִלְתֶּךָ* (Am. 5, 2) anhebe, welches David, gleich mit *לְכָל-הַנְּשָׁלִים* fortgehend, überspringe. Dagegen halten Ew. Vaih. Sommer wie Grotius dafür, daß die 1-Str. abhanden gekommen sei. Die LXX (aber nicht Aq. Symm. Theod. u. Hier. in seiner Uebers. nach dem Grundtext) bietet eine solche, viell. aus einer HS (wie die *Dubliner Cod. Kennicot* 142), worin sie ergänzt war: *Πιστὸς (נָאֵם) wie 111, 7) χεῖρος ἐν (πᾶσι) τοῖς λόγοις αὐτοῦ καὶ ὅσιος ἐν πᾶσι τοῖς ἔργοις αὐτοῦ* (gleichlautend

mit v. 17., nur mit Abänderung von zwei Worten dieses Distichs). Hitz. meint, die urspr. 2-Stroke sei in Ps. 141 verschlagen worden, aber nur sein hellseherisches Historisiren vermag v. 6 dieses Ps. mit unserem Ps. 145 zu verquicken. Wir bescheiden uns in der Weglassung der 2-Str. ein Beispiel jener Freiheit zu sehen, mit welcher die alttest. Dichter dergleichen Formen zu handhaben pflegen. Auch dafür daß es Jeremia beliebt hat, in c. 2. 3. 4 der Klagelieder die 3-Str. dreimal auf die 2-Str. folgen zu lassen, während sie in c. 1 ihr vorausgeht, ist ein Grund nicht ersichtlich.

V. 1—7. Es sind bekannte Psalmenklänge, in denen dieser Hymnus anhebt; man erinnert sich an 30, 2 und das gleichfalls alphabetische Lob- und Danklied 34, 2. Die *plena scriptio* אֱלֹהֵי 143, 10 wiederholt sich hier. Gott heißt הַמֶּלֶךְ wie 20, 10. 98, 6. Die gegen das sonst übliche מֶלֶךְ וְיֵהוָה 5, 3. 84, 4 hartklingende Anrede אֱלֹהֵי הַמֶּלֶךְ nennt Gott absichtlich mit beziehungsloser Allgemeinheit, also in absolutester Weise den König. Ist der D. selbst ein König, so hat diese Benennung Gottes einen um so näheren Anlaß und um so beziehungsvollere Bed. Aber auch im Munde jedes Andern ist sie bedeutsam. Wer Gott so nennt, erkennt huldigend und sich selbst verpflichtend sein Hoheitsrecht an, und eben diese bekenntnisweise vollzogene Erhöhung des an sich schlechthin Hohen heißt hier רוּם. Wie kann aber der D. den Vorsatz aussprechen, Gottes Namen ewig zu preisen? Weil Lobpreis Gottes sein innerstes Bedürfnis ist, hat er volles Recht, über dieser Hingabe an den ewiglebendigen König seiner eignen Sterblichkeit zu vergessen; anbetungsvoll haftend an dem Ewigen muß er sich selbst als ewig erscheinen, und wenn es einen tatsächlichen Beweis für ein Leben nach dem Tode gibt, so ist es eben dieser von Gott selbst gewirkte Drang der Seele nach dem ihr den edelsten Genuß gewährenden Lobpreis des Gottes ihres Ursprungs. Die Vorstellung von dem stummen Hades, welche anderwärts wie 6, 6 sich aufdrängt, wo das Bewußtsein des D. durch die Sünde getrübt ist, ist hier ganz und gar verdrängt, indem hier das Bewußtsein des D. der ungetrübte Spiegel der göttlichen Herrlichkeit ist. Darum läßt v. 2 auch gar nicht die Möglichkeit einer Unterbrechung des Lobpreises zu: der D. will täglich (68, 20) Gott benedeien, mögen es Tage des Glücks oder der Trübsal sein, will ununterbrochen in alle Ewigkeit seinen Namen verherrlichen (אֲמַלְלֵה wie 69, 31). Einen würdigeren und unerschöpflicheren Gegenstand des Lobes gibt es nicht (v. 3): J. ist groß und גָּדֹל lobgepriesen sehr (aus 48, 2 wie 96, 4 vgl. 18, 4), und seiner אֲרֵזָה (vgl. 1 Chr. 29, 11., wo dieses Attribut Gottes allen andern vorausgeht) ist keine Erforschung d. h. sie ist so abgründlich tief, daß kein Forschen ihren Grund erreicht (wie Jes. 40, 28. Job 11, 7 f.). Er hat sich aber geoffenbart und offenbart sich fort und fort, und ist ebendeshalb so gefeiert v. 4: ein Menschenalter pflanzt auf das andere den anwachsenden Ruhm der Werke fort, die er hinausgeführt hat (נִשְׁתָּה בְּצִשִׁים), und die Menschen wissen allerlei Erweisungen seiner allesübertreffenden und sich dienstbar machenden Siegeskraft (אֲבִירָה wie 20, 7 u. ö.) zu erzählen. Diese geschichtlich offenbare und überlieferte göttliche Doxa und die Thatsachen (דְּבָרֵי wie 105, 27) der göttlichen Wunder will der D. andächtig betrachten; הָרִיר verhält sich attributiv zu כְּבוֹד, wie dieses seinerseits zu הִדְרָה: deine glanzvoll herrliche (Königs-)

Hoheit (vgl. Jer. 22, 18. Dan. 11, 21). Der D. sagt nicht **בָּאֵי אֱלֹהִים**, man darf das auch nicht einfließen weder hier v. 5 noch v. 6, wo gleiche Gedankenfolge in kürzerer Fassung wiederkehrt. Der Hauptton liegt auf den Objekten. Die Gewaltigkeit (**גִּבּוֹרִים** wie 78, 4 und Jes. 42, 25., wo es Gewalt-samkeit bed.) seiner Schreckensthaten soll von Mund zu Mund gehen (**אֶפְרַיִם** mit substant. Obj. wie 40, 11), und seine Großthaten (**גְּדֻלּוֹת magnalia**, wie 1 Chr. 17, 19. 21), nach dem *Keri* (welches durch das Suff. von **אֶפְרַיִם** bestimmt ist, vgl. aber 2 S. 22, 22. 2 K. 3, 3. 10, 26 u. ö.): seine Größe (**גְּדֻלָּתוֹ**) will auch er seinerseits zum Stoffe seines Erzählens machen. Es ist aber nicht allein die furchteinflößende Hoheit Gottes, welche in der Geschichte sich offenbart, sondern auch das Große (**גָּדוֹל** substantivisch wie 31, 20. Jes. 63, 7. 21, 7., wogegen **רָבִים** 32, 10. 89, 51 zahlwortartig vorausgestelltes Adj.) d. i. der überreiche Inhalt seiner Güte, und seine Gerechtigkeit d. i. sein unverbrüchlich rathschluß- und heilsordnungsmäßiges Verhalten. Das Gedächtnis der überschwenglichen Güte Gottes ist der Gegenstand allgemeinen überquellenden Bekenntnisses und die Gerechtigkeit Gottes Gegenstand allgemeinen Jubels (**רִנָּן** mit dem Acc. wie 51, 16. 59, 17). Nachdem der D. die herrliche Selbstbezeugung Gottes nach ihren beiden Seiten, der feurigen und lichten, besungen, verweilt er bei der Lichtseite, der Vorderseite des Ex. 34, 6 entfalteten Jahve-Namens.

V. 8—13. Diese denkwürdige Selbstaussage Jahve's verwebt auch der D. des inhaltsverwandten Ps. 103 v. 8 in seinen Lobpreis der göttlichen Liebesoffenbarung; statt **יְגִדוּ הַסֵּד** (*Keri* wie Nah. 1, 3 vgl. 89, 29 mit Makkef: **יְגִדֵּל**). Der eigentliche Wille Gottes geht auf Huld, die gerne gebend sich herabneigt (**רַחֲמִים**), und auf Erbarmen, welches hilf- und trostreich sich des Sünders annimmt (**רַחֲמִים**); der Zorn ist nur der Hintergrund seines Wesens, den er ungern und erst nach langem Warten (**אֶרְאֶה אֶפְרַיִם**) gegen diejenigen entbindet, welche seine große Gnade zurückstoßen. Denn seine Güte umfaßt, wie v. 9 sagt, Alle; sein Erbarmen ist ob allen seinen Werken, es überschwebt und umschließt alle seine Geschöpfe. Darum loben ihn auch alle seine Werke: sie sind allesamt lautredende Zeugen jener seiner mitgefühlvollen allumfassenden Liebe, die Niemanden ausschließt der sich nicht selbst ausschließt, und seine Frommen, welche in Gottes Liebe leben, benedizieren ihn (**יְבָרְכֻהוּ**), geschrieben wie 1 K. 18, 44): ihr Mund geht über in Aussage (**יִשְׁאָר**) der Herrlichkeit des Reiches dieses liebevollen Gottes und in Besprechung (**יְדַבֵּר**) der Obmacht, mit der er dieses Reich aufrecht hält und ausbreitet. Dieses Bekenntnis machen sie zu ihrer Aufgabe, damit endlich das Wissen um die Machthaten Gottes und die glorreiche Herrlichkeit seines Reiches zum Gemeingut der Menschheit werde. Indem der D. v. 12 den Zweck der Verkündigung sich vergegenständlicht, läßt er die Anrede fallen. Gottes Reich ist ein Reich aller Aeonen und seine Herrschaft erweist sich ausnahmslos und stetiglich in allen Perioden oder Generationen (**יְדַבֵּר יְדַבֵּר יְדַבֵּר** wie 45, 18. Esth. 9, 28 pleonastische Verstärkung von **יְדַבֵּר יְדַבֵּר** 90, 1). Es ist die ewige Peripherie der zeitlichen Geschichte, zugleich aber ihr ewiger Inhalt, der in der Periodenfolge ihres Verlaufes sich mehr und mehr auseinanderlegt und durchsetzt. Denn daß alle Dinge

im Himmel und auf Erden zusammen verfaßt werden (*ἀνακεφαλαιώσασθαι* Eph. 1, 10) in das allesbefassende Reich Gottes in seinem Christus, das ist das Ziel aller Geschichte und also ihr sich auswirkender Inhalt. Mit v. 13 (vgl. Dan. 3, 33. 4, 31., nach Hitz. die Grundstellen) ist wieder eine Sinngruppe geschlossen.

V. 14—21. Der D. besingt nun im Einzelnen die Thaten des gnadenreichen Königs. Die Wörter mit $\dot{\text{ב}}$ sind reine Dative, vgl. den accus. Ausdruck 146, 8. Er in Person ist die Stütze, welche בְּיָדָיו Fallende (hier nicht: Gefallene, s. 28, 1) mitten im Fallen festhält (*Nikephoros: τοὺς καταπτεῖν μέλλοντας ἔδραισι, ὥστε μὴ καταπτεῖν*), und der Halt, an welchem Zusammengekrümmte sich aufrichten. Er ist der Versorger aller Wesen, der Hausvater, auf den in dem großen Hause der Welt die Augen (בְּיָדָיו mit tonlosem zweitem ד Ew. §. 100^b) aller Wesen, vernunftbegabter und vernunftloser, mit ruhiger Zuversicht (Mt. 6, 26) gerichtet sind und der ihnen ihre Speise zu seiner d.i. rechter Zeit darreicht. Aehnlich lautet 104, 27 und wie dort in v. 28 (vgl. Sir. 40, 14) geht es auch hier weiter. Er öffnet seine Hand, die immer volle, wie etwa ein Mensch, der die Tauben seines Hofes füttert, und gewährt in sattsamer Fülle allem Lebendigen (und also der Leibes- und Lebensnahrung Bedürftigen) בְּיָדָיו Wolgefallen d.i. Gutes, welches die Erfüllung ihres Begehrens ist. So ist nach Dt. 33, 23 (wonach hier in LXX die LA zwischen *εὐδοκίας* und *εὐλογίας* schwankt), vgl. Act. 14, 17 *ἐμπιπλὼν τροφῆς καὶ εὐφροσύνης τὰς καρδίας ἡμῶν*, zu erkl.; בְּיָדָיו ist statt mit zwei Objektsacc. (Ges. §. 139, 1. 2) mit Dativ- und Accusativobj. verbunden. Als Adv. „willig“ (Hitz.) kennt der Sprachgebrauch בְּיָדָיו nicht, vielmehr בְּרָצוֹן . In allen Wegen, die J. in seinem geschichtlichen Walten einschlägt, ist er בְּיָדָיו d.i. streng sich haltend an die Norm seiner heiligen Liebe und in allen seinen Werken, die er geschichtlich vollbringt, ist er בְּיָדָיו d.i. בְּיָדָיו ühend (s. 12, 2), denn während der diesseitigen Gnadenzeit ist das Grundwesen seiner Bethätigung freie entgegenkommende Gnade, herablassende Liebe. Den Heuchlern zwar bleibt er ferne, wie ihr Herz fern von ihm bleibt (Jes. 29, 13), aber übrigens ist er mit unparteiischer Gleichheit allen nahe (בְּיָדָיו wie 34, 19), die ihn anrufen בְּיָדָיו in Festsein, Verlässigkeit, Wahrheit d. h. so daß das Gebet ihnen von Herzen geht und heiliger Ernst ist (vgl. Jes. 10, 20. 48, 1). Es ist wie im Grunde auch Joh. 4, 23 f. das wahre und wirkliche Gebet im Gegens. zum *καρδὸν ἔργον* gemeint. Solchen rechten Betern ist J. gegenwärtig, näml. in Gnaden (denn seiner Macht nach ist er allenthalben), er verwirklicht der ihn Fürchtenden Begehren, indem ihr Wille auch der seinige ist, und gewährt ihnen das erflehte Heil (*σωτηρίαν*). Die welche v. 19 ihn Fürchtende hießen werden v. 20 seine Liebenden genannt; Furcht und Liebe Gottes gehören unzertrennlich zusammen, denn Furcht ohne Liebe ist unfreier Sklavensinn und Liebe ohne Furcht ist freche Vertraulichkeit, das Eine verunehrt den Allgnädigen und das Andere den Allerhabenen. Alle aber, die ihn lieben und fürchten, behütet er und rettet dagegen alle mutwilligen Sünder aus. An dem ד angelangt, ist nun der durch alle Elemente der Sprache hindurchgeführte Lobgesang zu Ende. Der D. schließt aber nicht, ohne zu

Gott zu loben
 mit *Olemejored*, d.
 (Akkef vertritt)
 n, die *σάφξ*
 gen in alle F
 is der Gesch
 de gelangt sein
 14. Gott preise!
 Rö

L.
 währe
 ch- o
 wü
 -
 Ver
 wird
 und
 (uo

igung sein soll
Jethib-Zeichen
 des Fleisch d. i.
 heiligen Namen
 dieses Wur
 des groß
 me Eir
 len *én*

Der
 Halleluja
 מְהִלָּה, v. 2 m.
 מְהִלָּה, v. 8
 kreis verräth Einen
 Ps. 147 in zwei gespal
 Ueberschrift *Ἀλληλοία*
 Liturgie des zweiten Te
 Hallel gebildet zu haben.
 täglichen Morgengebets
 aufgenommenen Mosai

erste Schluß-
 Hymnus (vgl.
 mit 145, 15 f.;
 iche Gedanken-
 führung, indem
 wiederholende
 n der alten
 geführtes
 theil des
 gebet
 sen

auch *Sabbath* 118^b וַחֲלַל¹, ausdrücklich unterschieden von dem am Passa und andern Festen zu recitirenden Hallel, welches וַחֲלַל וְחִצְרִי genannt wird. Krochmal nennt im Unterschiede davon diese 5 Ps. das griechische Hallel. Aber nichts nöthigt uns über die ezra-nehemianische Zeit herab. Der von Hitz. verwerthete Anklang an v. 4 unseres Ps. in 1 Macc. 2, 63 (ἔστρεψε εἰς τὸν χοῦν αὐτοῦ καὶ ὁ διαλογισμὸς αὐτοῦ ἀπώλετο) entscheidet nichts über das Alter des Ps., sondern zeigt nur daß er zur Zeit des Verf. des 1. Maccabäerbuches vorhanden war, wofür wir eines Beweises gar nicht bedürfen. Anlaß aber vom Vertrauen auf Fürsten abzurathen war in der persischen Zeit nicht minder gegeben als in der griechischen.

V. 1—4. Statt בְּרִי 103, 1. 104, 1 sagt der D. dieses Halleluja הַלְלִי. Indem er seine Seele zum Lobe Gottes stimmt, setzt er sich selbst persönlich in diese Stimmung und fährt deshalb הַלְלֶה fort. Er will aber Gott loben nicht allein in dem Liede, das er anhebt, sondern בְּרִי (s. 63, 5), sein Leben damit ausfüllend, oder בְּיָרִי (eig. in meinem Nochsein, mit Nominalsuff., wogegen בְּיָרִי mit Verbalsuff.: noch bin ich), so daß sein Fortleben auch ein stetiges Fortloben ist, nämli. (was dem D. schon hier zu Anfang des Ps. im Sinn liegt) des Gottes und Königs, welcher als der Allmächtige, Ewige, unabänderlich Treue der rechte Vertrauensgrund ist. Die Warnung vor Vertrauen auf Fürsten erinnert an Ps. 118, 8f. Der Satz: das Menschenkind, das keine Hülfe hat die es leisten könnte, ist nach 60, 13 zu verstehen. Das folg. לֹא־יִשְׁעוּ zeigt, daß der D. mit בְּרִי-אֱלֹהִים den Ged. von Gen. 2, 7 und 3, 19 verbindet. Führt sein Odem aus — sagt er, aus dem unausbleiblichen Endgeschick des von der Erde genommenen Adamskindes die Unzuverlässigkeit und Ohnmacht desselben begründend — so kehrt er zurück zu seinem Erdreich d. i. dem Erdreich seines Ursprungs, vgl. den genaueren Ausdruck אֶל־צִדְקָם wonach 1 Macc. 2, 63 εἰς τὴν γῆν αὐτοῦ der LXX mit εἰς τ. χοῦν αὐτ., vertauscht ist. Zu dem hypothetischen Verh. des ersten futurischen Satzes zum zweiten vgl. 139, 8—10. 18. Ew. §. 357^b. An jenem Tage, dem unentrinnbaren Tage des Todes, sind dahin mit Einem Male und auf immer des Menschen Entwürfe oder Pläne; das אֵן. לֵי. עֲשֵׂהְנֵה bez. diese mit dem Nebengebiffe des Feinen und Großen.

V. 5—7^a. Menschenhülfe ist kein nütze, Heil dagegen dem (dies das letzte der 25 אֲשֵׁרִי des Psalters), welcher Jakobs Gott (שָׁאֵל wie שְׁתִּיחָה 144, 15) zu dem hat worin sein Beistand besteht (בְּצִוְרִי mit Beth essent., s. zu 35, 2), dem dessen Zuversicht (שִׁבְרִי wie 119, 116) auf J. ruht, den er im Glauben seinen Gott nennen kann. Menschen können oft nicht helfen, wenn sie gleich wollten: Er aber ist der Allmächtige, Erschaffer des Himmels, der Erde und des Meeres und aller diese Drei füllenden Wesen (vgl. Neh. 9, 6). Menschen werden leicht anderen Sinnes und halten nicht Wort: Er aber ist der Wahrheit oder Treue Warende, indem er unveränderlich darauf hält, daß seine Verheißungen sich erfüllen: שִׁבְרִי אֱמֶן ist formell s. v. a. materiell שִׁבְרִי הַסֵּר und שִׁבְרִי הַבְרִיָּה. Und was er als der Allmächtige leisten kann und als der Wahrhaftige nicht unterlassen kann, das ist auch wirklich seine in Thatbeweisen offenbare Bethätigungsweise:

1) Jedoch versteht Raschi dort unter מְסִיחֵי דְּזִמְרָה nur Ps. 148 und 150.

sagen, daß Gott zu loben seine immerwährende Beschäftigung sein soll (יְהוָה יִבְרַח mit *Olewejored*, dessen *Mahpach*- oder vielmehr *Jethib*-Zeichen oben das Makkef vertritt) und ohne zu wünschen, daß alles Fleisch d. i. alle Menschen, die *σὰρξ καὶ αἷμα* וְכָל בָּשָׂר יָרֵם sind, Gottes heiligen Namen benedeien mögen in alle Ewigkeit. Die Verwirklichung dieses Wunsches ist das Endziel der Geschichte. Dann wird sie an v. 43 des großen Liedes Dt. 32 angelangt sein — Jahve Einer und sein Name Einer Zach. 14, 9., Israel Gott preisend *ἐπὲρ ἀληθείας* und die Heiden *ἐπὲρ ἰλλέονς* Röm. 15, 8f.

PSALM CXLVI.

Halleluja Gott dem Einen rechten Helfer.

HALLELUJA.

- 1 Lobe, meine Seele, Jahve!
- 2 Loben will ich Jahve so lang' ich lebe,
Harfnen meinem Gott, so lang' ich bin.
- 3 Vertrauet nicht auf Fürsten,
Auf den Menschensohn, der keiner Hülfe fähig!
- 4 Führt sein Odem auf, so kehrt er zurück zu seiner Scholle —
An jenem Tage ists mit seinen Plänen.
- 5 Glückselig der deß Beistand Jakobs Gott ist,
Deß Zuversicht auf Jahve seinen Gott,
- 6 Erschaffer Himmels und der Erden,
Des Meeres und Alles was darinnen —
Der Treue Warende auf ewig,
- 7 Schaffend Recht Bedrückten,
Darreichend Brot den Hungrigen.
- Jahve entfesselt Gebundene,
- 8 Jahve macht Blinde sehend,
Jahve richtet empor Niedergekrümmte,
Jahve liebet Gerechte,
- 9 Jahve behütet die Fremdlinge,
Der Waise und Wittwe hilft er auf
Und der Frevler Weg biegt er nieder.
- 10 Königlich herrscht Jahve auf ewig,
Dein Gott, Zion, in Geschlecht und Geschlecht —

Halleluja.

Der Psalter geht nun mit 5 Halleluja-Ps. zu Ende. Dieses erste Schluß-Halleluja berührt sich mannigfach mit dem vorausgegangenen alfab. Hymnus (vgl. אֶלֶּלְיָהָ v. 2 mit 145, 2; שִׁבְרוּ v. 5 mit 145, 15; נִתֵּן לָהֶם לְרִצְיָהִם v. 7 mit 145, 15 f.; וְיָהִי פֶסַחָם v. 8 mit 145, 14; וְיִשְׁלַח יָגוֹ' v. 10 mit 145, 13) — der gleiche Gedankenkreis verräth Einen Verf. In LXX haben Ps. 146—148 (nach ihrer Zählung, indem Ps. 147 in zwei gespaltet wird, vier Ps.: 145—148) die viermal sich wiederholende Ueberschrift *Ἀλληλοία. Ἀγγαίου καὶ Ζαχαρίου*. Diese Ps. scheinen in der alten Liturgie des zweiten Tempels ein besonderes, auf diese Profeten zurückgeführtes Hallel gebildet zu haben. Sie wurden später nebst Ps. 149. 150 ein Bestandtheil des täglichen Morgengebets und zwar der *מסוקר דושרה* d. i. des in das Morgengebet aufgenommenen Mosaiks von Psalmen und andern poetischen Stücken, und heißen

auch *Schabbath* 118^b חלל¹, ausdrücklich unterschieden von dem am Passa und andern Festen zu recitirenden Hallel, welches הלל חזצרי genannt wird. Krochmal nennt im Unterschiede davon diese 5 Ps. das griechische Hallel. Aber nichts nöthigt uns über die ezra-nehemianische Zeit herab. Der von Hitz. verwerthete Anklang an v. 4 unseres Ps. in 1 Macc. 2, 63 (ἔστρεψε εἰς τὸν χοὺν αὐτοῦ καὶ ὁ διαλογισμὸς αὐτοῦ ἀπώλετο) entscheidet nichts über das Alter des Ps., sondern zeigt nur daß er zur Zeit des Verf. des 1. Maccabäerbuches vorhanden war, wofür wir eines Beweises gar nicht bedürfen. Anlaß aber vom Vertrauen auf Fürsten abzurathen war in der persischen Zeit nicht minder gegeben als in der griechischen.

V. 1—4. Statt בָּרַכִּי 103, 1. 104, 1 sagt der D. dieses Halleluja הלְלוּ. Indem er seine Seele zum Lobe Gottes stimmt, setzt er sich selbst persönlich in diese Stimmung und fährt deshalb אֶהְלֵלָה fort. Er will aber Gott loben nicht allein in dem Liede, das er anhebt, sondern בְּחַיִּי (s. 63, 5), sein Leben damit ausfüllend, oder בְּיָדִי (eig. in meinem Nochsein, mit Nominalsuff., wogegen כֹּדֵרִי mit Verbalsuff.: noch bin ich), so daß sein Fortleben auch ein stetiges Fortloben ist, näml. (was dem D. schon hier zu Anfang des Ps. im Sinn liegt) des Gottes und Königs, welcher als der Allmächtige, Ewige, unabänderlich Treue der rechte Vertrauensgrund ist. Die Warnung vor Vertrauen auf Fürsten erinnert an Ps. 118, 8f. Der Satz: das Menschenkind, das keine Hülfe hat die es leisten könnte, ist nach 60, 13 zu verstehen. Das folg. לֹא־יִשְׁעֵהוּ zeigt, daß der D. mit בְּרַחֲמֵי den Ged. von Gen. 2, 7 und 3, 19 verbindet. Führt sein Odem aus — sagt er, aus dem unausbleiblichen Endgeschick des von der Erde genommenen Adamskindes die Unzuverlässigkeit und Ohnmacht desselben begründend — so kehrt er zurück zu seinem Erdreich d. i. dem Erdreich seines Ursprungs, vgl. den genaueren Ausdruck אֶל־בְּשָׂרִי wonach 1 Macc. 2, 63 εἰς τὴν γῆν αὐτοῦ der LXX mit εἰς τ. γῶν αὐτ. vertauscht ist. Zu dem hypothetischen Verh. des ersten futurischen Satzes zum zweiten vgl. 139, 8—10. 18. Ew. §. 357^b. An jenem Tage, dem unentrinnbaren Tage des Todes, sind dahin mit Einem Male und auf immer des Menschen Entwürfe oder Pläne; das ἀπ. λελ. גְּשָׁחֵנִי bez. diese mit dem Nebengriffe des Feinen und Großen.

V. 5—7^a. Menschenhülfe ist kein nütze, Heil dagegen dem (dies das letzte der 25 אשרי des Psalters), welcher Jakobs Gott (שֵׁשׁ־יָחִיד wie שְׁמִי 144, 15) zu dem hat worin sein Beistand besteht (בְּעֶזְרִי mit Beth essent., s. zu 35, 2), dem dessen Zuversicht (בְּיָדִי wie 119, 116) auf J. ruht, den er im Glauben seinen Gott nennen kann. Menschen können oft nicht helfen, wenn sie gleich wollten: Er aber ist der Allmächtige, Erschaffer des Himmels, der Erde und des Meeres und aller diese Drei fullenden Wesen (vgl. Neh. 9, 6). Menschen werden leicht anderen Sinnes und halten nicht Wort: Er aber ist der Wahrheit oder Treue Warende, indem er unveränderlich darauf hält, daß seine Verheißungen sich erfüllen: שְׁמִי אֱמֶת ist formell s. v. a. materiell שְׁמִי אֱמֶת und שְׁמִי אֱמֶת. Und was er als der Allmächtige leisten kann und als der Wahrhaftige nicht unterlassen kann, das ist auch wirklich seine in Thatbeweisen offenbare Bethätigungsweise:

1) Jedoch versteht Raschi dort unter מְסִיחֵי דִּמְרֹת nur Ps. 148 und 150.

er schafft Recht Unterdrückten, reicht Brot dar den Hungrigen, erweist sich also als Beistand derer, welche Unrecht leiden ohne Unrecht zu thun, und als Versorger derer, welche ihr täglich Brot aus seiner milden Hand erwarten. Mit **וְשֹׁמֵר**, dem einzigen determinirten Particip, wird die Verheißungstreue Gottes besonders hervorgehoben.

V. 7^b—10. Die 5 mit **וְ** beginnenden Zeilen gehören zusammen. Jede besteht aus 3 Wörtern, was überhaupt, auch im B. Iob, das beliebteste Zeilenmaß ist. Der Ausdruck ist möglichst kurz: **וְיָרִיר** ist von Joch und Fessel auf die Gebundenen selbst und **וְפָקִי** von den Augen des Blinden auf ihn selbst übertragen. Die fünf Zeilen preisen den Gott der fünfteiligen Tóra, welche zu diesen Lobpreisungen zahlreiche Beispiele liefert und mit rücksichtsvollster Zartheit gerade den Fremdlingen, den Waisen und Wittwen zugewandt ist. „Waise und Wittwe“ — sagt die 6. Zeile — bringt er zu Kräften (s. über **וְיָרִיר** 20, 9. 31, 12). *Valde gratus mihi est hic Ps., bem. Bakius, ob Trifolium illud Dei: Advenas, Pupillos et Viduas, versu uno luculentissime depictum, id quod in toto Psalterio nullibi fit.* Während J. aber die mannigfachen Trübsale der Seinen einen seligen Ausgang gewinnen läßt, verkrümmt er (**וְיִצְרִי**) der Frevler Weg, so daß er in die Irre führt und in den Abgrund verläuft (1, 6). Dieser strafrichterlichen Erweisung Jahve's ist nur Eine Zeile gewidmet. Denn Er waltet in Liebe und Zorn, am liebsten aber in Liebe. Jahve ist aber der Gott Zions. Die ewige Währung seines Reiches ist auch die Gewähr für dessen dereinstige herrliche Vollendung, für den Sieg der Liebe. Halleluja!

PSALM CXLVII.

Halleluja dem Allversorger, dem Wiederhersteller Jerusalems.

¹ HALLELUJA,

- Denn gut ist zu besingen unseren Gott,
Denn lieblich ist, wolansteh Lobgesang.
- 2 Aufbauer Jerusalems ist Jahve,
Die Verstossnen Israels bringt er zusammen,
 - 3 Er der Heilung schafft denen gebrochenen Herzens
Und Verband anlegt ihren Schmerzen,
 - 4 Zuzählend Zahl den Sternen,
Ihnen allen Namen zuruft.
 - 5 Groß ist unser Herr und reich an Kraft,
Seiner Einsicht ist keine Zahl.
 - 6 Jahve hilft Duldern auf,
Erniedrigt Frevler tief zu Boden.
 - 7 Stimmet Jahve Danklied an,
Spielet unserem Gotte auf der Cither!
 - 8 Welcher bedeckt den Himmel mit Wolken,
Welcher bereitet Regen für die Erde,
Welcher die Berge Gras sprossen läßt;
 - 9 Darreichend dem Viehe sein Brot,
Den jungen Raben, die da rufen.
 - 10 Nicht an der Stärke des Rosses hat er Lust,

- Nicht an den Schenkeln des Mannes Gefallen —
 11 Gern hat Jahve die ihn Fürchtenden,
 Die welche harren auf seine Gnade.
 12 Rühme, Jerusalem, Jahve,
 Lobpreise deinen Gott, o Zion!
 13 Denn festgemacht hat er die Riegel deiner Thore,
 Gesegnet deine Kinder in deiner Mitte —
 14 Er der deiner Markung Frieden schafft,
 Mit Weizenfette dich sättigt;
 15 Der entsendet sein Machtgeheiß zur Erde,
 Aufs eiligste läuft sein Wort;
 16 Der da spendet Schnee gleich Wolle,
 Reif gleich Asche umherstreut,
 17 Er wirft hernieder sein Eis gleich Brocken —
 Vor seiner Kälte, wer hält da Stand!!
 18 Er entsendet sein Wort und macht alles schmelzen,
 Läßt wehen seinen Windhauch, sofort rinnen Wasser.
 19 Er gab kund sein Wort an Jakob,
 Seine Satzungen und Rechte an Israel.
 20 Nicht gethan hat er also irgendeinem Volke
 Und seine Rechte — die wissen sie nicht,

Halleluja.

Es ist die Stimmung der ezra-nehemianischen Wiederherstellungszeit, die uns aus diesem und den zwei folg. Ps. noch kenntlicher als aus dem nahe verwandten vorigen (vgl. v. 6 mit 146, 9) entgegentönt. In Ps. 147 wird Gotte gedankt für die Wiederherstellung Jerusalems, welches nun wieder eine Stadt mit Mauern und Thoren ist, in Ps. 148 für die Wiederherstellung der nationalen Selbständigkeit, in Ps. 149 für die Wiederherstellung der siegesfreudigen Wehrhaftigkeit des lange wehrlos gemachten und schimpflich geknechteten Volkes.

Im 7. J. des Artaxschasta (Artaxerxes I. Longimanus) war Ezra der Priester nach einer fünfmonatlichen Reise mit ungefähr 2000 Exulanten, größtentheils aus levitischen Geschlechtern, in Jerusalem eingerückt (458 v. Chr.). Im 20 J. ebendieses huldvollen Königs, also 13 J. später (445) kam Nehemia, sein Mundschenk, in der Eigenschaft eines *Tirschâta* (s. Jesaia S. VI). Während Ezra alles daransetzte, das mosaische Gesetz wieder in Bewußtsein und Gemeinwesen des Volkes einzuführen, förderte Nehemia den Bau der Stadt, bes. der Mauern und Thore. Wie unermüdlich und umsichtig er hiefür wirkte, hören wir aus seinem eignen Munde in c. 2—7 des aus seinen Denkwürdigkeiten excerpirten Buches. Mit diesen eignen Aufzeichnungen Nehemia's schließt sich 12, 27—45 zusammen. Nachdem er unterdes wieder in Susa gewesen war und dort am persischen Hofe eingelaufene verleumderische Nachrichten unschädlich gemacht hatte, veranstaltete er bei seinem zweiten jerusalemischen Aufenthalte ein Mauerweihfest. Die großentheils um Jerusalem herum angesiedelten levitischen Musiker wurden aufgefordert, sich in Jerusalem einzufinden. Sodann wurden Priester und Leviten gereinigt und diese reinigten das Volk, die Thore und die Mauer, indem, wie man sich dies mit Herzfeld vorzustellen haben wird, aus allen Grabböhlen innerhalb der Stadt die Todtengebeine herausgenommen und vor der Stadt beigesetzt wurden, und dann jene gesetzliche Besprengung mit der heiligen Lauge der rothen Kuh stattfand, welche zum ersten Male nach dem Exil von Ezra wieder eingeführt sein soll (*Para* III, 5). Hierauf wurden die Häupter Juda's, die Priester und levitischen Musiker im Westen der Stadt in zwei großen

Chören (חֲוִירִים) und Processionen (תְּהִלָּה) aufgestellt: der eine Festchor, den die eine Hälfte der Fürsten geleitete und unter dessen Cohanim Ezra voranschritt, zog um die rechte Hälfte der Stadt, der andere um die linke, während das Volk von Mauern und Thürmen herab zuschaute. Auf der Ostseite der Stadt trafen beide Processionen zusammen und stellten sich im Tempel auf, wo unter Musik und Jubel die Festopfer dargebracht wurden.

Daß die Ps. 147—150 sämtlich bei dieser Einweihung der Mauern unter Nehemia gesungen worden seien (Hgst.), läßt sich nicht begründen, aber für Ps. 147, dessen Herkunft aus Nehemia's Zeit von den verschiedensten Seiten her (Keil; Ew. Dillmann; Zunz) anerkannt wird, ist die Beziehung auf das Mauer-Chanucca-Fest sehr wahrscheinlich. Er zerfällt in 2 Theile v. 1—11. 12—20., die sowol in Betreff des Mauerbau's (v. 2. 13) als in Betreff der Witterungsverhältnisse, von denen der D. Anlaß zum Lobpreise Gottes nimmt (v. 8 f. 16—18), einen Fortschritt darstellen — ein Doppelps., dessen 1. Theil beim Eintritt des November-Regens und dessen 2. Th. mitten im Regenwinter, als bereits die lauen Frühlingslüfte und Thauwetter in Aussicht standen, gedichtet zu sein scheint (Hitz.).

V. 1—6. Das Halleluja begründet sich wie 135, 3 daraus, daß unsern Gott zu besingen (יְהַלְלֵהוּ mit Objektsacc. wie 30, 13 u. ö.) eine auf uns selbst heilsam und wolthuend zurückwirkende Pflichterfüllung ist: „es ziemt Lobgesang“ (aus 33, 1) sowol in Ansehung der Preiswürdigkeit Gottes als der ihm schuldigen Dankbarkeit. Statt וְיִבְרַח oder יְהַלְלֵהוּ 92, 2 heißt es וְיִבְרַח, eine Form des *inf. Pi.*, die sich wenigstens noch durch לְיִשְׂרָאֵל Lev. 26, 18 als möglich erweisen läßt. Die beiden בָּרֵךְ stehen auf gleicher Linie und בָּרֵךְ נְדָרִים geht hier so wenig als 135, 3 auf Gott, wie Hupf. annimmt, indem er v. 1 so umcorrigirt, daß er lautet: *Rühmet Jah weil er gut, spielt unserem Gott weil er lieblich.* Daß בָּרֵךְ נְדָרִים auch auf das Besingen gehen kann, zeigt 92, 2; נְדָרִים aber von Gott ist wider Sitte und Geist des A. T., wogegen נִכְבָּד und נִדָּב auch 133, 1 neutrische Prädicate eines infinitivisch dargestellten Subj. sind. In v. 2 beginnt der Lobpreis und zugleich die Begründung der wonnigen Obliegenheit. J. ist Erbauer Jerusalems, die Verstoßenen Israels (wie Jes. 11, 12. 56, 8) bringt er zusammen (קָבַץ wie bei Ezech. das jüngere Wort für אָסַף und קָבַץ); das Bauen Jerusalems ist also vom Wiederaufbau gemeint, der Diaspora Israels entspricht die in Trümmern gelegene h. Stadt. J. schafft, wie er an den Exulanten gezeigt hat, Genesung den Herzgebrochenen und legt Verband an ihren Schmerzen (16, 4) d. i. schmerzenden Wunden; נָקָם, dem hier נָקָם folgt, nimmt auch sonst sowol in activer als (Jes. 6, 10) impersoneller Verwendung Dativ-Obj. zu sich, für שְׂבוּרֵי לֵב aber sagt die ältere Sprache לֵב נִשְׁבָּרִי 34, 19. Jes. 61, 1. Die Gedankenverknüpfung, die den D. nun auf die Sterne führt, erhellt aus der Grundstelle Jes. 40, 26 vgl. 27. Um menschliches Weh zu wissen und ihm abzuhelpen ist Demjenigen ein Leichtes und Kleines, der den für Menschen unzähligen Sternen (Gen. 15, 5) Zahl zugetheilt d. i. sie in bewußter beliebiger Zahl

1) So wird das Wort schon von Menahem, Juda b. Koreisch und Abulwalid verstanden, wogegen Herzfeld an Dankhekatomben denkt, welche den Anfang der beiden Festzüge gebildet hätten.

schöpferisch hervorgerufen hat (מִנְהוּ das in Schilderungen des Schöpfers häufige *part. praes.*) und ihnen allen Namen zuruft d. h. sie alle bei Namen nennt, welche der Ausdruck ihres ihm, dem Schöpfer, wolbekannten wahren Wesens sind. Was Jesaja a. a. O. v. 26 mit מִרְבַּּ אֱנוֹנִים וְאֶמְצִיץ בְּהָ and v. 28 mit לְהַבְוִיחַוּוּ אֵין הָקָר sagt, kommt hier in v. 5 (vgl. 145, 3) zur Aussage: groß ist unser Herr und vielvermögend (wie Iob 37, 23 שְׁגִיָּא בְּהָ), und seiner Einsicht ist keine Zahl d. h. sie ist ihrer Tiefe und Fülle nach durch keine Zahl bestimmbar. Welch ein Trost für die Gemeinde auf ihren oft labyrinthisch verschlungenen Wegen! Ihr Herr ist der All-weise wie der Allmächtige. Ihre Geschichte ist wie das Weltall ein Werk unendlich tiefen und reichen göttlichen Verstandes. Sie ist ein Spiegel gnädiger Liebe und gerechten Zorns. Sanftmütig Duldende (עֲנִיָּוִים) stärkt Er (מְבִינֵה wie 146, 9), böswillige Sünder (רָשָׁעִים) dagegen erniedrigt er bis zur Erde (עֲרִיר־אָרֶץ vgl. Jes. 26, 5), die himmelan sich erhebenden tief zu Boden stürzend.

V. 7—11. Mit v. 7 nimmt das Lied einen neuen Aufschwung. צָנָה לְ bed. einem zu Ehren anstimmen Num. 21, 17. Jes. 27, 2.; das Obj. der Handlung ist in מְבִינֵה als Mittel derselben (vgl. z. B. Iob 16, 4) gedacht. Die Partt. v. 8 f. sind in freier Weise an מְבִינֵה anknüpfende Attributivsätze. מְבִינֵה bed. herrichten, beschaffen wie z. B. Iob 38, 41 — eine Stelle, die der Psalmist bei v. 9 im Sinne hat. מְבִינֵה ist als Causativ eines *v. cre-scendi* mit doppeltem Acc. verbunden: „sprossen machend Berge (wohin kein menschlicher Landbau reicht) Gras“, und der Fortgang zu dem Ged., daß Gott dem Viehe das Brot darreicht, dessen es bedarf, ist durch מְבִינֵה מְבִינֵהוּ der Musterstelle 104, 14 veranlaßt, sowie das von den Raben-Jungen (den frühzeitig von ihren Müttern verlassenen und verstoßenen) gesagte nur andeutende אֲשֶׁר יִקְרָא יִשְׁנֵנִי sich aus יִשְׁנֵנִי אֶל־אֵל Iob a. a. O. erklärt. Das V. אֲקָאֵי (vgl. ἀκούειν) ist für den Ruf des Raben κόρυξ, sanscr. *kārava*, noch bezeichnender, als jenes שָׁנָה; κορύπτειν und κορυπεύειν bed. geradezu unablässig bitten, ohne sich abweisen zu lassen. Auf Ihn, den gütigen Versorger aller Wesen, sind die nach Futter krächzenden Raben (vgl. Lc. 12, 24 κατανοήσατε τοὺς κόρυκας) so wie die nach Regen lechzende Erde gewiesen. Er ist der Allesbedingende. Der Mensch, der das wissen kann was die vernunftlose Creatur unbewußt anerkennt, soll im Gefühl seiner Abhängigkeit Ihn und nicht sich selber vertrauen. An Allem, woran so leicht das gottentfremdete Selbstvertrauen des Menschen haftet, hat Gott keine Lust (יִהְיֶה פִּנְסָה) Pausalform wie (יִהְיֶה בָּשָׂר) und kein Gefallen, nicht an der Stärke des Rosses, dessen Reiter sich unbesiegbar und, wenn er fliehen muß, innerreichbar dünkt, nicht an des Mannes Beinen, auf denen er sich so fest dünkt, daß er nicht geworfen werden könne und die ihn, wenn er verfolgt wird, vermeintlich in sichere Ferne tragen. ساق شیخ heißt das Bein vom Knie bis zum

Fuße, v. ساق شیخ treiben, insbes. zum Laufen antreiben (wie *crus* nach Pott von *car* gehen). Nicht daß Rossesstärke und Muskelkraft nichts helfen, wenn Gott den Menschen verderben will 33, 16 f. Am. 2, 14 f., ist hier gemeint, sondern nur daß Gott an Heldenroß und Athleten-

stärke keinen Gefallen hat. Die welche ihn fürchten d. i. in Erkenntnis der Ohnmacht aller creatürlichen Selbstmacht und in demütigem Vertrauen sich von seiner Allmacht abhängig fühlen — die sind es die er gern mag (רָצִיתָ mit Acc.), diejenigen welche, allem fleischlichen Trotze und selbstzuversichtlichen Eigenwirken entsagend, auf seine Gnade harren.

V. 12—20. In LXX ist diese Gruppe ein Ps. (*Lauda Jerusalem*) für sich. Der Aufruf geht an die wieder auf dem Boden des Verheißungslandes um Jerusalem gescharte Gemeinde. Die h. Stadt hat sich wieder aus ihren Trümmern erhoben, sie hat nun wieder Thore, welche am lichten Tage offen stehen und bei einbrechendem Dunkel zur Sicherheit der erst im Anwachs begriffenen Bürgerschaft verschlossen und verriegelt werden können Neh. 7, 1—4. Der Segen Gottes ruht wieder auf den Kindern der h. Mutterstadt. Ihr Gebiet, welches alle Leiden des Krieges erlebt hat und früher von Waffengetös und Wehgeschrei und Zertrümmerung wiederhallte, hat Gott nun aus einer Wahlstatt zu Frieden (Acc. der Wirkung und also anders als Jes. 60, 17) gemacht, und da das Land nun wieder in Frieden gebaut werden kann, so erfüllt sich die alte Verheißung 81, 17., daß Gott sein Volk, wenn es nur ihm gehorchen wollte, mit Weizenfett speisen würde. Der Gott Israels ist ja der allmächtige Gebieter der Naturwelt. Er ists der sein Machtgeheiß (מִצְוָתוֹ nach Art der מִצְוָה der Schöpfungsgeschichte vgl. 33, 9) erdwärts (מִן הַשָּׁמַיִם Acc. der Richtung) sendet; das Wort ist sein Bote (s. zu 107, 20), יְרֵד בְּחֵמָה d. i. im höchsten Grade eilig läuft es, näm. um auszurichten wozu es gesandt ist. Er ists der Schneeflocken wie Wollflocken herabsendet, so daß das Gefilde mit Schnee wie mit einem weißwollenen wärmenden Tuche bedeckt ist.¹ Er streut Reif (כֶּסֶף v. כָּסַר überdecken) umher gleich der Asche, so daß Bäume, Dächer u. s. w. von dem feinen erstarrten Thau oder Nebel so übercrustet (candirt) werden, als ob sie mit Asche, die der Wind umhergeweht hat, gepudert wären. Ein ander Mal wirft er sein Eis² (קָרָה von קָרָה oder n. a. LA. קָרָה von קָרָה) wie Brocken בְּמִיָּה hernieder, näm. als Hagelkörner oder als Graupeln. Die Frage: vor seiner Kälte — wer kann bestehen? ist wie Nah. 1, 6 vgl. 130, 3 geformt. Es ereignet sich ferner, daß Gott sein Wort entsendet und sie (Schnee, Reif und Eis) zerfließen macht: er läßt wehen seinen Thauwind, es rinnen Wasser d. h. so wie das Eine geschieht, geschieht sofort auch das Andere. Dieser Gott nun, welcher durch sein Wort alle Dinge regirt und nach seinem Willen gestaltet, ist der Gott der heilsgeschichtlichen Offenbarung, die an Israel gelangt ist und als deren Träger Israel die Ehrenstelle unter den Völkern einnimmt Dt. 4, 7 f. 32—34. Da der D. מִיָּד und nicht הִיָּד sagt, so denkt er nicht allein an die Tōra, sondern auch an die Prophetie als die fortgehende Selbstbezeugung Gottes des Gesetzgebers. Das קִדְּרִי, durch die Plurale des Parallelgliedes veranlaßt, gibt eine unbegrenzte

1) Bochart im Hierōz. vergleicht hierzu eine Bem. von Eustathios zu Dionysios Periegetes: τὴν χιόνα ἐριώδες ἕδαρ ἀστείως οἱ παλαιοὶ ἐκάλουν.

2) LXX (lt. Vulg.) κρύσταλλον d. i. Eis v. ὕψου frieren, gefrieren (Hier. glaciem). *Quid est crystallum?* fragt Augustin und antwortet: *Nix est glacie durata per multos annos ita ut a sole vel igne facile dissolvi non possit.*

verschwimmende Vorstellung; man hat mit LXX. A. Th. V. VI. Hier. bei **הָיָה לָנוּ** zu bleiben: das Wort, welches Gottes kosmisches Walten vermittelt, ist als Wort des Heils an Israel ergangen und hat, in Satzungen und Rechten sich entfaltend, dieses zu einem auf ein positives göttliches Recht, wie es kein heidnisches Volk besitzt, gegründeten Rechtsstaat erhoben. Das Halleluja frohlockt nicht darüber, daß diese anderen Völker ein solches positives göttliches Recht nicht kennen, sondern (vgl. Dt. 4, 7 f. Bar. 4, 4) darüber daß Israel in den Besitz eines solchen gesetzt ist. Daß dieser Besitz Israels nur ein Mittel sein soll, das Heil zu einem Gemeingute der Völkerwelt zu machen, wird anderwärts häufig bezeugt.

PSALM CXLVIII.

Halleluja aller himmlischen und irdischen Wesen.

HALLELUJA.

- 1 Lobet Jahve von den Himmeln her,
Lobet ihn in den Höhen.
- 2 Lobet ihn, alle seine Engel,
Lobet ihn, all sein Heer.
- 3 Lobet ihn, Sonne und Mond,
Lobet ihn, alle lichten Sterne.
- 4 Lobet ihn, ihr Himmel der Himmel
Und ihr überhimmlischen Wasser.
- 5 Loben mögen sie den Namen Jahve's,
Denn Er gebot und sie wurden geschaffen,
- 6 Und stellte sie hin auf immer auf ewig,
Ein Gesetz gab er und keines übertritt es.
- 7 Lobet Jahve von der Erde her,
Seeungetüme und alle Meerestiefen;
- 8 Feuer und Hagel, Schnee und Rauchdampf,
Sturmwind, der sein Wort vollführt;
- 9 Ihr Berge und alle Hügel,
Fruchtbäume und alle Cedern;
- 10 Du Wild und alles Zahmvieh,
Kriechthiere und geflügelte Vögel;
- 11 Könige der Erde und alle Völkerschaften,
Fürsten und alle Richter auf Erden;
- 12 Junge Männer und auch Jungfrau,
Greise samt Jünglingen —
- 13 Die mögen loben den Namen Jahve's,
Denn überschwenglich ist sein Name, Er alleine,
Seine Glorie über Erd' und Himmel.
- 14 Und er hat erhöht ein Horn seinem Volke,
Zu Lob allen seinen Frommen,
Den Kindern Israel, dem Volke seiner Nähe —

Halleluja.

Nachdem der Psalmist in dem vorigen Halleluja die gnaudenreiche Selbstbezeugung Jahve's an dem Volke der Offenbarung im Zusammenhange mit dem allgemeinen inweltlichen Walten des Allmächtigen und Allgütigen zum Gegenstande des Lobpreises gemacht hat, ruft er in diesem Ps. alle himmlischen und irdischen Creaturen und insb. die Menschheit aller Völker und Stände und Geschlechter und Alter

zum concertirenden Lobpreis des Namens Jahve's auf, und zwar auf Grund der Macht und Ehre, welche er seinem Volke verliehn d. h. ihm wiederverliehn hat, jetzt wo es aus der Verbannung wieder gesammelt und Jerusalem aus dem Schutte der Zerstörung wieder erstanden ist. Eine Nachbildung dieses Ps. ist großentheils der in c. 3 des B. Daniel bei LXX eingeschaltete Hymnus der Drei im Feuerofen. In der liturgischen Sprache hat er unter den 20 *Psalmi alleluatici* den bes. Namen *Laudes*, und alle drei den Psalter schließenden Ps. 148–150 heißen *αἶνοι*, syr. *schabchûh* (Lobet Ihn).

Das erhabenste Glaubensbewußtsein ist in diesem Ps. mit der großartigsten Weltanschauung vereinigt. Die Gemeinde erscheint hier als Chorführerin des Weltalls. Sie weiß, daß ihre Erlebnisse eine centrale und universale Bedeutung haben für das Gesamtleben der Schöpfung, daß die Gnade, die ihr widerfahren, werth ist, alle himmlischen und irdischen Wesen in freudige Erregung zu versetzen. Und nicht allein alles was im Himmel und auf Erden mit ihr in Gemeinschaft des Gedankens, des Wortes und der Freiheit steht ruft sie zum Lobe Gottes auf, sondern auch Sonne Mond und Sterne, Wasser Erde Feuer und Luft, Berge Bäume und Thiere, ja selbst solche Naturerscheinungen, wie Hagel Schnee und Nebel. Wie ist das zu erklären? Am leichtesten wenn man sagt, es sei eine Redefigur (Hupf.), aber diese Erklärung erklärt nichts. Greift die Aufforderung im Ueberschwange des Gefühls hier ohne Klarheit der Vorstellung über die Grenze des Möglichen hinaus? Oder meint der D., indem er diese leb- und bewußtlosen Dinge zum Lobe Gottes aufruft, daß wir ihrehalb Gott loben sollen, *ἀφορᾶν εἰς ταῦτα*, wie Theodoret sagt, *καὶ τοῦ θεοῦ τὴν σοφίαν καταμανθάνειν καὶ διὰ πάντων αὐτῶ πλέκειν τὴν ὑμνοδίαν*? Oder geht das יְהוָה in Bezug auf diese Naturdinge von der Voraussetzung aus, daß sie Gott loben indem sie zu Gottes Lobe gereichen, und hat es darin seine Berechtigung, daß der menschliche Wille in diesen willenlosen dinglichen Thatbestand eingeht und sich seiner bemächtigt und ihn in das engelisch-menschliche Concert hineinreißt? Alle diese Erklärungen befriedigen nicht. Die Aufforderung geht vielmehr aus dem Wunsche hervor, daß alle Creatur, indem sie je nach ihrer Weise zum Wiederhall und Widerschein der göttlichen Herrlichkeit wird, theilnehmen möge an der Freude über die Herrlichkeit, welche Gott seinem Volke nach tiefer Erniedrigung verliehn hat. Dieser Wunsch gründet aber zuletzt in der großen Wahrheit, daß der Weg durch Leiden zur Herrlichkeit, den die Gemeinde geht, nicht allein die Verherrlichung Gottes an ihr selbst, sondern mittelst dieser Verherrlichung auch die Verherrlichung Gottes an aller Creatur und durch alle Creatur zum Endziel hat und daß diese, schließlich verklärt in die Gleiche der verklärten Menschheit, zum hellen Spiegel der göttlichen Doxa und zum leibhaftigen tausendstimmigen Hymnus werden wird. Auch die Aufforderungen Jes. 44, 23. 49, 13 vgl. 52, 9 und die Schilderungen Jes. 35, 1 f. 41, 19. 55, 12 f. gehen von der Anschauung aus, welche Paulus Röm. 8, 18 ff. auf neutestamentlich klaren Ausdruck bringt.

V. 1—6. Der Aufruf steigt nicht stufenweise von unten nach oben, sondern beginnt sofort von oben bei den höchsten und äußersten Sphären des Geschaffenen. Die Stätte, von woher vor allem der Lobpreis erschallen soll, sind die Himmel; er soll erschallen in den Höhen, nämli. den Himmelshöhen (Iob 16, 19. 25, 2. 31, 2). Das *יְהוָה* könnte zwar auch die Abstammung bez.: ihr von den Himmeln d. i. himmlischen Wesen (vgl.

68, 27), aber das parall. בְּמִרְיָםִים legt die unmittelbare Verbindung mit מִלְּיָהּ näher. Wer dort J. loben soll, sagt v. 2—4: voran alle seine Engel, die Boten des Weltregenten — all sein Heer d. i. Engel und Sterne, denn צְבָאוֹת (*Chethib*) oder כְּבָאִיר (*Keri* wie 103, 21) ist der sowol Sterne (z. B. Dt. 4, 19) als Engel (z. B. Jos. 5, 14 f. 1 K. 22, 19) befassende Name des lichtgewappneten himmlischen Heeres, welches Gott Zebaoth befiehlt (s. zu Gen. 2, 1); auch sonst (z. B. Iob 38, 7) verknüpft die Schrift Engel und Sterne. Indem der Psalmist diese Lichtwesen auffordert, J. zu loben, drückt er nicht blos sein Wolgefallen aus an dem was sie ohnedem thun (Hgst.), sondern faßt die himmlische Welt mit der irdischen, die Gemeinde droben mit der Gemeinde hienieden zus. (s. zu Ps. 29. 103) und gibt dem Lobpreise jener eine besondere Richtung, indem er ihn zum Echo des Lobpreises dieser macht und beide harmonisch zusammenschmelzt. Himmel der Himmel heißen wie Dt. 10, 14. 1 K. 8, 27. Sir. 16, 18 u. ö. diejenigen, welche über den am 4. Schöpfungstage geschaffenen Himmel der Erde hinausliegen, also die äußersten und höchsten Sphären. Die Wasser welche oberhalb der Himmel sind nach Hupf. „ein Erzeugnis der Fantasie wie die oberen Himmel und die ganze Bevölkerung des Himmels.“ Aber ist nicht überh. das Jenseits ein Begriff dem kein Sein entspricht, so kann dieser Begriff auch Dinge zum Inhalt haben, die über unsre Naturerkenntnis hinausliegen. Die Schrift bekennt vom ersten Blatte bis zum letzten das Dasein himmlischer Wasser, zu welchem sich die Regenwasser als aufwärts weisender Fingerzeig verhalten (s. Gen. 1, 7). Alle diese der überirdischen Welt angehörigen Wesen sollen den Namen Jahve's loben, denn Er, der Gott Israels, ist es, durch dessen Machtgeiß (צָוָה wie צָוָה 33, 9¹) die Himmel und all ihr Heer geschaffen sind (33, 6). Er hat sie, die vorher nichtseienden, aufgestellt (הִקְמִיתָ wie z. B. Neh. 6, 7., das Causativ zu צָוָה 33, 9 vgl. 119, 91), und zwar auf immer auf ewig (111, 8) d. i. um auf ewig die Stellung im Schöpfungsganzen, die er ihnen verliehen, zu behaupten. Ein Gesetz (חֹק) hat er gegeben, wodurch jedem dieser himmlischen Wesen seine unterschiedliche Eigentümlichkeit aufgeprägt und der Natur und Wirksamkeit desselben in dem Wechselverhältnis aller eine feste Schranke gezogen, und keines überschreitet (individualisirender Sing.) dieses ihm gegebene Gesetz. So ist וְלֹא יִצְבֹּר nach Iob 14, 5 vgl. Jer. 5, 22. Iob 38, 10. Ps. 104, 9 zu verstehen. Hitz. macht den Schöpfer selbst zum Subj., aber dann hätte der D. wenigstens לֹא יִצְבֹּר sagen müssen, und übrigens ist aus Jer. 31, 36. 33, 20 zu ersehen, wie der Ged. daß Gott die Naturordnungen unverbrüchlich einhält θεοκρατικῶς ausgedrückt wird. Daß nicht mit Ew. Mr. u. A. nach LXX Syr. It. Hier. Kimchi das Gesetz selbst zum Subj. zu machen ist: ein Gesetz hat er gegeben und nicht vergeht es (ein unvergängliches), zeigt beispielsweise Jer. 5, 22.: in Verbindung mit חֹק bed. צָוָה überall „überschreiten.“

V. 7—14. Der Aufruf zum Preise Jahve's wendet sich nun in der zweiten Versgruppe an die Erde und alles zu ihr Gehörige im weitesten

1) Von dort ist hier bei LXX das eingeschaltete Parallelglied αὐτὸς εἶπε καὶ ἐγενήθησαν herübergenommen.

Umfang. Auch hier ist כְּנִיזְחָרָךְ wie v. 1 כְּנִיזְחָרָךְ von dem Orte gemeint, von welchem aus das Lob erschallen soll, nicht nach 10, 18 von den irdischen Wesen. Der Aufruf ergeht zunächst an die תְּהִינִים (74, 13) d. i., wie Pindar *Nem.* 3, 23 f. es ausdrückt, $\text{ἠῆρας ἐν πελάγει ὑπερόχους}$, und an die Wasserschwalbe חֲתוּבָה oberhalb und innerhalb der Erde; dann an vier vom Himmel herab und himmelwärts steigende Naturerscheinungen, welche 8^a nach dem Schema der Kreuzstellung so geordnet sind, daß Feuer und Qualm (קִיטָר), insbes. der Berge (Ex. 19, 18), Hagel und Schnee in Wechselbezug stehen, und an den bei scheinbarer Ungebundenheit und Unbändigkeit Gottes Wort ausrichtenden Sturmwind (יָהּ סִבְרָה) appos. Verbindung wie 107, 25). Was von diesem gesagt wird, gilt auch vom Feuer u. s. w.: alle diese Naturerscheinungen sind Boten und Diener Gottes 104, 4. vgl. 103, 20. Wenn der D. wünscht, daß sie alle mit den übrigen Wesen zum Lobe Gottes concertiren mögen, so sieht er davon ab, daß sie häufig zu strafrichterlichen Verderbensmächten werden und faßt nur ihre (zumal dem Palästiner, der Hagel, Schnee und Eis seltener als wir zu sehen bekam, imponirende) Großartigkeit und ihre Zugehörigkeit zu dem Schöpfungsganzen ins Auge, welches Gott zu verherrlichen und selbst verherrlicht zu werden bestimmt ist. Hierauf geht er zu den himmelanragenden Bergen und allen Höhen der Erde über, zu den Fruchtbäumen und zu den Cedern, den Königen unter den Bäumen des Waldes; zu dem Wild, welches חַיָּה heißt, weil es das regsamste kräftigste Leben in den Thierwelt darstellt, und allen Vierfüßern, welche, bes. die vierfüßigen Hausthiere, בְּהֵמָה heißen, zu den Kriechthieren רֶפָּע , welche am Boden haftend sich fortbewegen, und zu den Vögeln, welche mit beschreibendem Beiwort geflügelte heißen (צִמּוֹרִים wie Dt. 4, 17 vgl. Gen. 7, 14. Ez. 39, 17 statt צִנֹּף Gen. 1, 21). Und wie der Aufruf in Ps. 103 zuletzt in der menschlichen Seele seinen Schwer- und Ruhepunkt findet, so ergeht er hier schließlich an die Menschheit und zwar, weil diese völkerweise lebt und unter das Gesetz staatlichen Gemeinwesens verfaßt ist, zunächst an deren Spitzen: die Erden-Könige d. i. die über die Erde ländelweise herrschen, an die Fürsten und alle welche Rechtspflege und Regiment auf Erden innehaben, dann an die Menschen beider Geschlechter und jedes Alters. Alle die von v. 1 an genannten Wesen sollen den Namen Jahve's loben, denn sein Name, Er (der Gott dieses Namens) alleine (Jes. 2, 11. Ps. 72, 18), ist נִשְׁבָּח so hoch, daß kein Name an Ihn auch nur von ferne hinanreicht; sein Ruhm (seine ruhmreiche Selbstbezeugung) erstreckt sich über Erd' und Himmel (s. 8, 2). קִי führt, ohne daß man scheiden kann und soll, sowol Stoff als Grund des Lobpreises ein, und daß das Verlangen des D. in יְהִלֵּי alle genannten Wesen zusammenfaßt, sieht man daraus, daß er von den näher Genannten auf die ferner Genannten zurückblickend $\text{וְיִשְׁבַּח אֲדָרְכֵי יְהוָה}$ sagt (vgl. Gen. 2, 4). In v. 14 setzt sich die Angabe des Gegenstandes und Grundes des Lobpreises fort. Der Beweggrund, aus welchem der Aufruf aller Creaturen zu Halleluja hervorgeht, nämli. die neue Gnade, die Gott seinem Volke erwiesen, ist zugleich des Halleluja, welches erschallen soll, letzter Grund, denn die Gemeinde Gottes auf Erden ist der Mittelpunkt des Weltalls, der Zielpunkt der

Weltgeschichte und die Verherrlichung dieser Gemeinde ist der Wendepunkt zur Weltverklärung. Man übers. nicht: er hat erhöht das Horn seines Volkes, ebenso wenig als 132, 17: ich werde sprossen machen das Horn Davids. Das Horn ist beidemale ein solches, welches der Genannte nicht schon hat, sondern welches ihm gegeben wird (anders als 89, 18. 25. 92, 11 u. ö.). Das Israel des Exils hatte sein Horn d. i. sein Ansehn und seine Macht zu Schutz und Trutz verloren. Nun hat ihm Gott wieder ein Horn geschenkt und zwar ein hohes d. h. ihm wieder zu achtunggebietender Selbständigkeit unter den Völkern verholfen. In Ps. 132., wo das Horn ein Gegenstand der Verheißung ist, konnten wir darunter unmittelbar den Zemach verstehen; hier wo der D. aus seiner Gegenwart heraus redet, ist das wenigstens nicht der Sinn, den er mit den Worten verbindet. Was nun folgt, ist Apposition zu **וַיְהַרְרֵם קַרְנוֹ לְעַמּוֹ**: er hat erhöht ein Horn seinem Volk — Lob (wir sagen: zu Lob vgl. neuest. *εὐχὴ ἑναιον*) allen seinen Frommen, den Kindern Israel, dem ihm nahe stehenden Volke. Andere, wie Hgst., nehmen **וַיְהַרְרֵם** als zweites Obj., aber **וַיְהַרְרֵם** läßt sich nicht sagen. Israel heißt **עַם קָרְבּוֹ** das Volk seines Nahen (neutr.) = seiner Nähe (Köster), wie Jerusalem Koh. 8, 10 **קָרוֹב לְעַמּוֹ** für **קָרוֹב לְעַמּוֹ** (Ew. §. 287^{ab}). Es konnte auch nach Lev. 10, 3 gesagt werden **עַם קָרְבּוֹ** das Volk derer die ihm nahe sind (wie Trg. übers.). Beidemale ist **עַם** Regens, wie wol auch **וַיְהַרְרֵם** in **וַיְהַרְרֵם** Zach. 13, 7., was nicht mit Rückgang auf die abstractive Grundbed. von **מַטִּיר** Mann meiner nahen Gemeinschaft zu bed. braucht, sondern auch nach Ew. a. a. O. (vgl. oben zu 143, 10. 78, 49) Mann meines Nächsten d. i. mein nächststehender Mann bed. kann. Die Hauptform von **עַם** wird in der Regel **עַם** vocalisirt. Um so unnöthiger ist, mit Olsh. Hupf. die Verbindung als adjectivische für **עַם קָרִיב לִי** zu fassen; eher könnte man es mit Hitz. nach AE. als appositionelles (einem Volke seinem nahen d. i. dem ihm nabestehenden) ansehen. Wir haben hier aber ein Beispiel der im Hebr. weitgreifenden genit. Unterordnung statt appos. Beiordnung: *populo propinqui sui*, wobei *propinqui* auf *propinquum* = *propinquitas*, aber auch auf *propinquus* (gleichs. Volk von der Art eines ihm Nahen) zurückgehen kann. So heißt Israel nach Dt. 4, 7. Im Bewußtsein der Hoheit, die in diesem Namen liegt, tritt das Volk des heilsgeschichtlichen Gottes in diesem Ps. als Chorag aller Creaturen auf und stimmt ein von Himmel und Erde nachzusingendes Halleluja an.

PSALM CXLIX.

Halleluja dem Sieges-Gotte seines Volkes.

HALLELUJA.

- 1 Singet Jahve ein neues Lied,
Seinen Lobpreis in der Gemeinde der Frommen.
- 2 Es freue sich Israel seines Erschaffers,
Zions Kinder mögen jubeln ob ihres Königs.
- 3 Sie mögen loben seinen Namen mit Reigen,
Mit Pauk' und Cither ihm musiciren,

- 4 Denn Gefallen trägt Jahve an seinem Volke,
Schmücket Demütige mit Heile.
- 5 Es frohlocken Fromme in Herrlichkeit
Jauchzen auf ihren Lagern.
- 6 Hochgesänge Gottes füllen ihre Kehle
Und ein zweischneidig Schwert führt ihre Hand,
- 7 Zu vollstrecken Rache unter den Nationen,
Bestrafungen unter den Völkern,
- 8 Zu binden ihre Könige mit Ketten
Und ihre Vornehmsten mit Eisenfesseln,
- 9 Zu vollstrecken an ihnen geschriebenes Recht —
Glorie ist für alle seine Frommen,
Halleluja.

Auch dieser Ps. erklärt sich, wie wir schon zu Ps. 147 sahen, aus der ezra-nehemianischen Wiederherstellungszeit. Das neue Lied, zu dem er aufruft, hat Israels über die Völkerwelt erlangte Obmacht zum Inhalt. Wie 148, 14 dies daß Jahve seinem Volke ein Horn erhöht hat יָהוָה יָרָם לְיִשְׂרָאֵל קֶרֶן heißt, so heißt hier 149, 9 dies daß Israel an den Völkern und ihren Machthabern Rache übt יָהוָה יָרָם לְיִשְׂרָאֵל קֶרֶן — der Verf. beider Ps. ist der gleiche. Die Väter meinen, es sei hier profetisch von den maccabäischen Kämpfen und Siegen die Rede. Aber der Ps. erklärt sich satzsam aus dem neugestärkten nationalen Selbstbewußtsein der Zeit nach Cyrus. Der Standpunkt ist ungef. der des B. Esther. Die neuest. Geistessgemeinde kann nicht so beten wie hier die alttest. Volksgemeinde. In dem Wahne ihn ohne geistliche Umdeutung nachbeten zu können ist Ps. 149 die Parole der abscheulichsten Verirrungen geworden. Caspar Scioppius entflammte mittelst dieses Ps. in seinem *Classicum belli sacri*, welches, wie Bakius* sagt, nicht mit Dinte sondern mit Blut geschrieben ist, die römisch-katholischen Fürsten zu dem dreißigjährigen Religionskrieg. Und innerhalb der protestantischen Kirche schürte Thomas Münzer mittelst dieses Ps. den Bauernkrieg. Man sieht, daß der Christ sich einen solchen Ps. nicht unmittelbar aneignen kann, ohne die apostolische Mahnung *τὰ ὄπλα τῆς σιναίας ἡμῶν οὐ σαρκικά* (2 Cor. 10, 4) zu verleugnen. Der christliche Beter wird also den Buchstaben dieses Ps. in den Geist des N. B. umsetzen, der christliche Ausleger aber hat den zeitgesch. Wortsinn des alttest. Schriftstücks zu ermitteln.

V. 1—5. Eine Zeit, in welcher die Gemeinde sich verjüngt und ihrer Endgestalt näher rückt, treibt mit innerer Nothwendigkeit auch neue Lieder hervor. Eine solche neue Zeit ist jetzt für die Gemeinde der Frommen, für das seinem Gotte und väterlichen Glauben treugebliebene Israel angebrochen. Der Erschaffer Israels (יְהוָה Plur. mit Pluralsuff. wie יְהוָה Iob 35, 10. יְהוָה Jes. 54, 5 vgl. יְהוָה Iob 40, 19., nach Hupf. Hitz. vgl. Ew. §. 256^b Ges. §. 93, 9 Sing., aber *aj, ajich, an* sind überall wirklich Pluralsuff.) hat gezeigt, daß er auch Israels Erhalter ist und der König Zions, daß er Zions Kinder nicht auf die Dauer unter fremder Herrschaft lassen kann und das Seufzen der Exulanten erhört hat (Jes. 63, 19. 26, 13). Darum soll die von ihrem Gott und König von neuem angeeignete Gemeinde ihn, dessen Name jetzt von neuem aus ihrer Geschichte hervorleuchtet, mit Festtanz, Aduffe und Cither feiern. Denn (wie nun der bisher nur angedeutete Anlaß ausgedrückt wird) J. hat Gefallen an seinem Volke, sein Zorn ist gegen seine Gnade nur wie ein verschwindendes Moment (Jes. 54, 7 f.). Die folg. Futt. besagen gegenwärtig vor sich Gehendes.

יְצַוִּים ist, wie häufig, Bez. der *ecclesia pressa*, welche bisher geduldig dul-
dend der göttlichen Selbstthat ihrer Erlösung entgegenharrte. Nun
schmückt er diese mit יְשׁוּעָה Hilfe gegen, Sieg über die feindliche Welt,
nun frohlocken Fromme, bisher geknechtet und geschmäht, בְּכָבוֹד in Eh-
ren oder ob der Ehre, die ihnen vor aller Welt vindicirt und neuverliehen
ist (ז des Grundes oder, was bei der Nacktheit des Ausdrucks wahrschein-
licher, des Zustandes und der Stimmung¹⁾), sie jauchzen auf ihren Lagern,
auf denen sie bisher in Klagen über die Gegenwart (vgl. Hos. 7, 14) sich
ergossen und sehnstüchtig nach einer besseren Zukunft schmachteten (Jes.
26, 8), denn das Nachtlager ist der Ort des Selbstgesprächs 4, 5., die da
vergossenen Thränen 6, 7 sind für Israel in Jauchzen verwandelt.

V. 6—9. Der Blick richtet sich hier in die Zukunft. Das Volk der
Gegenwart ist in seinem Gott wieder zu hohem Selbstbewußtsein, zum
Bewußtsein seiner Bestimmung, die ganze Völkerwelt dem Gotte Israels
zu unterwerfen, gelangt. Angesichts der erlebten Wiedererhebung ist ihre
Kehle voll Jahve erhebender Worte und Lieder (יְהוָה יִרְמָה Plur. von יָרָם
oder nach a. LA יָרַם 66, 17) und als Knechte dieses Gottes, des Erbherrn
aller Heiden (82, 8), halten sie in der Hand mehrmündiges d. i. mehr-
schneidiges Schwert (s. oben S. 540), um in den Kampf für die wahre Re-
ligion zu ziehen, wie es nicht lange nachher wirklich die Maccabäer tha-
ten, ταῖς μὲν χερσὶν ἀγωνιζόμενοι, ταῖς δὲ καρδίαις πρὸς τὸν θεὸν εὐχό-
μενοι 2 Macc. 15, 27. Der Sinn von 9^a wird ein anderer, je nachdem man
diese Zeile dem Vorigen bei- oder unterordnet. Untergeordnet würde sie
den Vollzug des Blutgerichts an den Mitgeschleppten besagen und יָרַם
bezöge sich auf maßgebende Thatsachen wie Num. 31, 8. 1 S. 15, 32 f.
(Hitz.). Aber Hinrichtung der besiegten weltlichen Machthaber so unbe-
dingt in Aussicht zu nehmen ziemte am wenigsten dem religiösen Lyriker.
Ebenso wenig ist an das den cananäischen Völkerschaften zugeurteilte
Vertilgungsgericht zu denken, welches aus bes. Grunde auf diese lau-
tet. Faßt man 9^a als beigeordnet, so besteht das „geschriebene Recht“
in dem Vollzug der Unterwerfung, und dies empfiehlt sich durch die voll-
gültige Parallele Jes. 45, 14. Indes hat der D. bei כָּבוֹד nicht diese oder
jene Schriftstelle, sondern im Allgem. das Zeugnis des Gesetzes und der
Profetie im Sinne, daß alle Reiche Gottes und seines Christus werden
sollen. Unterwerfung (und allerdings nicht unblutige) ist das schrift-
mäßige מִשְׁפָּט, zu dessen Vollstreckung sich J. seines Volkes bedient.
Weil der Gott, der sich so zur Geltung bringt, Israels Gott ist, so ist diese
Unterwerfung der Welt יָרַם Glanz und Glorie aller ihm in Liebe Erge-
benen. Die Verherrlichung Jahve's ist auch die Verherrlichung Israels.

1) So (mit Prang, nicht „mit Heeresmacht“) ist auch μετὰ δόξης 1 Macc. 10,
60. 14, 4, 5 gemeint, s. Grimm zu d. Stellen.

PSALM CL.

Schluss-Halleluja.

1 Halleluja,

Lobet Gott in seinem Heiligtum,
Lobet ihn in seiner gewaltigen Veste!

2 Lobet ihn in seinen Machtthaten,
Lobet ihn nach der Fülle seiner Grösse!

3 Lobet ihn mit Hörnerschall,
Lobet ihn mit Harfe und Cither!

4 Lobet ihn mit Pauk' und Reigen,
Lobet ihn mit Saiten und Schalmel!

5 Lobet ihn mit hellen Cymbeln,
Lobet ihn mit schmetternden Cymbeln!

6 Alles was Odem hat lobe Jäh,
Halleluja.

Der Aufruf, Jahve יהוה 149,3 zu loben ergeht hier von neuem v. 4., aber mit Herbeiziehung aller Instrumente, und nicht an Israel blos, sondern an jegliche Seele.

V. 1—5. Die Synagoge zählt nach Ex. 34,6f. dreizehn göttliche Attribute (שלוש עשרה כבודים), denen nach Kimchi's Bemerkung das dreizehnmalige הלל dieses Ps. entspricht. Es ist aber wahrscheinlicher, daß im Sinne des D. das von Halleluja's umfangene zehnmalige הלל bedeutsam ist, denn die Zehn ist die Zahl der Abrundung, der Vollendung, der Abgeschlossenheit, der erschöpften Möglichkeit. Die Ortsbestimmungen v. 1 verhalten sich attributiv zu Gott und bezeichnen den himmlischen, jenseitigen als Gegenstand des Lobpreises; קדש (dessen möglicherweise örtlichen Sinn קדש קדשים und קדש קדשים des Stiftszelts und Tempels erweisen) ist hier der himmlische קדש וקדש die von Gottes Allgewalt gespannte und von Gottes Allgewalt (68,35) zeugende Veste nicht nach ihrer der Erde zugewandten Vorderseite, sondern nach der der himmlischen Welt, welche sie von der irdischen abgrenzt, zugewandten Kehr- oder Innenseite. Das 3. und 4. הלל gibt zum Gegenstande zugleich den Grund des Lobpreises: die Erweisungen seiner גבורה d. i. seiner allesüberwindenden Stärke und die Fülle seiner Größe (גדל = גדול) d. i. seine absolute unendliche Größe. Das 5. und 6. הלל zieht in das Concert zu Gottes Lobe das Widderhorn שופר, dessen Name misbräuchlich auch Name der metallenen חצצרת wurde (s. zu 81,4) und die zwei Arten der Saiteninstrumente (s. 33,2): Nabla (d. i. Harfe und Lyra) und Kinnor (Cither), das ψαλτήριον und die κιθαρα (κίθαρα). Das 7. הלל fordert zu Festreigen auf, dessen begleitendes Hauptinstrument das דuff (arab. duff, span. aus dem Maurischen adufe) oder Tambourin ist. Das 8. הלל zieht Saitenspiel im weitesten Umfang מנין (vgl. 45,9) v. מנן, syr. menin, und die Hirtenflöte קנב (mit נ raphe = קנב) heran, das 9. und 10. die zwei Arten von Castagnetten (קנב קנב Verbindungsform v. קנב קנב Sing. קנב): die klei-

neren hellklingenden und die größeren tiefer tönenden lärmenderen (vgl. *κύμβαλον ἀλαλάζον* 1 Cor. 13, 1), wie mit Schultens Pfeifer Burk Köster u. A. צלצלי שָׁמַע (Pausalform v. שָׁמַע = שָׁמַע wie סָחַר Dt. 27, 15 u. ö. v. סָחַר = סָחַר) und צלצלי תְּהִיָּה zu unterscheiden sein werden.

V. 6. Der Aufruf zum Lobpreis erging bisher an Unbenannte, aber wie die gehäuften Instrumentnamen zeigen vorzugsweise an Israel. Nun verallgemeinert er sich auf „die Gesamtheit des Odems“ d. i. alle die Wesen, welche von Gott mit נְשָׁמָה הַיִּימִים begabt sind d. i. auf die ganze Menschheit.

Mit diesem volltönenden Finale endet der Psalter. Wie auf fünf Stufen emporgestiegen schwebt er in diesem Schlußpsalm auf der seligen Höhe des Endes, wo, wie Gregor von Nyssa sagt, alle Creatur, nachdem die von der Sünde angerichtete Zertrennung und Verwirrung hinweggethan, harmonisch zu Einem Reigen (*εἰς μίαν χοροστασίαν*) geeinigt und der Chor der Menschheit mit dem Engel-Chor concertirend zu Einer Cymbel göttlichen Lobes geworden und Gotte dem Triumphator (*τῷ τροπαιοσίτῳ*) das schließliche Epinikion zujauchzen wird. Einer besonderen Schlußberacha bedarf es nun nicht. Dieser ganze Schlußpsalm ist eine solche. Nicht einmal eines נְשָׁח (106, 48 vgl. 1 Chr. 16, 36) bedarf es. Das הללויה schließt es in sich und überbietet es.

Excurse von J. G. Wetzstein.

I. Die Symbolik des Waschbeckens und des Schuhs.

Zu Ps. 60, 11 (S. 390 f.).

Die nächstliegende Erklärung der Worte *Moab ist mein Waschgefäß und auf Edom werfe ich meinen Schuh* scheint mir nach heutiger Anschauung in Syrien die zu sein: Moab ist das Gefäß, in dem ich Gesicht und Hände weiß wasche d. h. das Land und Volk, in dem ich mir (durch seine Besiegung) Glanz und Ruhm erwerbe, und Edom entwürde ich zum Orte, wohin ich meine ausgezogenen Schuhe werfe¹ d. h. ich lasse Edom die demütigendste Behandlung, die eines Heloten, widerfahren. Der selbe Sinn bleibt, wenn sich der Dichter Edom als eine Person gedacht hätte, auf welche er zur Beschimpfung seinen Schuh wirft. Es ist wol nicht zweifelhaft, daß sich diese beiden ersten Versglieder auf eine — je nach der Auffassung des ganzen Psalms — entweder schon vollendete, oder als nahe bevorstehend gedachte Besiegung der zwei Völker beziehen, da von einer solchen mit Sicherheit das dritte Versglied bezüglich der Philister spricht, man mag nun *הרריצרי* vom Feldgeschrei (wenn der Kampf bevorstehend) oder vom Rachegeschrei (nach der Besiegung) verstehen. — Der prägnanten Dichtersprache genügt die Erwähnung des Wasch-

1) Im Altarabischen ist *نعل* sowol Singular als Collectiv; so wird es auch im Hebräischen sein und das Vorkommen des Duals spricht nicht dagegen. Die neuere Sprache hat noch das *nomen unitatis* *נעל*, aber die Beduinen vermeiden gerne beide Worte wegen des Anklanges an das ihnen schreckliche *نَعْنَع* „Fluch“, doch brauchen sie jenes, wo sie dieses meinen und sagen *‘alēh en-na’ āla* „über ihn der Schuh!“ (oder das Hufeisen, denn auch dieses bedeutet *na’ āl*) im Sinne „über ihn der Fluch!“ Darauf basirt sich auch das Sprichwort: *el-neled el-charā jegib li-ahēhuh en-na’ āla* „das schmutzige Kind bringt den Seinigen den Schuh“ d. h. das schlechte Kind bringt über die Seinigen den Fluch (vgl. Tantawi's *Traité* p. 119). Den *Na’ āl* findet man heutigentags fast nur noch bei den Nomaden und den *Karāwina* (Bewohnern der Wüstendörfer); er wird nebst den Riemen aus der frischen Haut eines geschlachteten oder gefallenen Kameels geschnitten, und noch feucht an den Füßen befestigt, damit er im Trocknen die Form derselben annimmt. Die syrischen Bauern tragen jetzt die eine Spanne hohe rothe oder gelbe *gezma*, eine Art Stiefel, und die ärmeren Städter die bis zum Knöchel reichende rothe *surmeia*, einen wirklichen Schuh, während die wohlhabenderen den gelben Unterschuh (*kalšin*) und den rothen Uberschuh (*bābüga*, coll. *bābüg* und *bawābig*) tragen. Diese 4 Fremdworte lassen auf einen ausländischen Ursprung der Sache schließen; doch mag die einfache *Surmeia*, welche auch *merkūb* (מרכוב) heißt, in den syr. und paläst. Städten uralte sein. Daß man bei den Hebräern unter *נעל* auch den wirklichen Lederschuh begriff, ist nach Amos 2, 6. 8, 6 kaum zweifelhaft.

gefäßes zur Vergegenwärtigung des dem Semiten so geläufigen Bildes „sich weiß waschen“ d. h. sich Ansehen verschaffen. Bei den arabischen Dichtern ist

die Metapher „sich im Blute der Feinde weiß waschen“ (بَيَّضَ وَجْهَهُ بَدْم) (الْعِدَا)

nicht selten. In der Sprache des gemeinen Lebens ist der بَيَّاضُ

الوجه (*candor faciei*) ein weiter Begriff, denn alles Gute und Schöne, was der

Mensch thut oder empfängt, macht sein Gesicht weiß (يَبْيِضُ وَجْهَهُ). Da nun

das Eine und Andere häufig ist, so hört man auch den Ausdruck sehr oft. Daß

auch bei den Hebräern die bildliche Redensart des sich Weißwaschens eine

weit ausgedehntere Anwendung fand, als es nach Ps. 51, 9 scheinen könnte,

sieht man aus Jes. 1, 16–18. Iob 9, 30 und Spr. 30, 12., und eine Besiegung der

Moabiter mußte wol einem israelit. Könige vor seinem Volke den بَيَّاضُ

الوجه verleihen. Entgegengesetzt ist der سَوَادُ الوجه (*nigror faciei*), welcher durch

alles Böse und Häßliche, was man thut oder leidet, bewirkt wird. Da schon

das Abschlagen einer Bitte, die mislungene Vermittlung zwischen Zankenden,

die Nichtannahme eines Geschenks, ja die Nichterwiderung des Grußes das

Gesicht des Bittenden, Vermittlers, Gebers und Grüßenden schwärzt (يَسْوَدُّ

وَجْهَهُ), so kommt es, daß man dem Ausdrucke, wie den Geschwärtzten selber

in einer syr. Stadt fast täglich begegnet; vgl. Burckhardt, Arab. Sprüchw. (Weimar 1834) p. 48 u. 49. Freytag, *Prov. arab.* Bd. III p. 239 (No. 1435 und No. 1436)²

und p. 534. — Das zweite Versglied anlangend, so ist der Schuh, als der ge-

meinste Theil der Bekleidung das Bild der Niedrigkeit und Verächtlichkeit und

ebensowenig, wie das obscene *charā* „Koth“, erwähnt man den Schuh, ohne

sich durch Hinzufügung der Worte: *agellak Allāh* „verherrliche dich Gott!“

dem Hörer gegenüber zu salviren. Das Sprüchwort *adall min en-naʿāl* „gemei-

ner als der Schuh“ findet sich bei Freytag, *Prov. arab.* Bd. I p. 514; damit

gleichbedeutend ist: *adall min el-hidā* ebend. p. 516. Zum ersten citirt Meidānī

zwei Dichterverse; der eine heißt: „die Wange der Kulēbitten unterzieht sich

leichter der beschimpfenden Berührung, als der Schuh“ (den die Füße in den

Schmutz treten), der andere ist: „Gewöhnt an langjährige Schmach fügen sie

sich leichter den Fußstritten, als der Schuh.“ Hierher gehört auch: *jā ḥab-*

baḡā el-muntaʿlimūna kiāmā (bei Freytag Bd. III p. 513) „o wie schön ist es,

sich die Schuhe stehend anzuziehen“ d. h. mit dem Pöbel zu verkehren, ohne

sich selbst gemein zu machen.³ Wenn es schon ein Schimpf ist, mit dem Schuh

zusammengestellt zu werden, so ist es ein noch größerer, mit ihm geschlagen

zu werden. Vor einem Feinde gewarnt, ruft der Araber, um die größtmögliche

2) Das Wort *Sawād* hat Freytag hier irrig durch *opes* übersetzt. Das Sprüchwort heißt: Misgeschick über Misgeschick macht das Herz blind d. h. brioht den

Lebensmut und die Thatkraft. In Damask sagt man: الطَّرَقَ يَعْتَى القلب „die Armut macht das Herz blind.“

3) Die von Meidānī hierzu gegebene Anekdote ist einer jener schlechten Witze, wie sie die Araber zu einer Menge ihrer Sprüchwörter haben.

Geringschätzung dieses Feindes auszudrücken: *bâbügi 'alâ ra'suh*⁴ „mein Schuh auf seinen Kopf!“ d. h. es bedarf nur einiger Schläge mit meinem Schuh, um seiner loszuwerden. Ein entlassener schlechter Diener läßt seinen Herrn um Wiederannahme bitten und dieser antwortet dem Vermittler: *jegt wa-ja'chođ surmeiati 'alâ kafâh* „er komme wenn er meinen Schuh auf den Kopf haben will“, d. h. ich würde ihn auf die schimpflichste Weise wieder fortjagen. Der Chalife Mutewekkil ließ den Imân Ahmed (ibn Hanbal) ersuchen, für ein Mädchen seines Palastes zu beten, welches die fallende Sucht hatte; der Imâm zog den Schuh (*na'âi*) aus, gab ihn dem Boten und sagte: Geh, setze dich zu Häupten des Mädchens und sprich: „Ahmed läßt dich fragen, ob du aus diesem Mädchen fahren, oder mit diesem Schuh siebenzig aufgezehlt haben willst?“ Der Bote that, wie ihm gesagt und der böse Geist (*el-mârid*) antwortete durch den Mund des Mädchens: „Ich gehorche! Hätte mir Ahmed befohlen, den 'Irâk zu verlassen, so würde ich es thun.“ Und er fuhr aus und floh und das Mädchen wurde gesund u. s. w. (HSS. der kön. Bibl. in Berlin, Sect. Wetzst. II. No. 355, Fol. 113^a). Von einem schlimmen, durchtriebenen Menschen sagt man in Damask sprüchwörtlich: *đarab es-Sêţân alf bâbüga* „er schlug den Satan tausendmal mit dem Schuh“ d. h. der Satan war sein Schüler, blieb aber seinem Meister gegenüber ein solcher Stümper, daß ihn dieser auf die verächtlichste Weise behandelte, durch die gemeinste Strafe heranzubilden suchte. Ein anderes damascener Sprüchwort heißt: *el-gehennam bën el-bawâbig* „die Hölle ist unter (inter) den Schuhen.“ Das Empfangszimmer der städtischen Häuser ist zweitheilig: der bei Weitem größere Theil ist mit Teppichen und Diwanen belegt und hier sitzen die Gäste; der kleinere, *'ataba* genannte Theil ist um eine bis drei Stufen niedriger und hier stehen die Diener, Slaven und alle geringgeschätzten Leute, die sich nicht unterstehen hinaufzu- steigen; hier stehen auch die Ueberschuhe der Obensitzenden. Das Sprüchwort bedeutet nun, daß das Gefühl, ungeehrt und verurtheilt zu sein, an dem Orte stehen zu müssen, wohin die Andern ihre Schuhe stellen, der Höllepein gleichkommt.⁵ Dieses Sprüchwort scheint mir die erste der beiden oben als möglich bezeichneten Erklärungen von Ps. 60, 10^b zu illustriren, während zu Gunsten der andern an jene Verfügung des *el-Hâkim bi'amr-Allah* erinnert werden kann, wornach in Syrien und Aegypten die Christen hölzerne Kreuze und die Juden Holzschuhe an ihre Hälse hängen mußten, die nicht einmal im Bade abgenommen werden durften. Daß es dabei einzig auf Beschimpfung abgesehen war, geht aus den weiteren Punkten jener Verfügung hervor, nemlich daß beide Theile nur schwarze Turbane tragen, nicht auf Pferden sondern nur auf Eseln ohne Satteldecken reiten, keine moslemischen Diensthofen haben durften u. s. w. (HSS d. kön. Bibl. in Berl. Sect. Wetzst. II. No. 351, Fol. 167^r). Die Annahme mehrerer Exegeten, daß unter dem Werfen des Schuhs

4) Statt *bâbügi* sagt man auch *surmeiati*, und auf dem Lande immer *gezmati*. Diese prahlerische Phrase ist unter dem gemeinen Volke sehr häufig, doch habe ich sie niemals wirklich sehen.

5) Die Araber sind bekanntlich für nichts so empfindlich, wie sie es für äußere Auszeichnung sind, und die Worte des Dichters Abû Farrâs: „*lanâ es-şadr au el-ğabr*“ „wir verlangen den Ehrensitz oder das Grab“ sind jedem Araber aus der Seele gesprochen.

auf Edom die Besitzergreifung desselben zu verstehen sei, halte ich für unrichtig. Hitzig bemerkt in seinen Psalmen (Bd. II p. 33) zu ihrem Gunsten: der Schuh gelte als Symbol der Sache, die einen Herrn hat, denn man sage von einer Geschiedenen: „sie war mein Schuh und ich zog ihn aus“ (Burckhardt, Beduin. p. 91), ihn ausziehen bedeute also sich eines Eigentums begeben, laut Dt. 25, 9. Ruth 4, 7 f, und ihn auf Etwas werfen besage: davon Besitz ergreifen. Hier muß ich zunächst constatiren, daß das Citat aus Burckhardt eine Redensart ist, von welcher Variationen vorkommen. Das wegwerfende Bild des Schuhs braucht nur der Pöbel, und auch der nur dann, wenn er durch beleidigende Vorwürfe gereizt, oder von Haß gegen die Geschiedene oder deren Familie erfüllt ist. Der Hauranier sagt in diesem Falle Vorwürfen gegenüber: *šōbī wa-šalaḥtuḥ* „mein Hemde wars, und dieses habe ich ausgezogen.“ Ein Vater oder Bruder, der seine als Jungfrau verführte Tochter oder Schwester getödtet hat (was Landessitte ist), weist fremde Vorwürfe mit der stehenden Phrase zurück: *išbaʿī wa-ḡaṭaʿtuḥ* „mein Finger wars, und den habe ich abgeschnitten“, oder: *išbaʿī wa-ʿāḥ, ḡaṭaʿtuḥ* „mein Finger wars, und dieser wurde schadhafte; ich schnitt ihn ab“, d. h. es war mein Fleisch und Blut, kein fremdes, wozu also mich zur Rede setzen? Aber auch die beiden Bibelstellen sind jener Erklärung wenig günstig. In Dt. 25, 9, wo die verschmähte Wittve ihrem Schwager den Schuh auszieht und ihm ins Gesicht speit, will sie ihn einfach beschimpfen. Ginge mit dem Schuh das Selbstbestimmungsrecht auf sie über, so mußte, da sie sich dasselbe nicht selber nehmen kann, der Akt des Schuhausziehens nicht von ihr, sondern von ihm geübt werden, und wenn der Mann von da ab der Barfüßler hieß, so würde dieser Beiname keine Brandmarkung mehr sein, was er doch augenscheinlich sein soll, sondern bedeutete weiter nichts als den Besitzlosen, was keinen Sinn hätte. Das Schuhausziehen will hier aber gewiß sagen: Wie du den verstorbenen Bruder und seine Wittve verachtest, so müsstest du jenen Verachteten und Elenden gleichen, denen das schlechteste Kleidungsstück, der Schuh, fehlt und die auf dem scharfen und erhitzten Gestein, in Schnee, Regen und Koth barfuß gehen müssen. Sehr verschieden von dieser Stelle ist Ruth 4, 7. 8. Hier überreicht ein Mann seinen Schuh einem andern Manne, allerdings zum Zeichen der Uebertragung einer Berechtigung, ohne daß jedoch der unreine Schuh als solcher das Symbol des Eigentums überhaupt wäre. Dafür werden sich keine Belege finden. Vielmehr ist seine Ueberreichung nur das sichtbare Zeichen des Aktes der Uebergabe und Uebernahme (des *testim* und *tesellum*), durch welche Verkauf, Tausch, Verzicht oder Schenkung eine zu Recht bestehende Thatsache wird (לָקַחְתִּים בַּלֶּבַי). Wählte man dazu ein Kleidungsstück, weil man sich damit eines wirklichen Besitzes scheinbar entäußerte, so konnte dies auch ein anderes Stück sein; darf man aber von dem einfachen Anzuge der heutigen Bewohner Haurans und des gesammten Ostjordanlandes auf den des bibl. Altertums schließen, so würde häufig, besonders auf dem Lande außer dem Schuh nur noch der Mantel disponibel geblieben sein, und auch diesen wird man in der heißen Jahreszeit nicht immer bei sich gehabt haben, abgesehen davon, daß für die Wahl des Schuhs noch seine Verächtlichkeit sprach, welche besagte, daß man sich von dem entäußerten Objekte leicht trenne und es dem Andern von Herzen gönne.

II. Ueber die *vīol Baḥān* 1 Mac. 5, 4.

Zu Ps. 80 (S. 590. Anm. 1).

Die *vīol Baḥān* waren ein kleiner Volksstamm, Namens בְּנֵי בַּחָן. In den arabischen Geschlechtsregistern ist das Wort بَيَّان als Männername nicht selten, auch der *Kāmūs* hat unter ابو علي بن بَيَّان einen appellative Bedeutung ist die der Eigennamen فَيصَل und قَارِق, nämlich *discernens seu ratione seu gladio*. — In Betreff der Wohnsitze der *Benī Baijān* läßt sich daraus, daß Judas für die ihnen wegen Straßenräubereien zugedachte Züchtigung die beste Gelegenheit fand, als er die Edomiter im 'Araba-Thale überfallen und geschlagen hatte, der Schluß ziehen, daß sie in der Nähe frequenter Landstraßen beim 'Araba-Thale hausten. Ein wichtiger Knotenpunkt der dortigen Straßen ist der wasserreiche und in den Annalen des Islam vielgenannte *Ġamr*-Brunnen (الغَمْر) an der Westseite der 'Araba, zwei Karawanenmärsche nördlich von *Aila* und gleichweit vom Ruinenorte *Soğar* im SW. des toten Meeres abgelegen, denn hier schneidet die von *Aila* nach Hebron und Jerusalem führende Straße mit derjenigen, welche von Aegypten nach Petra und östlicher führte. Die von *Aila* nach *Gazza* gehenden Karawanen berührten *Ġamr* zwar nicht, da sie, wie noch heutigentags, schon südlicher die westlichere Richtung einschlugen, aber sie mußten immer bei den Tränken des *Wādī el-Lahjāna* Halt machen, die kaum 10 Stunden SW von *Ġamr* liegen, blieben also gleichfalls innerhalb der Machtsphäre der Räuber, wenn diese das Gebirg bewohnten, welches zwischen *Ġamr* und jenem *Wādī* liegt. Dieses Gebirge aber heißt *Gebel el-Baijāna* (جبل البَيَّانَة), was gleichbedeutend ist mit *Gebel Benī Baijān*, denn seitdem die arabische Sprache für das *Gentile* den Plural auf *ūn* und *īn* außer Gebrauch gesetzt hat, bildet man von البَيَّانِي „der Baijānit“ die البَيَّانَة „die Baijāniten“⁷. Burckhardt (Reisen in Syr. übers. v. Gesenius p. 735 f.), von 'Ain eṣ-Ṣādiqa am Nordende des 'Serāh-Gebirgs nach Aegypten aufbrechend, passirte die 'Araba südlich von *Ġamr*; seine hierher gehörige Mittheilung lautet: „Wir passirten das 'Araba-Thal in 1½ Stunde; der uns gegenüberstehende Berg schien der höchste der ganzen Kette zu sein, so weit ich nördlich und südlich sehen konnte. Er heißt

6) Gewöhnlich *Ġamr el-'Arabāt* genannt zum Unterschiede von einer andern gleichnamigen Tränke und Straßenstation zwischen *Ma'an* und *Tēma*.

7) Am meisten liebt das *Gentile* bekanntlich den gebrocheneu Plural z. B.

البجوابرة (vom Sing. جَابِرِي) „die *Benī Gābir*“ (Burckhardt, Syr. p. 680), الصوالكة (v. Sing. صَالِكِي) „die *Benī Sālik*“ (ebend. p. 744); vgl. dazu البقَادِسَة, البَوَالِغَة, البَعْنَاطِكة die Jerusalemer, Beiruter, Antiochier. Analoger Weise erwartete man von البَيَّانِي einen Plural البَيَّانِيَّة; aber ein solcher ist aus phonetischen Gründen nicht möglich und deshalb nennt man auch die بني سَيَّال

Gebel Beyâne, **جبل بيّانه**, und ist von vielen breiten Wadi's durchschnitten; indessen ist jene Kette nicht halb so hoch, als die östlichen Berge. In $1\frac{1}{2}$ St. erreichten wir den Gipfel der Hügel — —.“ Vor *Beyâne* fehlt bei Burckhart der Artikel; vielleicht wurde ihm das Gebirg von Einigen seiner Gefährten *G. Beyân* „Gebirg der (*Beni*) *Baijân*“ und von Anderen *G. el-Beyâne* „Geb. der Baijaniten“ genannt, so daß er die Artikellosigkeit des einen und die Wortbildung des andern für das Richtigere hielt. Einer jener breiten Wadi's, vielleicht der, an welchem die von Judas zerstörte Veste lag, heißt nach Robi-

sons Palaest. I p. 328 „der Wadi der *Baijaniten*“ (**وادي البيّانة**). Hierher gehört auch eine Angabe im geographischen Lexicon des *Abū 'Obeid el-Bekri* († 487 der Higra), welche Juynboll in Bd. IV p. 416 seiner Ausgabe des **كتاب**

بيّان بالفتح والتشديد leider unvollständig wie folgt mittheilt: موضع مجاور للغمر الح

Baijân mit doppeltem *a* und verdoppeltem Jod ist eine Oertlichkeit in der Nachbarschaft von *Gamr* u. s. w.“ Wahrscheinlich

stand in der von Bekri benutzten Originalschrift **جبل خربة بيّان** oder **جبل**

بيّان (die Ruine der *Baijân*, oder das Gebirg der B.); Bekri aber, in **بيّان** nicht den Eigennamen eines Volks, sondern den einer Oertlichkeit vermuthend, substituirte dem vorstehenden **خربة** oder **جبل** das einmal stereotyp gewordene **مَوْضِع**, mit welchem jene Compileren wo möglich Alles bezeichnen.

(einen Stamm in der Trachonitis) nur **السِّيَّالَة** und nicht **السِّيَّائِلَة**. Auch würde sich aus einem Plural **بيّانَة** nicht mit Sicherheit auf einen Sing. **بيّانِيّ** schließen lassen, da das **ن** der Endsilbe im Plur. fract. der Gentilia sehr oft Servilbuchstabe ist z. B. in **البَيَّائِنَة** (vom Sing. **الْبَيْتِيّ**) „die *Beni Leif*“ (Burckh. Syr p. 719), **الغَوَارِنَة** (v. S. **الْغَوَرِيّ**) „die *Gôr*-Bewohner“ (Burckh. p. 660); vgl. dazu **الصُّوَرِيّ** und **الْحِمَصِيّ** (vom S. **الصُّوَرَة** und **الْحِمَاصَة**) „die Einwohner von *Emesa* und *Tyros*.“ Da die Form **فَعَالَة** ein sehr beliebtes Collectiv von

فَعَال geworden ist (vgl. *ḥassāda* die Schnitter, *reggāda* die Einärnter, *derrāsa* die Drescher, *keijāla* die Getreidevermesser, *tarrāba* die Erdarbeiter, *lebbāna* die Ziegelstreicher u. s. w.), so liegt es nahe, dem Collectiv *Baijāna* einfach den Namen des Stammvaters *Baijân* als Singular unterzuschieben; doch ist diese Annahme unnöthig, da auch bei andern Wortbildungen das **ي** der Nisba im Collectiv verschwindet;

vergl. **العَزَرَة**, **الْكَسَنَة**, **السَّبْعَة**, **الْفَرَجَة**, Alles Namen von Wanderstämmen, deren Singulare **عَزَرِيّ**, **كَسِنِيّ**, **سَبْعِيّ**, **فَرَجِيّ** lauten.

III. Ueber den Vogelnamen דָּרִי.

Zu Ps. 84, 4 (S. 525).

Saadia Gaon erklärt דָּרִי durch das arabische دُرِّيَّة, ein Wort, an dessen Richtigkeit man gezweifelt hat. Es ist jedoch vollkommen richtig, denn in Syrien und Palästina heißt der gemeine Sperling دُرِّي dārī, wovon das *Nomen unit.* دُرِّيَّة. Das Wort ist zurückzuführen auf دُور, den Plural von دَار „das Gehöfte“ und bedeutet eigentlich „in den Gehöften befindlich oder wohnhaft“; so bringt der *Kānūs* (unter دَار) die Redensart مَا يَه دُرِّي (von einer verödeten Ortschaft gebraucht) „es ist kein Gehöfte bewohnendes Wesen drin“, wo wir sagen würden „keine lebende Seele“. In dieser Redensart wechselt es beliebig mit den synonymen دَيَّار, دَيَّارِ und دَيَّور, die gleichfalls Denominativa von دَار sind.

Das Wort *Dārī* ist eine recht charakteristische Benennung des Sperlings, welcher in ungeheuren Völkern die Dörfer bewohnt, wo ihn das anstehende und auf den Tennen im Freien liegende Getreide die eine Hälfte des Jahres mästet, während er in der andern in den Höfen der Häuser Nahrung findet. Er nistet in den Wänden, indem er zwischen den Luftziegeln den Lehm herausgräbt. Weil diese Löcher den Mauern schaden, so werden sie alljährlich einmal verstopft, wobei die ausgenommenen Vögel immer eine reiche Mahlzeit geben, die einzige übrigens im Jahre, denn mit der Sperlingsjagd gibt sich Niemand ab.

Eine andere Frage ist, ob der *Derôr* auch wirklich dem *Dārī* entspricht? Unmöglich wäre dies, wenn das in Ps. 84, 4 u. Spr. 26, 2 mit *Derôr* verbundene *Sippôr*, wie man annimmt, den Sperling bedeutet. Saadia muß also צִפּוֹר anders erklären. Aber ist denn צִפּוֹר der Sperling? Kann ein Wort, womit die Bibel fast alle Arten von Vögel bezeichnet, der Name einer besondern Species sein? Auch seine Zusammenstellung mit dem arabischen عَصْفُور, von welchem es allerdings nur dialektisch verschieden ist, unterstützt jene Annahme nicht, denn dieses ist ein Kollektivname für die ganze Masse der kleinen zwitschernden und singenden Vögel, neben welchem die einzelne Species noch ihren besonderen Namen haben muß. Daß man in Syrien selten von einem anderen 'Osfür als dem Sperlinge etwas sieht und hört, kommt daher, daß sich dieser dort übermäßig vermehrt hat, während das abgeholzte und mit Raubvögeln angefüllte Land an Singvögeln aller Art sehr arm geworden ist. Entspricht aber der *Sippôr* dem 'Osfür in diesem Sinne, so könnte der *Derôr* wol der *Dārī* sein. Die Schwalbe, an welche man gewöhnlich denkt, hat ihren Namen, und die wilde Taube, welche Andere im *Derôr* vermuthen, paßt nicht zu Spr. 26, 2.

Die Etymologie des Wortes *Derôr* ist dunkel. Bedeutet es den Sperling, so wird es wol ein sogenanntes Primitiv sein, wenigstens liegt es dann näher, das syro-arabische *Dārī* für ein durch spätere Unterstellung einer durchsichtigeren Etymologie verderbtes *Derôr*, als dieses für eine defectiv geschriebene und darum irrig punktirte פִּצְלוּל - Form (etwa wie פִּרְרִי) von der Wurzel דָּרר zu halten.

IV. Ueber die landwirthschaftliche Bedeutung des Wortes מַעְנָה.

Zu Ps. 129, 3 (S. 712) vgl. zu Ps. 65, 11 (S. 409 f.).

Das Wort מַעְנָה, arabisch مَعْنَاة, bedeutet einen Streifen Ackerland, den der Pflüger auf Einmal in Angriff nimmt, an dessen beiden Enden also das pflügende Gespann immer anhält, sich umwendet und eine neue Furche beginnt. Die Länge der *Ma'nâh* ist mithin gleich der Länge der Furchen. Da der gewöhnliche palästinische Stier kleiner und schwächer als der unsrige ist, und unter dem Joche, das seinen Nacken beschwert und seinen Hals beengt, leicht ermüdet, so muß man ihn durch häufiges Ruhen wieder zu Kräften kommen lassen. Dies geschieht immer bei Beendigung einer Furche, wo der Bauer den ungefügten Pflug aus der Erde heben und umwenden, wo er mit dem *Jâ-bûl* (יָבֹול, einem eisernen Schäufelchen am untern Ende des Ochsensteckens) die feuchte Erde abstreifen und die gelockerten Keile und Ringe wieder festklopfen muß, während dessen das Gespann ausruhen kann. Daher macht man auch die Furchen nicht lang. Ist der Acker unter 200 Schritte lang, so bildet er nur Eine *ma'nâh*; wenn sich aber in ebenen Gegenden die langen Parzellen (*sihâm* vom Sing. סִיחָם) der einzelnen Ackerbauern eines Dorfs oft fast $\frac{1}{2}$ Stunde weit hinziehen, so ist der Pflüger genöthigt, seine Parzelle in mehrere

מַעְנֵי (מַעְנָה) abzutheilen, deren jede für sich gepflügt wird. In die Breite lassen sich nämlich die Furchen nicht ziehen, weil die Parzellen meist allzuschmal sind und weil die schon bestellten Aecker der beiden Feldnachbarn dadurch geschädigt würden, denn die Feldgrenzen (*kudûd* vom Sing. קֹדֶד) werden nicht, wie bei uns, durch Ränge, d. h. durch breite Rasenstreifen gebildet, sondern nur durch vereinzelte Steinhäufen, von denen zwischen je 2 Feldern 2 größere liegen, welche *amômi* (vom Sing. אֲמוּמִי „Mutter- d. h. Hauptstamm“) heißen und eine Anzahl kleinere, *ka'âkir* (vom Sing. קֵאֲכִיר) genannt. Auch würde durch diese Rainsteine eine Querpflügung erschwert und der Pflug häufig sehr beschädigt werden. In meiner Sammlung hauranischer Bauernregeln findet sich folgende: „Ein Stier nützt dir so viel wie zweie und die Kürze der *ma'nâh* so viel wie ihre Länge“ (يُغْنِيكَ عَنْ ثَوْرَيْنِ ثَوْرٌ وَيَغْنِيكَ عَنْ طَوْلٍ).

المعاني قصرها), wozu ich folgende Originalerklärung eingetragen habe: Wenn die größere oder kleinere *ma'nâh* am Ertrage des Feldes nichts ändert, bei der erstern aber die Pflügstiere schon nach halbem Tagewerke erschöpft sind, während sie bei der letztern den ganzen Tag arbeitsfähig bleiben, so ist es für den Bauer vorteilhafter, die *ma'nâh* recht kurz zu machen.

Das Wort מַעְנָה kommt nur noch 1 S. 14, 14 vor, wo es heißt, Jonathan habe mit seinem Waffenträger bei einem Angriff auf einen feindlichen Posten an 20 Mann getödtet und zwar auf der kurzen Strecke von etwa einer halben מַעְנָה, d. h. nicht auf einer längeren Verfolgung und allmählich, sondern in einem kurzen heißen Kampfe auf einem Walplatz von etwa 100 Schritten. In der Psalmstelle wird der Rücken als ein Acker gedacht, welcher in mehrere lange מַעְנָה getheilt ist. Für unsern Geschmack ist der Plural מַעְנָה unstreitig störend; der Vergleich des Rückens mit Einer langgestreckten מַעְנָה, die ja Hunderte von Furchen haben kann, ist einfacher und sein Eindruck mächtiger,

weshalb das *Kert* den Sing. קֶרֶת unterstellt, welcher als aramaisirende Nebenform des Sing. מִנְהָ gelten muß, denn bei Stämmen $\text{לִי$ sind Formen wie مَصْفَاة , مَصْفَايَة , مَصْفِيَة , مَصْفِيَة und مَصْفِيَت meist nur idiomatisch verschieden.

Seiner Ableitung nach ist מִנְהָ (mit מ locale) vielleicht die vom Pflüger in Arbeit genommene Feldabtheilung von מְנָה arbeiten, oder mit Bezug auf die beiden Enden, innerhalb welcher gepflügt wird, die Furchenwende, $\sigma\tau\epsilon\sigma\phi\eta$ von מְנָה wenden, oder die Zugstrecke von מְנָה anstreben, zu erreichen suchen, wovon das bekannte arab. Wort مَعْنَى (Masc. von مَعْنَى) das Angestrebte, gewollte Objekt, dann speciell das durch die Rede Erzielte, die Tendenz (Bedeutung und Sinn).

Das arabische مَعْنَا findet sich mit dem größten Theile der agrarischen Terminologie nicht in den Originalwörterbüchern, weil man sie nicht für rein arabisches, sondern für nabatäisches und syrisches Sprachgut hielt. Man muß sie daher erst noch bei den Bauern sammeln. Vieles fand ich im *Merg-Lande*, wo ich meinen ländlichen Grundbesitz hatte, das Interessanteste aber im *Haurân*, wo auch مَعْنَا noch der lebendigen Sprache angehört.

Berichtigungen und Zusätze.

S. 7 letzte Zeile lies c. 15 — S. 14 Z. 14 v. u. l. Jes. 57, 21 — S. 23 Z. 6 l. 2 Chr. 5, 12 f. — S. 29. Daß der syr. Uebersetzer Christ war, zeigt sich auch an Ps. 68, 19 vgl. Eph. 4, 8., Jer. 31, 31 vgl. Hebr. 8, 8 — S. 40. Nur zu einigen Theilen des Talmud z. B. Traktat *Maccoth* haben wir keinen Commentar Raschi's — S. 67 Z. 11 l. Mi. 7, 14 — S. 77 Z. 20 l. 10, 13 — S. 79 Z. 1 v. u. l. S. 59 — S. 81 Z. 5 v. u. l. 1, 2 — S. 83 Z. 24 l. 2 Chr. — S. 85 Z. 12 v. u. l. 57, 2 — S. 108 Z. 21 l. bei v. 6 — S. 119 Z. 18 sind die Namen *Kerî* und *Chethîb* umzustellen — S. 137 Columnnens- titel l. Ps. XIV, 7 — S. 149 Z. 7 l. Dt. 30, 15 — S. 183 Z. 16 l. Dt. 4, 32 — S. 203 Z. 4 l. 2 S. 22, 44 — S. 288 Z. 8 v. u. l. **Es schauens viele und scheuen** — S. 365 Columnnens- titel l. Ps. LV — S. 377 Z. 18 l. נִשְׁמָה — S. 454 Z. 22 l. v. 8 — S. 639. v. Hofmann erklärt jetzt Ps. 110 profetisch-messianisch. Wir freuen uns, dies mit seinen eignen Worten hier nachtragen zu können: „Wie der Spruch eines Pro- feten, der Gottes Wort redet zu dem Angeredeten, beginnt der Psalm, und er ist dies dann durchweg, auch wo er nicht ausdrücklich wie v. 4 dem Angeredeten kundthut, was Gott ihm zuschwöre. Gott ist gewillt, ihm schließlich seine Feinde zu unterwer- fen. Bis dahin, bis sein Siegestag da ist, soll er inmitten derselben eine Herrschaft üben, deren Scepter durch Gottes Beistand mächtig ist wider sie. Verbürgt aber ist ihm sein endliches Obsiegen durch das Wort Gottes, welches ihn als andern Melchi- sedek zu einem ewigen Priesterthum bestellt, das Aaron's Priesterthum ausschließt, und durch den Sieg, den Gott ihm schon gegeben hat an einem Tage seines Zorns.

Dies ist Bild eines Königs auf Zion, welcher dem noch entgegensieht, was Ps. 72, 8 ff. schon geschehen ist, eines sieghaften, mächtigen, aber noch inmitten von Fein- den herrschenden Königs, also eines Königs, wie Jesus jetzt es ist, dem Gott den Sieg gegeben hat über das heidnische Rom, und dem er bei seiner Wiederoffenba- rung in der Welt alle seine Feinde unterwerfen wird, derweilen er der königliche Priester und priesterliche König des Volkes Gottes ist. Der Profet, der dies spricht, ist David; der, welchen er als Herrn anredet, ist der König, welcher be- stimmt ist, es so zu werden, wie ihn Ps. 72 schildert, also der, von welchem ihm nach 2Sam. 23, 3 Gott geredet hat. David sieht ihn in einem Momente seines Herr- schens, welchem sich der seines eigenen, in dem wir ihn 2Sam. 11, 1 finden, vorbild- lich vergleicht.“

Einige Berichtigungen zu Jesaia.

S. XV Z. 13 l. נְבִיאִים — S. 108 Z. 7 v. u. „auf die Sehne“, vielmehr: auf das Holz des Bogens — S. 137 Z. 18. 19 l. 1 Piaster = 1 Sgr. 9 Pf. — S. 124 Z. 4 l. גִּלְיָם — S. 166 Z. 15 v. u. l. מְסַחֲרֵי — S. 187 Z. 4 l. *Horch Getümmel* — S. 194 Z. 13 v. u. l. Gehetztsein — S. 199 Z. 13 Kn. (Knobel) l. Kn. in Ausg. 1.

Vorläufiges über יהוה

(s. Rückseite des Umschlagtitels der 1. Lieferung.)

Die Aussprache *Jahve* ist 1) die überlieferte und 2) die bildungs- und lautgesetzlich voranzusetzende. Sie ist die überlieferte, denn Theodoret und Epiphanius umschreiben 'Iaβé; die Sprechweise 'Aīú (nicht 'Iaβú) dagegen gibt die Namensform יה, die Sprechweise 'Iaō die Namensform יהי wieder, welche, obwol im A. T. nur in Zusammensetzung erscheinend, sichern Spuren nach ein selbständiges Dasein gehabt hat. Auch talmudische und nachtalmudische Zeugnisse fordern den Auslaut יה־, und die entsprechende Selbstbenennung Gottes mit אֶהְיֶה steht authentisch für denselben ein. Nimmt man hinzu, daß יה־ (woraus יהי) analogen Verkürzungen nach nicht aus יה־הי, sondern יה־הי entstanden ist und daß die hebräische Sprache keinen Uebergang aus יה־ in יה־ nachweist, der nicht zugleich Uebergang aus dem Masculinum ins Femininum wäre, so wird man einräumen müssen, daß die Aussprache *Jahve* als die ursprüngliche anzusehen ist. Die Sprechweise *Jehova* ist erst vor 300 Jahren aufgekommen; unser „*Jahavā*“ war eine Neuerung — wir kennen uns jetzt zu dem patristischen 'Iaβé und hoffen was in dieser Vorbemerkung behauptet ist anderwärts ausführlich zu begründen.



3 2044 054 101 332





3 2044 054 101 332





3 2044 054 101 332



